

Tecno-corpi e vie di fuga postumane

di ANGELA BALZANO

Abstract

This essay raises the question of the contradictions that affect the status of the subject in the contemporary era. It starts from the theoretical assumption, common to the philosophical generation of French poststructuralism, that the subject is never 'one' but always multiple. A review is then undertaken of the theoretical contributions of neo-materialist feminism, which, referring to the genealogies of Gilles Deleuze and Michel Foucault, has tried to describe the metamorphosis of subjectivity in the age of biotechnology. In particular, the essay will focus on the cartographies of Rosi Braidotti and the figurations of Donna Haraway, thinkers who analyse the effects of technoscience on contemporary embodied subjectivities. In conclusion, the emphasis is on the political-transformative dimension of their respective schools of thought, and on its ability to offer non-dualist and anti-elitist conceptual tools, such as the cyborg and nomadic subjectivity.

Viviamo nell'era del potenziamento biologico-macchinico, difficile ignorarlo. I livelli della mediazione tecnologica e dell'intervento scientifico sono talmente immanenti alle nostre vite che è diventato impossibile distinguere dei chiari confini tra natura e tecnica, desiderio e necessità. Saltano i binomi classici con i quali ci eravamo abituate a interpretare il mondo: avrebbe senso oggi parlare di realtà materiale come polo opposto della realtà virtuale?

Viviamo l'epoca della realtà aumentata e siamo tutte/i già dei tecno-corpi. Permanentemente connesse/i alla rete, disponiamo di sempre più tecnologie in grado di modificare tutto di noi stesse/i, dall'aspetto al sesso. Investiamo sempre più in ricerca medico-farmacologica e si potrebbe dire che soprattutto grazie a essa, nella parte di mondo chiamata Occidente, l'età media della vita umana, in poco più di un secolo, si è allungata di circa 20-30 anni. Tuttavia non si potrebbe sostenere altrettanto facilmente che la sua qualità sia ovunque e per tutte/i la stessa. La nostra "realtà aumentata" è umana, troppo umana: anche se sempre più simile a un ibrido di carne e fibra ottica, rimane così a portata di dita e occhi che finisce per renderci incapaci di vedere oltre. Vediamo noi stessi allo specchio – yes we like it – e non sentiamo le conseguenze del surriscaldamento globale: «La produzione automatizzata e informatizzata non riceve più la sua consistenza da un fattore umano di base, ma da un elemento di continuità macchinico, che attraversa, contorna, disperde, miniaturizza, recupera tutte le funzioni,

tutte le attività umane» (Guattari 1997: 10).

Con queste parole di Felix Guattari entriamo nel vivo della questione: nello stesso momento in cui il “continuum naturacultura”¹ viene messo a valore dal tecno-capitalismo, il soggetto (l’uomo – il partito – Dio – Il padre) si trova a essere sempre più eroso dai cambiamenti in corso. Gli sviluppi bio-info-tecnologici da un lato, le spinte dei movimenti sociali dall’altro, le cicliche crisi economico-politiche, l’economia globale del debito e della catastrofe: tutti questi fattori fanno esplodere il soggetto, che si ritrova esposto, frammentato, precario, migrante, sempre meno nominato come “soggetto unico” e sempre più come “soggettività nomade”. Tuttavia la frammentazione del soggetto non conduce immediatamente alla sua scomparsa, se stiamo agli insegnamenti dei poststrutturalisti il capitalismo ci si mostra in tutta la sua schizofrenia, riproponendo forme inedite e iperboliche di individualismo. L’io si gonfia online e offline, dai social network alle sedute di personal shopping: «La soggettività postindustriale consiste in consumismo, perpetua gestione di crisi e sfruttamento delle sue contraddizioni. Innalzando il consumismo alla funzione di consumazione orgiastica della paura, l’Occidente è diventato i suoi mostri» (Braidotti 2005: 41).

