

Soggettività postumane. Conflitto e crisi nel cuore del presente.

Conversazione con Rosi Braidotti

di Alessandra Pigliaru

1. Premessa; 2. Il postumano nell'epoca della crisi e del conflitto; 3. Conversazione con Rosi Braidotti

1. Premessa

Parlare di crisi della contemporaneità non rende l'appropriata misura di ciò che il presente impone. Tanto più che il termine *crisi* all'interno della storia della filosofia ha attraversato piuttosto coerentemente una serie di luoghi concettuali che hanno a che vedere con numerosi cambiamenti di modelli culturali e sociali. Tuttavia, se la stessa crisi è da considerarsi un'idea allora bisognerà capirne il segno preciso e dove abbia inteso depositarsi. La crisi infatti, che ha prodotto conflitti dall'alba della filosofia greca in avanti, è una complicazione in cui siamo immerse e immersi da lungo tempo. Per parlarne, evitando di cadere nella retorica che il neoliberismo sembra imporci, bisognerà allargare lo sguardo e mettere in campo cartografie genealogiche e critiche che corrispondano anzitutto al congedo o almeno una presa di distanza critica dal paradigma dell'umano. Questo è il metodo fondamentale che ci insegna Michel Foucault e che mette l'accento sul carattere processuale del lavoro del pensiero. In questo momento di svolta, in cui l'apicalità lascia il posto all'effetto, si configura come una trasformazione della congiuntura di crisi, che lungo la storia del pensiero ha assunto modalità di rappresentazione diverse. Un aspetto chiave che merita di essere discusso più a fondo, applicando l'empirismo critico dei saperi situati elaborati dalla tradizione femminista, ci porta a raccontare il *che cosa* e il *chi* è in crisi. Posizionandosi nel solco della tradizione post-strutturalista, lo scricchiolio di quella crisi inerisce un presente colmo non solo di contraddizioni ma anche insufficiente nelle sue stesse categorie interpretative. Altrettanto insufficiente, soprattutto linguisticamente, è il pensiero decostruttivista di matrice semiotica e psicoanalitica. In altre parole, il punto di avvistamento non può restare immutato nel solo presupposto della filosofia come discussione delle strutture identitarie, se non si ha la forza di posizionarsi in un orizzonte che è già il tracollo e la presa di distanza critica di almeno un'idea preliminare alla crisi stessa: quella dell'umano. Che cosa si intenda con umano cercano appunto di tramandarlo i padri della tradizione – di madri in questa tradizione non se ne vedono molte - , chi sia cioè detentore privilegiato di quell'umanità sicura di sé che ha spacciato fino ad oggi. Questa disinvoltura nell'appropriarsi delle categorie fondamentali dell'essere, quest'arroganza metafisica è il nocciolo coriaceo causa di notevoli barbarie. Partendo da questa presa d'atto, l'epoca attuale racconta di una soggettività segnata – storicamente e politicamente –

da diversi tagli; uno in particolare dice il punto di non ritorno e al contempo un'assunzione senza precedenti: la differenza sessuale.

2. Il postumano nell'epoca della crisi e del conflitto

Già in *Nomadic Subjects*¹, Rosi Braidotti si interroga sul postumano in più di un passaggio. Lo interpella a un certo punto come una speranza politica per uscire dal fallogocentrismo. Ciò va ribadito per comprendere quanto la riflessione teorica di Braidotti sia giunta oggi ad un portato critico-politico ormai inemendabile. Partendo da *The Posthuman*², a ritroso, ci si può dunque posizionare in una tessitura complessa del presente che, al contempo, racconta molto di ciò che è stato il contributo originale di Braidotti al dibattito contemporaneo. Va detto che l'oltrepassare il concetto di *umano* significa continuare la riflessione sulla soggettività chiarendo come il posizionamento postumano, insieme bussola e strumento genealogico, preveda anzitutto un nomadismo acquisito sia sotto il profilo della teoria materialista del divenire che sotto il profilo etico-politico. Su questo punto, le categorie che intervengono sono in effetti quelle che negli anni le hanno consentito di tracciare una mappatura all'altezza dei tempi presenti. Sono, questi ultimi, anche tempi pensanti e di particolare potenza, in cui le pratiche politiche e di resistenza giocano il proprio corpo a corpo con una molteplicità di risorse e conflitti. Anche qui la partita giocata da Braidotti non può non partire da una collocazione esatta: femminista, postcoloniale e radicalmente responsabile. Una struttura rizomatica e femminista in cui vengono segnate numerose occorrenze. Se ci dovessimo figurare dunque un corredo al postumano, lo troveremo in compagnia di una genealogia critica che per Braidotti si muove tra Foucault, Irigaray, Deleuze e Guattari non tacendo la forza propulsiva del monismo spinoziano e l'apertura alla critica femminista contemporanea. In questa modulazione, le tessere del presente si spostano e si intersecano verso la ridefinizione di umano e disumano. Fino al salto definitivo. Partendo da questo rilievo, alcuni temi ritornano in maniera decisiva facendo della architettura filosofica in divenire di Braidotti una cartografia trasformativa delle idee. Tale trasformazione, che avviene conseguentemente alla crisi dell'umano, mostra le trappole ma pure le risorse di una contemporaneità tutta ancora da agire.

