

ET

Collana diretta da
Franco Berardi Bifo

6

©2002 Luca Sossella editore
Via Morgagni 32
00161 Roma
l.sossella@mediaevo.com
www.mediaevo.com

Finito di stampare nel mese di febbraio 2002
da Graffiti srl, Roma

concept: Lev laboratorio di comunicazione
progetto grafico: Francesca Pavese

ROSI BRAIDOTTI

Nuovi soggetti nomadi

a cura di

ANNA MARIA CRISPINO

ISBN 88-87995-31-1

 luca
sossella
editore

Indice

- 7 Introduzione
 - 1. *A proposito del nomadismo*
 - 2. *La nomade come poliglotta*
 - 3. *Estetica nomade*
 - 4. *Né immigrata né esule*
 - 5. *Tracciati di pensiero nomade*
 - 6. *Punti di fuga*

- 67 Sul soggetto femminile femminista, ovvero: da “lei-sé” a “lei-altra”
 - 1. *Un approccio a Lispector*
 - 2. *Femminismo e modernità*
 - 3. *Un'altra immagine di pensiero*
 - 4. *Incarnazione e differenza*
 - 5. *Verso un universale sessuato*

- 91 La differenza che abbiamo attraversato
 - 1. *Una categoria pericolosa?*
 - 2. *La teoria femminista degli anni Novanta*
 - 3. *Uno schema di lavoro*
 - 4. *Per il nomadismo*

- 129 Invidia
 - 1. *Degli uomini nel femminismo*
 - 2. *Costrizioni nel contesto*
 - 3. *Tre ghinee, quattro penny e altre occasioni*

- 145 Organi senza corpo
 - 1. *Il discorso del bio-potere*
 - 2. *Il mio organo, la mia protesi, me stessa/o*
 - 3. *Quale corpo?*
 - 4. *Il corpo come superficie visiva*
 - 5. *Ex sesso*
 - 6. *Tutti gli organi sono uguali, ma alcuni sono più uguali degli altri*

- 165 Genere, identità e multiculturalismo in Europa
 - 1. *La questione dell'identità in una prospettiva europea*
 - 2. *La dimensione storica*
 - 3. *La questione ebraica*

4. *L'Unione europea come risposta alla globalizzazione e alle sue sfide*
5. *Per una identità europea postnazionalista*
6. *Sull'immaginario sociale*
7. *La rilevanza della "gender theory"*
8. *La politica della collocazione*
9. *Epistemologia femminista*
10. *Prima parziale conclusione*
11. *La rilevanza della questione europea in/come filosofia*
12. *L'importanza dell'approccio poststrutturalista*
13. *Proposta di un modello*
14. *L'Unione europea: ricollocare l'essere bianchi e farci i conti*
15. *Conclusioni*

Introduzione

1. *A proposito del nomadismo*

Nel momento storico detto della postmodernità e della globalizzazione, oltre che del movimento anti-global, analisi teoriche e figurazioni ispirate al nomadismo, che fino a dieci anni fa potevano apparire blasfeme, sono entrate a far parte della nostra quotidianità. La velocità delle mutazioni in corso è tale che anche la mobilità non è più quella di una volta: non siamo più nella fase della fuga in avanti, ma in quella delle accelerazioni simultanee che generano linee di fuga in multiple direzioni.

In contrasto con l'uso più diffuso e generico che se ne fa comunemente, intendo qui utilizzare la nozione di "postmodernità" in un'accezione specifica per indicare un momento storico ben preciso. Una serie di profonde trasformazioni del sistema produttivo stanno modificando anche le strutture sociali e simboliche tradizionali. La crescente contrazione dell'apparato industriale a favore di un terziario ad alto contenuto di informatica implica una redistribuzione globale del lavoro. Gran parte della produzione viene dirottata verso il resto del

mondo, in particolare verso i paesi meno avanzati o in via di sviluppo dove il lavoro è sottopagato e off-shore. Questo spostamento comporta un declino delle tradizionali strutture socio-simboliche che fanno perno sullo Stato, la famiglia e l'autorità maschile. Come rilevano Inderpal Grewal e Caren Kaplan,¹ la postmodernità corrisponde a un nuovo modo di organizzare l'accumulazione capitalistica in termini di mobilità dei capitali a livello transnazionale. Assumendo come un dato questa tendenza storica verso la mobilità transnazionale, ritengo importante riconsiderare le mie posizioni e pratiche all'interno di questo orizzonte dalle linee sfuggenti.

Non c'è dubbio che il grande nomade d'oggi sia il capitale. In quel poco che resta di discorso critico nella sinistra storica questo punto almeno è appurato: all'epoca della postmodernità il capitalismo avanzato funziona in un sistema di mobilità dei prodotti e delle merci. Questa cosiddetta 'flessibilità' del mercato riguarda unicamente i beni di consumo: gli esseri umani invece sono assai più limitati e controllati nelle loro forme di mobilità. Un fattore essenziale per spiegare l'egemonia del regime della flessibilità e anche dei tentativi volti a imporle dei limiti è rappresentato dalla tecnologia. Le nuove tecnologie della comunicazione sono particolarmente rilevanti in quanto introducono la mobilità, nel senso di velocità e simultaneità, nel cuore stesso della soggettività e dei suoi impieghi quotidiani. I termini chiave per una critica politica delle nuove tecnologie si riassumono in "accesso" e "partecipazione" su scala mondiale. La consapevolezza che la collocazione geopolitica, l'appartenenza di genere, etnica, di classe e di età stabiliscono criteri ferrei di esclusione dalle nuove tecnologie mi spinge a credere che questa forma di mobilità sia quindi relativamente limitata e contenuta entro parametri che rischiano di far sfiorire le promesse euforiche di cyberdemocrazia e di variegati cyberfemminismi.