1. Quel soggetto che non è l’uomo

Il binomio “neoliberismo – nuove tecnologie della vita e dell’informazione” ha effetti contrastanti, che si sostanziano in differenti posizionamenti e metamorfosi delle soggettività. Oggi prendono corpo trasformazioni macchiniche teratologiche, mostruose, che possono valere come “soggettivazioni al negativo” (in termini foucaultiani “assoggettamenti”), ma anche come controsoggettivazioni, collocazioni alternative e sostenibili che vedono la soggettività modellarsi autonomamente in percorsi collettivi e condivisi. Tuttavia, la storia della filosofia occidentale, per molto tempo, non ha fatto altro che collezionare spiegazioni del mondo, diverse solo apparentemente, incentrate sull’uomo come soggetto chiuso, molare e portante. Potremmo pensare alle svariate formazioni di sapere/potere moderne come a blocchi di rappresentazioni/interpretazioni del “soggetto uomo”. La filosofia, in particolare, si è preoccupata di coltivare l’umano fino a estrarre da lui un soggetto e una verità, che nel tardo capitalismo vanno a coincidere con l’*homo oeconomicus* e l’iperproduttivismo consumista. Coscienti di ciò, Foucault, Deleuze e Guattari avevano affermato che la filosofia doveva prima di tutto disintossicarsi, dismettere le tradizionali lenti dualiste e antropocentriche, per diventare capace di concettualizzare le zone intermedie tra l’umano, il naturale e il macchinico.

I nuovi studi femministi, recuperando il monito poststrutturalista, indagano oggi lo sviluppo reciprocamente proporzionale di scienze della vita e dell’informazione,

¹ Espressione ricorrente in Haraway 2000.

interrogandosi sulle conseguenze negative vissute dalle soggettività in carne e ossa, così come sulla loro capacità di affermazione e riappropriazione del presente. Non è detto, infatti, che le nuove tecnologie non possano venire impiegate per fini militari, che non danneggino l'ambiente, che non arrechino danni a terzi, soprattutto a soggettività che umane non sono, quali la terra e gli animali: Melinda Cooper (2013) e Donna Haraway (2000) hanno redatto accurate cartografie sulla genesi militare delle nuove tecnologie. Esse ci vengono presentate spesso come tecnologie della vita, nonostante producano schizofrenicamente morte. Haraway, in particolare, definisce l'informatica del dominio² un gioco mortale che ci conduce dalla società del lavoro a quella dell'info-intrattenimento e che si articola sui quattro assi principali di comando-controllo-comunicazione-intelligence, affermando che essa è caratterizzata dal «massiccio intensificarsi dell'insicurezza e dell'impoverimento culturale e dal frequente insuccesso delle reti di sussistenza per i più vulnerabili» (Haraway 1995: 71).

La diffusione capillare del senso d'insicurezza e l'assenza di speranza, che caratterizzano i nostri giorni, conducono troppo spesso a intendere il soggetto come isolato, statico, impotente, relegato ai margini di una storia che si svolge altrove. Eppure una differente lettura del presente è possibile, esistono percorsi filosofico-politici in grado di funzionare come efficaci antidoti in grado di capovolgere la rassegnazione politica in desiderio di cambiamento e partecipazione. La griglia interpretativa cui ci si riferisce è quella del materialismo postidentitario, elaborato dalla generazione filosofica del poststrutturalismo francese e, in seguito, ampliata dalla seconda e terza ondata teorica del femminismo materialista, che ha nei termini conati da Foucault (1978: 2005) per descrivere i nuovi rapporti di forza configuratisi dalla fine del XIX secolo, biopolitica e biopotere, i suoi snodi teorico-critici fondamentali. Rosi Braidotti e Donna Haraway, esperte dei più disparati ambiti, accomunate da una nuova concezione della soggettività e dei suoi diritti nel nuovo contesto biotecnologico, ci hanno consegnato nuove e significative figurazioni e cartografie, che rendono conto di una soggettività molteplice e aperta, piuttosto che "unica" e chiusa in se stessa. Le loro ricerche partono dall'assunto che la categoria di soggettività nomade, non quella di soggetto, è la chiave per la ricerca di una soluzione etica e non relativistica per le nuove sfide che il diverso assetto del biocontrollo ci chiama ad affrontare. Grazie a queste coordinate filosofiche si comprende in che misura corpi e soggettività siano stati catturati da differenti dispositivi di disciplinamento, dalla comparsa delle prime scienze mediche alle prime istituzioni in cui esse operavano come poteri capaci di assoggettare i singoli individui. A partire da esse si possono descrivere le modalità di normazione e controllo che, dalle prime tecnologie del sé ai più sofisticati dispositivi bio-info-mediati, si vedono all'opera ai tempi del biopotere. Inoltre, grazie alla prospettiva femminista neomaterialista è possibile intendere la postmodernità come caratterizzata dal ritorno delle/gli "altre/i" della modernità, dei corpi sessualizzati, razzializzati e naturalizzati che non funzionano più