*3. Conversazione con Rosi Braidotti*³

A.P.: Uno dei paradossi più evidenti della nostra era è, secondo te, lo scontro tra la necessità stringente di affidarsi a nuove azioni etico-politiche e l'inerzia di chi vorrebbe curare esclusivamente i propri interessi e profitti o prendersi cura della profonda malinconia provocata dalle condizioni attuali. A cagione di questa ultima posizione si propone infatti un generico appello al *nuovo* che risuona come puro esercizio retorico in relazione alle logiche di mantenimento del potere e individualismo neoliberale. In questo senso intercetti quella che chiami forza tecnologica liberatrice e trasgressiva, prestando attenzione all'appropriazione da parte di chi vorrebbe inserirla in un discorso tradizionale e conservatore del soggetto (perlopiù autocentrato, bianco, maschio, eterosessuale e benestante). Mi dici qualcosa a riguardo?

R.B.: La retorica del nuovo fa parte del programma di consumismo sfrenato e maniacale del capitalismo avanzato. C'è una tensione tra il potenziale gigantesco delle nuove tecnologie che hanno come meta il controllo del vivente e di tutte le sue forme, e l'uso monodirezionale che ne viene fatto dal capitalismo - per cui il capitale è la vita stessa. E soprattutto il fatto che hanno riallacciato questa molteplicità complessa alla nozione più restrittiva possibile di individualismo, associandoci una morale molto stanca, la classica morale neokantiana umanistica che sta andando alla grande; viviamo in un'epoca moralizzatrice, cruenta e contraddittoria. Quindi io non voglio cadere nel discorso antiquato della tecnofobia che prevede la tecnologia come strumento di dominio perché non ci credo; sono stata allieva di Foucault e ho imparato che il potere non è mai a senso unico. Queste tecnologie sono al tempo stesso liberatorie e strumenti di morte e di distruzione. Abbiamo droni, abbiamo telefonini, fecondazione assistita, abbiamo i morti al largo di Lampedusa; sono versanti della stessa medaglia e noi dobbiamo pensare alla contemporaneità e agli effetti del potere, molteplici e contraddittori. Questi fenomeni a zigzag, che non rispettano la logica del terzo escluso, si contrappongono alle regole di pensiero lineare e coerente che la filosofia vorrebbe insegnarci. Noi non possiamo semplificare ciò che la nostra stessa storia produce di complesso e contraddittorio. Quindi dobbiamo imparare a pensare diversamente. La forza liberatrice della tecnologia è, e deve essere, fonte di esperimenti. Non possiamo parlarne in maniera astratta. Ormai anche per il mio campo di lavoro, l'università, quando si fa un discorso critico-filosofico sulle nuove tecnologie viene richiesta agli studenti una conoscenza almeno superficiale della programmazione. Non è solo una questione per addetti ai lavori ma il fatto che la tecnologia avanzata necessita di campi talmente diversi di applicazione e competenza che vengono richieste forme di specializzazione molto avanzate. Sperimentare alcune di queste tecnologie, nei limiti del possibile, in modo da inventare nuove forme di pensiero, creare concetti operativi nuovi, come direbbe Deleuze, è per me una ridefinizione critica di ciò che la filosofia dovrebbe diventare oggi. Ci occorrono laboratori fondamentali con i quali ricostruire comunità di sapere ma anche di saper fare a partire dalle nuove strutture concettuali che ci permettono di relazionarci a queste tecnologie. Inoltre non sono contraria a priori alle modificazioni genetiche. Penso per esempio alla biologia sintetica che è riuscita a fare le prime porzioni di carne artificiale. A livello proteico i valori sono a posto, seppure ancora si stia lavorando sul sapore. Si metterebbe in discussione l'obiezione morale di vegani e vegetariani, visto infatti che non è carne da macello di organismi viventi. E si risolverebbero anche i problemi alimentari di paesi come la Cina, il che porterebbe a grandi vantaggi dal punto di vista ambientalistico ed ecologico. Questo esperimento con il divenire-postumano del pensiero contemporaneo cambia i dati giocati nel pensiero critico. Secondo me bisogna lavorare anche sulle conseguenze liberatorie di queste nuove tecnologie; abbiamo bisogno di un tempo di riflessione per pensare a tutte queste cose perché è come se non avessimo più gli spazi istituzionali e sociali per pensarci. Consumiamo e ci facciamo consumare; diamo a Mark Zuckerberg tutti i nostri dati, le nostre informazioni, contenti felici e beati ma quando poi si tratta di analizzare a fondo questo stesso gesto di svelamento dei propri dati vitali o di parlare di pratiche tecnologiche più alternative e più costruttive, sembra che diventi tutto più problematico. Certo che ci sono le social street che si organizzano tra di loro, come ci sono i

‘creative commons’ in rete, e nel mio libro dico giustappunto che si devono allacciare queste tecnologie al territorio, farlo in maniera immanente e in spazi precisi e sperimentali.