² Espressione ricorrente in Haraway 1995.

solo come indicatori di confine e marginalizzazione, ma diventano anche controsoggettività, cioè luoghi del soggetto potenti e alternativi:

Possiamo definire la postmodernità come l'era della proliferazione delle differenze. Entrano in scena gli altri svalutati che costituivano il complemento speculare del soggetto moderno, la donna, l'altro definito in base all'etnia, alla razza e alla natura [...]. é questo soggetto che i movimenti politici e sociali del secondo dopoguerra hanno messo nel mirino del loro lavoro critico. Questi movimenti politici e sociali hanno una maggiore affinità con la devianza che con la normalità. (Braidotti 2005: 21-22)

Questi corpi, da sempre intesi come “differenti” in senso spregiativo, sono usciti dal circo dell'alterità che li vedeva cannibalizzati e mostruosi, per entrare in una nuova zona di visibilità, quella dei movimenti sociali, femministi e *lgbtq*, ambientalisti e no global, antirazzisti e antispecisti. Qui le differenze significano solo al positivo. Sono vettori di *potentia* e desiderio di contaminazione. Qui le differenze trovano modo di non convergere in alcuna sintesi e al contempo di spingere insieme in una direzione precisa e decisa in comune: i movimenti delle controsoggettività sono schegge di divenire, fotogrammi di decostruzione creatrice capace di scardinare il ruolo di soggetto dominante. Quello che viene eroso dalle controsoggettività è proprio il soggetto che si è autoproclamato unico, maschio, bianco, eterosessuale e razionale, proprietario di beni e urbanizzato. A cadere è la pretesa di questo soggetto di fare di “tutto il resto” una protesi.

In un certo senso, la casalinga è un'invenzione quanto la lavastoviglie, l'iPod e i treni ad alta velocità: protesi lanciate nel vuoto da un uomo troppo sicuro delle sue buone intenzioni. Eppure la materia di cui è fatta una casalinga non è la stessa dell'iPod.

Per Haraway e Braidotti è ora che tutto ciò che non è solo uomo trovi il suo giusto posto nel mondo: la collocazione storica delle donne negli ambiti della casa, del mercato, del lavoro, dello stato e delle istituzioni è stata ampiamente superata dalle evoluzioni della scienza e della tecnologia rendendo così obsolete anche le relative relazioni sociali. Braidotti, nel suo brillante *In Metamorfosi* (2003), il cui sottotitolo all'edizione italiana recita *Verso una teoria materialista del divenire*, insiste in maniera molto convincente sui processi di divenire delle soggettività nei contesti postmoderni. La sua riflessione a proposito nasce da una precisa collocazione: come filosofa femminista ella è impegnata nella lotta al fallologocentrismo, come filosofa materialista ella è impegnata nella lotta all'idealismo e al dualismo. Questa particolare collocazione la porta a riflettere sull'esigenza di far dialogare tra loro due diversi motivi: da un lato ella ha analizzato l'urgenza dell'autodeterminazione della differenza sessuale incarnata, dall'altro quella della materialità dei rapporti di potere e sapere. Lungi dal ricadere nell'essenzialismo, Braidotti intende la stessa differenza come punto di partenza per affrontare il dilemma etico-politico dell'identità. Ella non descrive mai la donna come la soggettività marginale

per eccellenza, ma ritiene il divenire donna, in quanto processo di controsoggettivazione reticolare e molecolare, un motivo fondamentale della sua etica delle soggettività nomadi: «Il divenire impercettibile è l'ultimo stadio di un processo che, in qualche punto, deve passare per il divenire donna, ma non si deve fermare lì» (Braidotti 2008: 287). Il suo concetto di divenire è pertanto arricchito dall'esperienza femminista della politica della collocazione, che ha come scopo quello di

dar conto della diversità tra donne entro la categoria della differenza sessuale vista come opposto binario del soggetto fallologocentrico. Nel femminismo, queste idee fanno il paio con il concetto di responsabilità epistemologica e politica intese come pratica consistente nello smascherare le posizioni di potere che inevitabilmente abitiamo in quanto siti della nostra identità[...]. Il posizionamento o collocazione non è, infatti, una posizione che il soggetto fissa e definisce da sé. È un territorio spaziotemporale condiviso e costruito collettivamente, occupato insieme ad altri (Braidotti 2003: 22)