C’è poi un laboratorio di idee molto forte e bello riguardo i *disabilities studies* che stanno andando in direzioni molto radicali di rivendicazione di altre forme, morfologie e strutture psichiche e corporee che mi sembrano più interessanti rispetto ad esempio agli studi sulla sessualità, che tendono a ripetere sempre le stesse cose e a restare bloccati in una logica di rivendicazione identitaria negativa. I *disabilities studies* vedono più lontano, proprio perché i corpi in gioco in questo campo sono già usciti dall’idea normativa della normalità umana e quindi in un certo senso sono già modificati.

La mia è dunque una posizione a favore delle tecnologie contro la paranoia e una specie di appello per creare spazi di sperimentazione per vedere come possiamo andare avanti. Purtroppo per quanto riguarda le scienze umane non vedo alcuna volontà politica di finanziare esperimenti che ci potrebbero permettere di elaborare dei concetti e dei vocabolari adatti alla complessità del momento. Nelle facoltà umanistiche in Europa si riscontra un ritiro verso le discipline classicamente intese, e nell’università in generale si nota un’indifferenza profonda nei confronti delle scienze umane. L’avvenire del pensiero critico è preso a tenaglia in questa stretta che rischia di diventare davvero mortale.

A.P.: Tra le trappole dell’appropriazione neoliberale della tecnologia, c’è una piega che concerne ciò che in *Transpositions*⁴ indichi come «tecno-utopismo» dell’ambiente accademico. Cosa intendi con questa forma di mistificazione?

R.B.: Negli anni Novanta, alla fine dell’ondata dei *cultural studies* e più o meno all’inizio della svolta *queer*, c’è stato un momento di grande euforia verso le tecnologie. Nel cinema sono i momenti di *Terminator*, *Alien*, *Matrix*, in cui siamo andati un po’ in tilt verso un transumanesimo un po’ ingenuo, in direzione del perfezionamento umano come superuomo; l’immagine di questo è Schwarzenegger – questo omone che cade dal cielo. Le tecno-utopie sono state da una parte importanti perché ci hanno permesso di combattere quel disfattismo tecnofobico che per me fa sempre parte di una certa cultura di sinistra seguendo il ragionamento tecnologia=potere=proprietà della classe dominante =lotta di classe; equivalenze che fanno parte della mia giovinezza; sono una donna di sinistra, vengo dall’antifascismo e dal femminismo. Però so insieme a Foucault, che il potere è sempre più complicato di questo modello dialettico: esso è una situazione strategica complessa nella quale siamo tutti sempre immersi, in gradi e forme diverse. .

Ci sono altre modalità di pensiero per le quali fondamentale è il manifesto del 1985 di Donna Haraway. *Il manifesto cyborg* che nella versione originale è sottotitolato come *manifesto socialista e femminista*⁵, particolare completamente svanito nella nuova edizione. Trovo invece che sia molto importante ripensarlo perché intendeva il socialismo come possibilità di comunità a venire, fondate su una versione aggiornata della solidarietà, del mutuo sostegno. Haraway ci ha dato un segnale sobrio e lucido fin dall’inizio della fase euforica dello sviluppo tecnologico. Importante quindi l’euforia ma anche un po’ ingenua perché non ci ha permesso di afferrare da subito la

mutazione che era in corso, mutazione ricca di conseguenze anche e soprattutto nelle scienze umane; cioè che il capitalismo, da consumo assoluto di tutto ciò che vive – quindi consumo e sfruttamento anche delle risorse naturali – diventava un sistema secondo cui la vita andava riprodotta (pensiamo alla clonazione del genoma umano ma anche ad alcune specie di piante e animali, in condizioni che non hanno nulla di umano né hanno a che fare con la natura). C'è voluto qualche annetto per capire la mutazione del capitalismo in un sistema di ri-formazione e ri-creazione del vivente. Al punto in cui ci troviamo oggi le tecno-utopie non hanno molto senso di esistere; c'è invece un gran movimento transumanistico, che vuole il perfezionamento dell'umano attraverso nuovi interventi tecnologici c'è tutto il movimento di criogenetica sull'eternità e l'immortalità, per esempio. Penso che a livello di ricerca e di riflessione ormai l'accento si sia spostato su pratiche ed analisi molto precise, nel rispetto dell'eterogeneità delle diverse formazioni tecnologiche. A me interessano soprattutto i tentativi di sperimentare quelle che chiamo pratiche di pensiero affermative. Per quanto riguarda il politico siamo nella confusione più totale; da una parte il capitalismo si è dato una pratica post-antropocentrica, ha equiparato tutte le specie, tutte le forme viventi, alla logica del profitto. Se tu guardi la robotica per esempio, non stiamo clonando solo il sistema neuronale e sensoriale dell'umano ma anche il fiuto dei cani, il radar e il sonar di delfini e pipistrelli. Cioè il nostro corpo è un apparato piuttosto antiquato rispetto alle altre specie animali. Quindi c'è un postumano di fatto, però nel discorso pubblico siamo ancora ad una forma di conservatorismo neoumanista, con una moralizzazione terrificante di pratiche di vita, di comportamenti e abitudini alimentari, fisiche, esistenziali. Questo processo di moralizzazione del sistema neoliberale non si limita di certo alla nostra specie, pensiamo per esempio all'estensione dei diritti 'umani' a specie animali in via d'estinzione e altre forme di umanizzazione reazionaria che io trovo assolutamente inquietanti. Invece di reazioni nostalgiche o tecno-utopie ci sono da fare delle mappature, delle cartografie critiche di queste contraddizioni. Per evitare anche di ripetere una morale stanca, che da Nietzsche in poi siamo stati in molti a criticare in filosofia. Anche se tendenzialmente sedotti dalla faccia sorridente di Papa Francesco e quella meno piacevole di Matteo Renzi, entrambi molto conservatori sul piano morale, noi non possiamo però tornare a pratiche sociali che si ricollegano a una nozione di vita definita sotto l'egemonia dell'umanesimo, proprio in un'epoca in cui il capitalismo ha prodotto un post-antropocentrismo perverso; non è giusto, questa è una beffa molto crudele che rischiamo di pagare caro. Quindi dobbiamo riferirci a e lavorare insieme alla costruzione di un'etica postumana, questa è la mia linea. Non possiamo pensare ai droni, ai computer che fanno i calcoli in borsa a velocità inimmaginabili per le nostre strutture cerebrali nella cornice della morale kantiana. Ci servono domande e linee interrogatorie nuove; per esempio: sarebbe il caso di cominciare a inserire negli algoritmi della programmazione di queste tecnologie domande di natura etica in grado di farci perdere in velocità e in efficacia e magari di non farli funzionare più? Quando i droni israeliani sparano nei territori occupati non stanno certo ad aspettare o a interrogarsi. E come valutare il fatto che i programmatori di google-earth si sentono in dovere di cancellare dalle loro foto satellitari le linee di navigazione dei droni, che sono centinaia? Bastano dei sistemi di valutazione morale a render conto di fenomeni di questo tipo? A ma pare che i test morali risultano piuttosto ipocriti ed inutili, visto che si tratta di questioni geopolitiche e di logiche programmatiche che non

prevedono l'intervento dell'umano quale noi lo pratichiamo e lo conosciamo. Quindi piantiamola con la salsina moralistica che il neoliberismo versa su questioni politiche essenziali. Bisogna cambiare il verso di queste tecnologie, interrogare il potere che esse esprimono e sperimentare un'altra etica. A mio avviso questa combinazione di post-antropocentrismo capitalista e neoumanesimo sociale è una catastrofe. Ci risucchia energie e riesce a funzionare con grande efficacia: questa morale umanistica la capiscono tutti, perché fa parte della nostra cultura. Prendiamo per esempio il discorso della cura; dovunque «abbi cura» dell'umano, viene affermato dal sistema, poi però quelle che devono aver cura di tutto sono sempre le donne.

A.P.: Questo tema della cura mi interessa, perché come altre credo che il femminismo ne abbia scalzato il carattere oblativo⁶. In *The Posthuman*, quando poni la relazione tra l'eccedenza di zoe e la consapevolezza femminista, dici infatti «io sono la madre terra, generatrice di futuro». Chiaro come ciò inerisca al carattere della temporalità ma anche dell'aver cura.