Rosi Braidotti ci consegna una versione attualizzata e incarnata del divenire donna, che mobilita affetti, passioni e immaginari finora marginalizzati. Ogni divenire molecolare delle soggettività, in particolare il divenire donna, è una potenzialità affermativa a cui le singolarità marginali possono sempre accedere. Pertanto questi processi di divenire impercettibile costituiscono dei momenti di scardinamento delle posizioni di potere che riproduciamo inconsciamente. Ella raccoglie il monito di Deleuze e Guattari a riguardo e sottolinea come siano le passioni tristi a bloccare i processi di divenire, rendendo così conseguentemente necessaria una cartografia delle passioni gioiose in grado di orientare le produzioni di divenire stesse. E nel procedere verso la definizione delle caratteristiche principali di un'etica delle soggettività nomadi, in divenire, ella torna a Spinoza, al suo monismo materialista capace di spiegare il divenire ontologico, l'intelligenza creativa, il corpo che pensa, la non differenziazione di materia e mente³. La struttura delle società occidentali è, tuttavia, ancora fondata su tutt'una serie di dualismi – individuale/collettivo, cervello/corpo, cultura/natura, maschio/femmina, civile/incivile, autore/macchina – che a più livelli definiscono negativamente l'alterità, stabilendo chi e che cosa ha accesso allo statuto del soggetto, chi è definibile umano e chi non umano, chi gode di diritti inalienabili, quali forme di vita siano degne di tutela e preoccupazioni politiche e quali no.

Per Haraway e Braidotti, nessun dualismo potrà mai rendere ragione della pluralità del mondo. Nella loro prospettiva i dualismi vanno superati, bisogna compiere uno sforzo in termini di creatività per dar luogo a una nuova visione del reale, grazie alla quale le macchine non ci opprimano, noi stesse potremmo dirci macchiniche e responsabili dei confini delle nostre protesi bio-info-mediate: un orizzonte in cui sia possibile intensificare il legame umano con gli strumenti tecnologici senza dimenticare il

³ Sul filo rosso che unisce il monismo spinozista e il femminismo neomaterialista si veda Balzano 2014.

versante della materialità incarnata, della natura già sempre cultura.

Alla ricerca di possibili modelli alternativi e sostenibili di soggettivazione, Braidotti recupera la portata innovativa del contributo di Donna Haraway, ovvero la sua particolare declinazione del concetto di tecnologia. Per Haraway le nuove tecnologie sono estensioni assolutamente naturali dei nostri corpi, la biologia umana è già artificio culturale e non c'è cesura tra materia e intelletto. Per dimostrare l'insensatezza di una visione dialettica che oppone una materia all'altra – quella del corpo a quella della macchina – invece di leggerne le differenziazioni, Haraway propone una figurazione molto interessante per descrivere le nuove tipologie relazionali conseguenti a tale superamento, una figurazione grazie alla quale, finalmente, il soggetto non è più l'uomo.

2. Divenire cyborg: dalla ragione alla passione

Lo scavalco delle rigide divisioni duali è incarnato dalla Haraway nella figurazione del *cyborg*. Lungi dall'esser metafora, il *cyborg*, da una prospettiva femminista materialista, è una figurazione che esprime i mille volti delle donne altamente tecnologizzate che stiamo diventando, capaci di manovrare qualunque strumento a nostro servizio e piacere. Il divenire *cyborg* delle nuove soggettività nomadi è provato dalla crescente familiarità con cui ci muoviamo attraverso gli spazi aperti dalle nuove biotecnologie e dai nuovi mezzi di informazione/comunicazione, dalle tecniche di riproduzione assistita alla fecondazione in vitro, passando per l'iPad e il navigatore satellitare, fino al lavoro domestico che si svolge grazie alle macchine. La figurazione del *cyborg* è una scommessa, un lancio di dadi, si fonda sulla speranza che le nuove tecnologie non siano foriere solo di controllo, ma anche di liberazione:

Alla fine del Ventesimo secolo, in questo nostro tempo mitico, siamo tutti chimere, ibridi teorizzati e fabbricati di macchina e organismo: in breve siamo tutti dei *cyborg*. Il *cyborg* è la nostra ontologia. Ci dà la nostra politica. Il *cyborg* è un'immagine condensata di fantasia e realtà materiale, i due centri congiunti che insieme strutturano qualsiasi possibilità di trasformazione storica. (Haraway 1995: 40-41)

Assumersi la responsabilità di relazionarsi in prima persona con la scienza – e i suoi effetti in termini soggettivi e di potere – vuol dire per Haraway impegnarsi in una prima, radicale e indispensabile critica alla metafisica antiscientifica, la quale non ha saputo far altro che demonizzare la tecnologia. Il rischio di ricaduta nella metafisica antiscientifica è, infatti, l'incapacità di riconoscere le potenzialità che, in termini di autonomia, ogni singolarità può dispiegare al meglio. Queste potenzialità, come si apprende dal suo Manifesto *cyborg* consistono sinteticamente in: miglioramento del vissuto quotidiano; strumenti per stravolgere le strutture di dominio esistenti; superamento dei dualismi

nei quali ci hanno costrette, come donne, a interpretare il reale; possibilità, per le diverse marginalità sociali, di affermare la pluralità dell'esistente attraverso la pluralità dell'espressione.

Si badi, però, che la posizione della Haraway non è rappresentativa di un sentore comune ai differenti femminismi contemporanei, in quanto quella sulle nuove tecnologie della vita e dell'informazione è una discussione complessa e ancora in corso. Va segnalato che una parte della cultura femminista oggi avversa soprattutto le pratiche di accanimento sul corpo delle donne, in particolare quelle legate alla sessualità, come la riproduzione assistita, in quanto rispecchierebbero la volontà maschile di espropriare l'unico potere vissuto come esclusivamente femminile, quello della maternità, e in quanto condurrebbero alla reificazione della donna stessa. Per le cyberfemministe, invece, la maternità non è essenza ancestrale, qualità che informa la differenza sessuale, piuttosto essa costituisce da sempre un sito di controllo e assoggettamento, un meccanismo di eteronormazione. La stessa differenza sessuale è un processo sempre aperto, un divenire di desideri positivi e negativi, non una ricetta valida universalmente. Il fatto che si possa assumere la biologia come scienza atta ad assegnare un sesso a ognuno è cosa quanto mai discutibile, stabilire quali siano le caratteristiche essenziali del sesso sempre su basi biologiche è, in questa prospettiva, cosa impossibile. Come aveva già acutamente spiegato Simone de Beauvoir (2008: 271) donna non si nasce si diventa: potrebbe darsi che non tutte quelle che diventano donne vogliano anche essere madri. Potrebbe darsi che un omosessuale sia più desideroso di formare una famiglia di una donna eterosessuale, e che oggi le nuove tecnologie della vita si rivelino molto utili per soddisfare il suo desiderio di genitorialità. Alcune tendenze in atto dimostrano già questo processo di "differimento della maternità": la compra-vendita di gameti e di uteri rappresenta un mercato fiorente proprio perché il nostro approccio alla maternità sta completamente cambiando⁴.

A nulla vale, in ogni caso, contrastare nostalgicamente ciò che stiamo già vivendo, dal momento che nel contesto attuale, come sostiene la Braidotti,

la funzione materna e quindi anche la riproduzione dell'essere umano nella sua modalità bioculturale hanno subito due spostamenti significativi: si sono sganciate dal corpo femminile [...] e hanno allo stesso tempo riacquisito lo statuto di natura [...]. Da una parte il femminile materno viene reinserito in un ordine naturale reinventato, dall'altra il materno viene iscritto efficacemente nel mercato tecno-industriale delle modalità alternative di riproduzione. (Braidotti 2008: 62)

Oggi la vita in sé è diventata plusvalore: a partire da fluidi, tessuti e cellule si producono profitto e normazione. La potenza generatrice transspecie dei corpi femminili nutre enormi flussi di capitale. Il lavoro riproduttivo non può più essere descritto nei

⁴ Su questo punto si veda Cooper, Waldby 2015.

termini tradizionali della cura: è uscito dalle case ed entrato nelle cliniche, nei laboratori, negli allevamenti animali industriali. I corpi, umani e non, sono spezzettati e frammentati, costituiscono il materiale organico che nutre mercati legali e illegali. Oociti e cellule staminali fungono da punto di partenza per biotecnologie che rispondono a esigenze molto diverse, come aumentare la produzione di latte di bufala, avere un figlio tramite fecondazione in vitro, creare una crema antirughe di ultima generazione. Non è scontato che a tutti venga in mente di interrogarsi circa la provenienza di un oocita o di una cellula staminale, oggetti totemici che rischiano di cancellare, nelle narrazioni mediatico-scientifiche, gli stessi corpi femminili da cui provengono.