R.B.: Il posizionamento femminista nel libro ha molti piani perché ha vari obiettivi. Uno di questi è costruire delle cartografie ragionate attraverso cui comprendere come siamo arrivati a questo scavalco dell'umano. Un altro obiettivo è quello di portare la questione della differenza nel postumano. Il terzo è quello spinozista-monista di sperimentare nuove etiche, nuove comunità, nuove cosmologie, nuove sessualità ; cioè pensare, essendo stata allieva di Deleuze, nuove forme per leggere il presente. Il punto di partenza è la critica al soggetto unitario. La teoria del prendersi cura di Gilligan, Tronto e molte altre resta all'interno di un pensiero liberale nella stragrande maggioranza dei casi. Io credo invece che le temporalità che ci abitano come soggetti sono diffusissime; dalla temporalità cronologica a quella circolare da Nietzsche in poi a quella transspecie fino ad arrivare a temporalità di memorie protesiche. Non possiamo tornare all'Uno, all'origine, all'albero della vita – dobbiamo invece pensare il multiplo, le genealogie complesse, i rizomi del divenire-nomade. Il mio problema con la cura è stato questo. Il brano specifico del libro che tu citi appartiene ad un genere che io chiamo le mie opere rock.. Sono momenti abbastanza diffusi nel libro in cui metto in scena il mio pensiero nomade, lo esprimo in un linguaggio non accademico, dicendo essenzialmente che io uomo non lo sono mai stata e non ho mai voluto esserlo. Non Uno, non Lui, non Quello, non Così. Mai. Io sono della generazione della differenza che è stata una spaccatura dall'umanesimo, da quell'uno, uomo, bianco, maschio, eterosessuale da cui hai cominciato giustamente l'intervista. Questo è stato e resta il mio orizzonte. Noi femministe siamo sempre state le lupe che correvano insieme nella notte del patriarcato , ululando giustizia ma anche rabbia, amore, felicità insieme a tutto il resto. Quindi c'è questa parte profonda di me che credo sia non solo generazionale ma proprio concettuale e teorica, che non si è mai immedesimata con quell' Uno. Ciò non significa che non abbiamo cura dell'altro. Il contenimento dell'altro in un'ottica spinoziana e deleuziana (c'è anche Irigaray ma è un caso più complicato e contraddittorio) consiste in un una specificazione reciproca. Autogestiamo il nostro processo d'individuazione, definiamoci a vicenda in quanto postumani, collettivamente e uno in rapporto all'altro, una in rapporto alle altre, in maniera trasversale e collettiva, su momenti di pratica molto precisi. C'è un postumano nella teoria, c'è un postumano nella pratica, c'è un postumano nell'etica,

ci sono momenti e *praxis* concrete e immanenti che ci permettono di definirci in maniera relazionale. Questo è molto vicino all'etica della psicanalisi, ma si stacca della logica della negatività che invece resta centrale nel discorso sull'inconscio. Leggevo di recente il bellissimo libro di Francesca Molfino⁷ sulle corrispondenze tra Andreas Salomé e Anna Freud; per esempio sul transfert. Il pensiero postumano è anche post-psicoanalitico - si apre in maniera nomadica attraverso Deleuze e Guattari verso una schizoanalisi che permette l'autogestione e l'auto-specificazione attraverso una soggettività trasversale, che è poi una maniera di aver cura di un Sé, non individualizzato ma situato e relazionale. In relazione ad altri umani e ai viventi. Aver cura del pianeta, d'accordo ... tutta la teoria del commonwealth di Negri porta a questo, ma allora io mi chiedo perché devono essere sempre solo le donne a doversi prendere cura delle cose e delle relazioni? O un'etica relazionale entra al centro e tutte e tutti ci prendiamo cura di qualcosa oppure restiamo in un vicolo a senso unico, tipico del pensiero fallocentrico. È un'epoca di grandi contraddizioni in cui si fanno grandi proclami che però corrispondono a regressioni terribili. A volte mi sembra che sia un po' come nell'epoca di Spinoza: vedere il nuovo – l'Illuminismo prossimo venturo - arrivare ma noi non ci saremo. Certo che possiamo comunque costruire nuovi spazi di pensiero anche oggi, come vedi sono patologicamente ottimista. Ma il punto di partenza deve restare la presa di distanza critica, la dis-identificazione dall'umano come ideale umanistico e pratica antropocentrica. Quindi io sono postumana e non umana – rete cibernetica e lupa, comunque molteplice, complessa e collettiva, mai Una, sempre in divenire. Queste figurazioni attive compongono una specie di opera rock per dire che io nel gioco del pensiero unitario non ci sono mai entrata, né mai ci vorrei entrare. Le recensioni del libro sono state molto attente a quest'aspetto del mio lavoro: molti hanno afferrato che questo libro è in effetti la prosecuzione del pensiero della differenza ma io lo dico chiaramente che la condizione postumana implica chiaramente un soggetto nomade non unitario.

A.P.: Certo che il soggetto postumano non può che essere già nomade.

R.B.: È chiaro, altrimenti ripetiamo il gesto del capitalismo avanzato che parte con queste illusioni di molteplicità che poi si riducono ad un pensiero unico e conducono all'unità identitaria. È una partita politica molto grossa che forse non vinceremo, perché è difficile trovare un punto d'equilibrio all'interno di tali contraddizioni. Sicuramente le scienze umane ne patiranno perché in genere non sono assolutamente disposte ad aprirsi al presente - sic et nunc - e preferiscono funzionare come fedeli guardiani del passato – mausolei di saperi imbalsamati.

A.P.: Come hai scritto nella raccolta *Nuovi soggetti nomadi*⁸, il tuo scoprirti europea è stata «l'esperienza di un disincanto: la disidentificazione da qualsiasi forma di identità che avesse un profilo di sovranità». In un'ottica postnazionalista che tenga conto della collocazione femminista e che sia luogo di possibile resistenza alla xenofobia e al razzismo penso tuttavia alle ultime pesanti recrudescenze delle destre (per esempio dalle recenti elezioni francesi). Ciò non sembra raccontarci uno scenario conflittuale piuttosto complesso e di difficile gestione?

R.B.: Il postnazionalismo non è per me una questione identitaria, ma di memoria storica e di soggettività politica. E il nostro collocamento storico in questa periferia privilegiata che è l'Europa d'oggi. La disidentificazione dalle radici proto-fasciste del nazionalismo e del razzismo europeo mi pare una necessità nel contesto del mondo globalizzato nel quale viviamo. La cittadinanza europea non può più fondarsi su basi nazionali, perché è transnazionale sia giuridicamente che sul piano etico e politico. Il postnazionalismo a livello di cittadinanza significa la pratica delle cittadinanze flessibili: uno non deve essere nato qui, o essere del colore e della religione 'giusta' per appartenere a questa cittadinanza, a questa comunità. Il concetto di cittadinanza deve fondarsi invece sulla partecipazione su basi negoziabili, su atti di appartenenza civica. Come ho scritto in vari saggi, questa posizione implica un rapporto forte alla costruzione di un immaginario sociale a scala europea e a sfondo postnazionalista. Per me il postnazionalismo è una critica del soggetto unitario, e quindi implica forme di cittadinanza e di politica nomade e trasversale. Vuole scindere l'essere dalla cittadinanza, crea un varco tra questi due concetti e pratiche e le mette in contraddizione tra di loro. Questa posizione postnazionalista implica un rifiuto netto della chiusura mentale e politica spronata dalle destre neo-nazionalistiche e in certi casi – penso a Marine Le Pen - ultra-nazionalistiche, che pullulano in Europa in questo momento. La creazione della fortezza Europa e la chiusura delle frontiere è la negazione della dimensione europea che mi sta a cuore. Certo che questo progetto di un'Europa politica post-nazionalistica è di difficile gestione, anche perché ripeto che ci manca una dimensione immaginaria che lo sostenga – l'Europa non ci fa sognare.⁹ E la recessione economica globale, la crisi finanziaria che è stata manipolata dalle destre al potere come strumento di punizione tramite le famigerate politiche dell'austerità, non facilitano il processo. Ma la strada da percorrere resta quella lì- secondo me non ci sono alternative all'unione politica europea. Dobbiamo impegnarci ed interrogarci sulle radici profonde dell'euro-scetticismo, sulla nostra indifferenza o perfino ostilità collettiva nei confronti del territorio in cui viviamo. Dobbiamo divenire-europei nel senso nomadico e minoritario del termine.

A.P.: In quasi tutti i tuoi libri, una parte centrale è ricoperta dalla teratologia. Già in *Nomadic Subjects* ma anche in *Metamorphoses*¹⁰ come nello stesso *Madri, mostri, macchine*¹¹ il confronto è con la fantascienza, sia in campo letterario che cinematografico; produzioni straordinariamente creative che ti servono anche per segnalare il terrore verso il corpo femminile e poi gli esiti culturali e filosofici in capo al mostruoso materno. Insieme a queste litanie di appropriazione, che danno conto di conflitti evidenti, hai in mente altre forme di controllo e manipolazione oggi del corpo femminile?

R.B.: Questi libri appartengono al periodo in cui mi concentravo sulle manipolazioni del corpo inteso come superficie su cui si iscrivono le tecnologie del sé. Oggi invece abbiamo una manipolazione più interna, con le cellule staminali, le nanotecnologie, la biologia cellulare e sintetica cioè si va verso una medicina biogenetica. Sul piano dei costumi, si va anche verso una massificazione delle chirurgie plastiche ed estetiche che sembrano ormai cose di una banalità sorprendente. La medicina interna ha risvolti interessanti, non solo sulla condizione femminile, ma anche perché pone una nuova fase dello scontro ancestrale tra pratiche riproduttive e sessualità. Se

la cultura contemporanea effettua un'abolizione dell'invecchiamento, che comporta tutta una serie di conseguenze ormonali ed estetiche – spesso abbastanza e patetiche- , d'altra parte rende anche possibili gravidanze – tramite trapianto di embrioni precedentemente fecondati- su donne di età anche avanzata. Ci sono stati vari casi di madri che hanno 'portato' la gravidanza per le proprie figlie. Quindi da una parte c'è appunto un tentativo forte di eliminazione della vecchiaia e della morte, ma d'altra parte la vita si allunga e si estende in maniera transgenerazionale, provocando grande panico anche tra gli psicanalisti – penso a Julia Kristeva- che non ritrovano più la relazione edipica lineare che considerano la pietra miliare della soggettività umana. Importante a questo riguardo è anche il lavoro che giovani femministe stanno portando avanti su tematiche come l'aborto per esempio, e l'obbiezione di coscienza. Ma non vedo nessuna novità rispetto alle forme di controllo: ogni tipo di potere mira, e ha mirato, a negare alle donne l'autogestione del proprio corpo. Questi tentativi di appropriazione ci sono sempre stati. Ormai penso che la realtà abbia superato anche la fantascienza. Forse le novità più interessanti avvengono oggi nel settore della medicina riproduttiva e rigenerativa, anch'esse finalizzate a superare i limiti biologici dell'umano, e guarda caso oggetto di interesse soprattutto di neoliberali e neoconservatori¹².