Il nodo fondamentale per divenire oggetto di controllo e valorizzazione non è più la classica appartenenza alla specie umana. Il biocapitale ha il volto postumano delle femmine delle specie: nei mercati globali, oltre che sul *bios*, si specula oggi su *zoe*. Questo nostro presente ci appare così sempre più striato, in nessun luogo vige ancora il principio di non contraddizione. Nonostante ciò le femministe materialiste rimangono in cerca, e in costruzione, di uno spazio intermedio. Sia Braidotti sia Haraway sono, infatti, intente a percorrere una via alternativa rispetto all'esagerato ottimismo neodeterminista dei genetisti, al tecnoutopismo di molti intellettuali organici, all'essenzialismo dialettico delle sinistre storiche:

La risposta femminista è stata più cauta e ambivalente. Ha sottolineato sia l'aspetto liberatorio sia quello di applicazione potenzialmente unilaterale delle nuove tecnologie. Si sostiene l'esigenza di creare nuove figurazioni delle attuali soggettività femminili che siano all'altezza delle complessità e delle contraddizioni del nostro universo tecnologico. (Braidotti 2005: 34)

Le teorie femministe neomaterialiste ci insegnano che per far fronte ai dispositivi di assoggettamento contemporanei, che mai risulteranno affrontabili in una dimensione esistenziale-privata, non serve alcun arcaismo, alcun binomio che corra lungo binari morti del tipo "natura/cultura; umano/animale; macchina/ambiente". Natura e cultura sono un composto, un assemblaggio, nel quale si trovano anche le attuali tecnoscienze, e con il quale urge trovare nuovi equilibri relazionali. A questo scopo la Haraway propone la sua politica dell'affinità, che la Braidotti così spiega:

Haraway auspica un sistema di parentela ridisegnato e radicalizzato da legami realmente affettivi con gli altri non umani. E sostiene che le divisioni binarie soggetto/oggetto, natura/cultura sono collegate alle narrazioni patriarcali, edipiche familiari. Per contrastarle, mette in campo un senso più allargato di comunità, basato sull'empatia, la responsabilità, il riconoscimento. (Braidotti 2008: 70-71)

E in effetti tale politica di affinità e responsabilità si mostra indispensabile se pensiamo all'ambiguità che la stessa figurazione del *cyborg* porta con sé. Proviamo a

chiederci, infatti, che tipo di corpo può avere una *cyborg* e di cosa può essere capace. Notiamo subito che le risposte a questo interrogativo sono almeno quattro: la *cyborg* può avere un corpo-testa di donna altamente tecnologizzata e può essere capace di autosoggettivarsi; può avere un corpo *queer* e tendere all'androgino e può essere capace di singularizzarsi; può avere un corpo ibrido di carne e macchina e può non sempre riuscire a controllarlo; può avere un corpo stanco da troppe ore di lavoro telematico/informatico e facilmente assoggettabile. La Haraway del saggio sopraccitato così si esprime a proposito dell'ambivalenza della sua figurazione:

Da un certo punto di vista, un mondo *cyborg* comporta l'imposizione finale di una griglia di controllo sul pianeta, l'astrazione finale di una Guerra stellare apocalittica di difesa, l'appropriazione finale del corpo delle donne in un'orgia di guerra maschilista. Da un altro punto di vista un mondo *cyborg* potrebbe comportare il vivere realtà sociali e corporee in cui le persone non temono la loro parentela con macchine e animali insieme, né identità parziali e punti di vista contraddittori. (Haraway 1995:46)

Nostro compito è saper operare i dovuti distinguo, non osannare né condannare *in toto*, arte nella quale eccellono le accurate cartografie di Braidotti. Il/la *cyborg* non può essere solo un nome nuovo con cui chiamare il vecchio soggetto, occorre riuscire a pensarlo come una soggettività nomade e molteplice:

Oggi, tra i *cyborg*, includerei tanto il lavoro sottopagato e sfruttato delle donne e dei bambini nelle fabbriche offshore, quanto i corpi eleganti e superaddestrati dei militari che pilotano i cacciabombardieri [...]. Il *cyborg* è tuttavia anche un autorevole mito di resistenza a ciò che Haraway chiama informatica del dominio. (Braidotti 2003: 28)

Questo ultimo punto non è affatto da sottovalutare, perché per Haraway solo grazie alla lotta politica si dispiega la piena possibilità di autodeterminazione che pertiene a ogni singolarità, ma soprattutto perché per lei l'autonarrazione delle soggettività è il primo passo per la creazione di un nuovo immaginario politico, mezzo con il quale rinegoziare i confini dell'alterità per ripensare le/gli altre/i tecnologiche/i, ma anche le/gli altre/i sessualizzate/i, razzializzate/i, naturalizzate/i, in una nuova prospettiva etica:

C'è un'altra strada che scommette sull'autonomia maschile, non passa attraverso la Donna, il Primitivo, lo Zero, La fase dello Specchio e il suo immaginario. Passa attraverso le donne e altri *cyborg* contemporanei, illegittimi, non nati di donna [...]. Questi *cyborg* sono coloro che rifiutano di scomparire al momento opportuno, senza curarsi del cronista occidentale che annuncia la triste scomparsa di un altro primitivo, di un altro gruppo organico annientato dalla tecnologia occidentale, dalla

scrittura. Questi *cyborg* della vita reale stanno riscrivendo attivamente i testi dei loro corpi e della società. In questo gioco di lettura, la posta in gioco è la sopravvivenza. (Haraway 1995: 78)

Secondo Haraway è quindi cresciuta la consapevolezza che è possibile *detournare* le nuove tecnologie della vita e della comunicazione, che il loro uso può addirittura essere potenziante. Demonizzare il presente, o rimpiangere il passato, non ci aiuta nella creazione di forme di vita e pratiche tecno-scientifiche differenti. Seguendo la sua politica dell'affinità potrebbe risultare più efficace misurarsi con obiettivi di volta in volta determinati, con pratiche e discorsi legati ai diversi contesti territoriali, tentando al contempo di tessere reti in cui ibridare in percorsi comuni le esperienze soggettive. Ci sono molti modi per mantenersi sul versante della positività, senza per questo cadere nelle trappole dell'umanesimo occidentale, della fede nel progresso teleologicamente orientato. Rosi Braidotti tratteggia il *bright side* dell'attualità nel suo ultimo libro, *Il postumano* (2014), bussola fondamentale per scorgere nel presente delle vie di fuga, per rimettere al centro dei discorsi etico-politici la potenza immaginativa e affettiva di cui siamo capaci. Il postumano risponde all'urgenza di saperi incarnati e nomadi, ibridi e critici in grado di supportare i processi di divenire non eteronormati, non umani, non dominanti, non elitari: «Se il potere è complesso, diffuso e produttivo, così deve essere la nostra resistenza a esso» (Braidotti 2014, 35).

La filosofia di Braidotti è distante anni luce dall'ottimismo della ragione, oltre la limitata visione dell'umanesimo eurocentrico, ella ci spiega che esiste un umanesimo orientale, che il moltiplicarsi degli studi femministi, postcoloniali, ambientalisti rappresenta un'opportunità per agire dal di dentro la crisi delle scienze umane, per superare il sistema gerarchico di privilegi ed esclusione che per secoli hanno sorretto. Il suo è ottimismo della passione, passione per *zoe*, ovvero amore per la potenza generatrice della vita in sé, che è oltremodo comune e transpecie. Passione per la differenza, che, come il limite, non si declina solo al negativo. Il limite, nella pratica politica femminista della collocazione, è il divenire soglia delle linee di confine: la soggettività è porosa e non finisce dentro l'io, nelle sue multiple concatenazioni impara il rispetto per ciò che non è.