A.P. Molta della tua riflessione si è concentrata verso le scienze umane e una idea specifica di università o, come la chiami, *multiversità*. Penso al quarto capitolo di *Il Postumano*. In considerazione degli alti livelli di mediazione tecnologica da un lato e delle strutture del mondo globalizzato dall'altro, auspichi una metamorfosi epistemologica delle scienze umane. Intanto partendo da un assunto che è quello che muove la tua intera riflessione filosofica, e cioè il realismo di una materia capace di affetti, autogestione e autopoiesi. Intercetti dunque la teoria femminista come cruciale punto di riferimento metodologico e teoretico. Anche nelle scienze umane postumane, è ancora una volta il femminismo a fare la differenza?

R.B.: Assolutamente. Non mi preoccupo del femminismo come movimento politico che sta procedendo molto bene soprattutto grazie alle giovani femministe sparse nel mondo. A livello di pensiero però le metodologie femministe, nonostante l'esistenza dei *women's studies* e *gender studies*, non sono passate all'interno delle università. Secondo me la metodologia fondamentale è quel partire da sé, che però io coniugo con la dissoluzione del Sé. Quindi partire da un Sé che non è mai uno ma già una relazione. Un sapere situato sa rendere conto del proprio posizionamento e non parlare in maniera universalistica e generale, per non aspirare neppure a quelle mega-teorie del tutto di cui una buona fetta della sinistra è ancora molto innamorata.

La teoria della rivoluzione per esempio, del «o cambiamo tutto o non vale la pena di cambiare niente» produce un assolutismo che mi preoccupa molto. Il femminismo è sempre stato molto più pratico e molto più efficace: si cambia il vivente a partire da sé, il personale è politico e le relazioni sono al cuore di tutto. Cambiare allora sì, ma come viviamo, come amiamo, come gestiamo le nostre relazioni. Trovo che il monismo spinoziano si coniughi perfettamente con questa politica situata. C'è in questo momento, a livello di pensiero, una strana cancellazione del femminismo soprattutto da parte dell'università, la quale tuttavia cancella un po' tutto il Ventesimo secolo ma anche da ciò che resta della sinistra. Diciamo dal 1989 in poi, se si guardano autori che i miei

studenti (soprattutto maschi) amano, per esempio Žižek, Badiou, e il già citato Negri, si può notare come questi ultimi abbiano cancellato il femminismo. Non lo citano mai o molto di rado come esempio di un movimento che ha reinventato il politico. Žižek ci va giù pesante, siamo al meglio un piccolo movimento culturale che non ha capito niente; Badiou ancora peggio; un paio di note di Negri in un libro¹³ in cui scrive di Luisa Muraro, certo, ma si arrabattano e non riconoscono il femminismo come un laboratorio di pratiche politiche, strategiche e concettuali. E questo è un dramma perché lì c'è un dialogo e contaminazioni reciproche che sono saltate. In Italia in modo netto è mancata anche la discussione su Deleuze, decisamente in controtendenza rispetto al resto del mondo. Ciò è davvero sorprendente e bisognerebbe riflettere sulle ragioni, non so come spiegarmelo; che sia stata la relazione Negri-Deleuze ad aver inciso? È solo un'ipotesi. Certo è che in Italia è mancata quella parte della differenza. Per finire, c'è anche da dire che la sinistra, in particolare la scuola italiana di studi critici sul capitalismo (per esempio Virno, Lazzarato, Mezzadra), potrebbero osare, sperimentare di più con scienza e corpi. In questo perfino Foucault non è riuscito, il suo maestro Canguilhem era più attento di lui. Noi avremmo molto da dire a riguardo, abbiamo avuto una serie di geni, tra cui spicca Donna Haraway, ma anche la scuola italiana di Gagliasso, che la scienza l'hanno capita benissimo. Insieme a queste ci sono pure molte economiste femministe che sostengono che il capitale è oggi la vita, nient'altro che i codici informativi del vivente; un'affermazione che cambia tutti i giochi. Il femminismo ha saputo sviluppare un suo rapporto critico verso le scienze e le tecnologie. Ma nella sinistra ci sono come degli anelli mancanti. Il femminismo e le sue metodologie sempre in chiave critica, anche in questa apertura alle scienze e alla tecnologia, non hanno nessuna nostalgia dell'umanesimo. Queste immagini di non appartenenza sia all'antropocentrismo che all'umanesimo hanno permesso una scuola femminista di critica delle scienze che è grandiosa. L'Unione Europea ha un programma di Gender and Science dove sono passate le più grandi, la stessa Haraway, ma anche Keller, Harding, Schiebinger, eccetera per spiegare a Bruxelles cosa significhi l'approccio situato alle scienze. Mi sembra che in Italia sia un momento in cui si deve riflettere su cosa conta come gesto politico. Il fatto per esempio che il femminismo sia stato cancellato da un movimento politico che poi lamenta che non abbiamo modelli di politica mi rende davvero furiosa. Soprattutto quando si devono ricevere accuse come «voi non avete fatto niente», in un momento in cui io vedo risorgere una violenza che mi preoccupa molto. Dalla prima pallottola la vostra rivoluzione non ci interessa più. Giravano slogan come questi negli anni Settanta e qui stiamo tornando a una rabbia nichilista che minimizza sbrigativamente ciò che il femminismo ha prodotto come modello alternativo di politica. Su questo credo che l'Italia abbia qualcosa su cui riflettere. Questo forse perché ci si deve ancora impegnare sulla lettura degli anni Settanta, in modo serio e tenace, altrimenti si rischiano operazioni a *La meglio gioventù* e cose simili che non solo sono di basso livello ma che specificamente cancellano il femminismo.

C'è un punto molto importante che è quello dei rapporti tra i vari movimenti sociali e la memoria storica del femminismo. Nel mio ultimo libro (*Il Postumano*, ndr) ci sono tutte le metodologie messe in campo per questo, ma c'è bisogno che tutte e tutti siano disposti all'ascolto e alla contaminazione, poiché molte tra le femministe non stanno più al gioco di una rivoluzione antiquata che si presta soltanto al gioco delle leggi speciali della repressione e che non serve a

molto. Sulla questione del postumano dunque mi sembra che stiamo assistendo, in questo momento di sgomento e rabbia dovuti alla crisi, alla riproposizione dell'antropocentrismo e narcisismo della sinistra. Rimuovere il femminismo apre la porta alla violenza, soprattutto contro le donne, insieme al ritorno si una violenza rivoluzionaria che ha già fallito e che non mi pare il caso di riproporre.

La rabbia che proviamo quando subiamo o assistiamo a un'ingiustizia è una passione che deve permetterci di sostenere il presente, di modificarlo a seconda dei nostri desideri, invece di disperderla in inefficaci atti nichilisti, noi possiamo trasformarla in affetto positivo. Investiamo nella ricerca di alleanze trasversali, di sinergie inedite, elaboriamo saperi comuni lontani dalle logiche del profitto, contaminiamoci e diffondiamo micro-politiche alternative ai modelli dominanti, stili di vita ecosostenibili, antisessisti e antirazzisti.

Non voglio più eroi morti.

Note

¹ R. Braidotti, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, New York 1994; tr. it. *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, 1995.

² R. Braidotti, *The Posthuman*, Polity Press 2013; tr. it. (a cura di Angela Balzano) R. Braidotti, *Il Postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi 2014. Segnalo due recensioni al volume apparse su il manifesto del 18 febbraio 2014, la prima è *Rosi Braidotti e la metamorfosi del postumano*, di Benedetto Vecchi. La seconda è mia si intitola *Il tramonto dell'umano*.

³ Una versione ridotta della presente intervista è stata pubblicata su il manifesto con il titolo *Oltre la gabbia del soggetto*, 11 aprile 2014.

⁴ R. Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Polity Press, 2006. tr. it. *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Luca Sossella Editore, Roma 2008.

⁵ Donna Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, pp.149-181. Tr. It. *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di L. Borghi, introduzione di R. Braidotti, Milano, Feltrinelli 1995.

⁶ Il riferimento è al lavoro del gruppo del mercoledì (Fulvia Bandoli, Maria Luisa Boccia, Elettra Deiana, Laura Gallucci, Letizia Paolozzi, Bianca Pomeranzi, Bia Sarasini, Rosetta Stella, Stefania Vulterini). Cfr. *La cura del vivere*, supplemento a *Leggendaria* n. 108 (2011).

⁷ Cfr. Francesca Molfino, *Legami e libertà. Lettere di Lou Andreas-Salomé e Anna Freud*, Edizioni La Tartaruga, 2012.

⁸ R. Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, Luca Sossella editore, Roma 2002. Recentemente è stato pubblicato in ebook dalla casa editrice digitale bolognese Ebook @ Women.

⁹ Vedere a proposito l'intervista omonima con Rutvica Andrijasevic in: *DeriveApprodi* n. 22. 202, pp. 137-142.

¹⁰ R. Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press 2002, tr. it. ID., *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003.

¹¹ R. Braidotti, *Madri, mostri e macchine*, manifestolibri, Roma 1996

¹² Cfr. Rosi Braidotti, Postfazione a M.Cooper, *La vita come plusvalore*, A.Balzano (a cura di), Ombrecorte, Verona, 2013

¹³ Antonio Negri, *La differenza italiana*, Nottetempo 2005.