In questo senso Braidotti ci invita a leggere i limiti: le controsoggettività sono entità ecologiche che sanno che la vita non coincide con la loro coscienza e ne fanno un punto centrale della propria prassi trasformativa. Le forze vitali eterogenee e incarnate sono proprio ciò che sfugge ai dispositivi disciplinari e ciò che biopotere e informatica del dominio si propongono di controllare. La nostra possibilità di riuscire poggia sull'assunto che *zoe* è la vita colta nel suo stesso divenire, negli spazi di mezzo, è interconnessione tra sé e altri, inclusi gli altri della terra:

è di cruciale importanza cogliere l'interconnessione tra l'effetto serra, la condizione delle donne, il razzismo e la xenofobia e il consumismo frenetico. Non dobbiamo

limitarci ad alcuna delle porzioni frammentate di queste realtà, ma piuttosto tracciare interconnessioni trasversali tra di esse. Il soggetto è un piano di consistenza che include territori esistenziali territorializzati e universi incorporati deterritorializzati. (Braidotti 2008: 48)

E questa prospettiva pare funzionare, a patto di non fare confusione. Non facciamo la carità quando diciamo che l'acqua, la terra, le donne e le tartarughe hanno dei diritti. Facciamo giustizia. Occorre farla finita con l'appropriazione indebita da parte dell'“uno” a svantaggio delle differenze, molteplici e incarnate. È tempo di *no profit* e diritti collettivi, è tempo di dotare le soggettività postmoderne di un'etica nomade che le renda capaci di stima e cura per le diversità biologiche e culturali, di amore capace di preservare e migliorare i beni comuni.

Il mondo naturale e il mondo macchinico avranno pure delle loro verità, anche se non le esprimono nel linguaggio proprio dell'uomo, e una di queste è che noi non siamo solo esseri umani, ma la vita tutta, disseminata ovunque vi sia potenza generatrice.

BIBLIOGRAFIA

- De Beauvoir, S. (2008). *Il secondo sesso*. Milano: Il Saggiatore.
- Balzano, A. (2014). *Soggettività autonome. Corpi e Potenza da Spinoza al neofemminismo*. Saarsbruchen: Edizioni Accademiche Italiane.
- Braidotti, R. (1991). *Patterns of Dissonance*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, R. (1995). *Soggetto nomade, femminismo e crisi della modernità*. Roma: Donzelli Editore.
- Braidotti, R. (2002). *Nuovi soggetti nomadi. Transizioni e identità postnazionaliste*. Roma: Luca Sossella Editore.
- Braidotti, R. (2003). *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*. Milano: Feltrinelli.
- Braidotti, R. (2005). *Madri, mostri e macchine*. Roma: Manifestolibri.
- Braidotti, R. (2008). *Trasposizioni. Sull'etica nomade*. Roma: Luca Sossella Editore.
- Braidotti, R. (2014). *Il postumano. La vita oltre il sé, oltre la specie, oltre la morte*. Roma: DeriveApprodi.
- Cooper, M. (2013). *La vita come plusvalore. Biotecnologie e capitale al tempo del neoliberalismo*. Verona: Ombrecorte.
- Cooper, M., Waldby C. (2015). *Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera*. Roma: DeriveApprodi.
- Deleuze, G. (2007). *Cosa può un corpo?*. Verona: Ombrecorte.
- Deleuze, G., Guattari F. (1975). *L'Anti-Edipo*. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G., Guattari F. (1996). *Che cos'è la filosofia?*. Torino: Einaudi.

- Deleuze, G., Guattari F. (2004). *Macchine Desideranti*. Verona: OmbreCorte.
- Deleuze, G., Guattari F. (2006). *Mille piani*. Roma: Castelvecchi.
- Guattari, F. (1978). *La rivoluzione molecolare*. Torino: Einaudi.
- Guattari, F. (1997). *Piano sul pianeta. Capitale mondiale integrato e globalizzazione*. Verona: OmbreCorte.
- Foucault, M. (1994). *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*. Milano: Mimesis.
- Foucault, M. (1978). *Storia della sessualità I. La volontà di sapere*. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, M. (2005). *Nascita della biopolitica*. Milano: Feltrinelli.
- Haraway, D. (1995). *Manifesto Cyborg, Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. Milano: Feltrinelli.
- Haraway, D. (2000). *Testimone_modesta@FemaleMan_incontra_OncoTopo. Femminismo e tecnoscienza*. Milano: Feltrinelli.
- Haraway, D. (2008). *When Species meet*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.