Resta il fatto che l'economia fluida degli scambi attuali ci impedisce di continuare a pensare all'interno di schemi binari. La cultura postindustriale, fondata sulle forme selezionate di nomadismo – flessibilità e circolazione libera delle merci e non degli individui –, è un

sistema che si nutre di differenze e le fa proliferare ai fini della sua stessa logica. Il nuovo sistema policentrico di produzione e circolazione dei beni di consumo determina una crescita esponenziale delle differenze in quanto marchi, fonti di scambio e di profitto. Dalla musica alle mode culinarie, il regime della globalizzazione ha fatto delle differenze un bene di consumo quotidiano. È quindi della massima importanza per me, come per altri/e filosofi/e detti/e "della differenza" prendere le distanze da questa logica di consumo delle differenze come marchi di fabbrica. Il nomadismo a cui penso è risolutamente schierato dalla parte del no profit: vuole trasportare i flussi nomadici, la libera circolazione nel cuore stesso della soggettività, rendendola multipla e non unitaria; vorrei inoltre farne un regime etico, che scavalchi i principi d'individuazione morale, oltre che la politica nel senso stretto del termine. Per raggiungere questo fine, ritengo necessaria un'opera di analisi cartografica dei modi di funzionamento della cultura contemporanea. Avverto l'urgenza di codificare figurazioni alternative, di imparare a riflettere sul soggetto in maniera diversa, di inventare nuove strutture di pensiero, nuove immagini e nuovi modi di pensare. Questo significa però superare la strettoia rappresentata dall'impalcatura concettuale del dualismo e le abitudini mentali perversamente monologiche del fallologocentrismo.

Questa raccolta di saggi intende delineare ed evocare quindi un'immagine della soggettività contemporanea modellata sul registro femminile-femminista contrassegnato dal nomadismo. Una prospettiva ancorata a un modo di pensare figurativo, a tratti autobiografico, che potrebbe dare a chi legge l'impressione di uno *stream of consciousness* epistemologico. Intendo esaminare le diverse accezioni del concetto di "soggetto nomade" in quanto rappresentazione teorica più rispondente alla soggettività contemporanea. Il termine figurazione fa riferimento a un pensiero inteso a evocare o esprimere modi di definizione del soggetto divergenti rispetto alla visione fallologocentrica. Intendo quindi per figurazione l'elaborazione politica di una soggettività alternativa che sia all'altezza della complessità della nostra

epoca storica. Il mio soggetto nomade implica quindi anche una presa di distanza critica dalle forme diffuse della mobilità a fini commerciali, intesa come l'economia politica del capitalismo avanzato.

Ritengo sia compito del femminismo – come anche di altre aree del pensiero critico – farsi carico della complessità di questa doppia sfida. Nel suo libro sull'essere neri in epoca postmoderna, la scrittrice e poetessa nera bell hooks per definire questo tipo di coscienza usa il termine *yearning*, cioè una sorta di passione politica che esprime un fortissimo desiderio di resistenza e di trasformazione. È una forma di sensibilità emotiva e politica che non ha confini di razza, classe, genere o orientamento sessuale e che secondo bell hooks potrebbe “rendere il terreno fertile per la costruzione di legami empatici tali da favorire il riconoscimento del reciproco impegno e potrebbe servire da elemento di base per la costruzione di un senso di solidarietà e di unione”.²

In questo senso, la qualità “nomade” della coscienza si pone come imperativo epistemologico e politico per coloro che, alla fine di questo millennio, portano avanti una riflessione critica all'interno della logica schizofrenica del capitalismo tecnologicamente avanzato, ma anche in opposizione alle modalità di potere e di esclusione che esso comporta.

Cercherò quindi di ridefinire una teoria materialista – che abbia caratteri mobili e transnazionali – della soggettività femminista impegnata a operare entro i parametri della postmodernità. Senza romanticismi e senza alcun sentimento nostalgico verso un passato ritenuto in qualche modo migliore. Come ho già osservato in *Dissonanze*, il femminismo contemporaneo si trova di fronte a una contraddizione storica: proprio quelle condizioni che sono ritenute dai soggetti dominanti fattori di una “crisi” dei valori rappresentano non solo per il femminismo, ma anche per altre culture minoritarie, l'apertura di un campo di nuove possibilità.

Certo, il contesto di “crisi” non è dei più semplici. Pensatori di chiare convinzioni “sovversive” come Foucault, Irigaray, Deleuze hanno, in questi tempi disordinati, assai poche possibilità di far passare il loro programma filosofico e le loro priorità teoriche. Il loro

peculiare stile filosofico, le questioni radicali che pongono, il loro impegno verso un mutamento e una trasformazione, non solo della vita quotidiana, ma anche del loro insegnamento di storia della filosofia sono stati spazzati via dall'ondata di neoconservatorismo dilagante un po' dovunque. Il loro pensiero è parte integrante di quella intellettualità di una sinistra che si sente sconfitta storicamente in nome di non si sa bene quale variante del neopositivismo tecnocratico o neoliberalismo conservatore cui oggi ci troviamo di fronte. Questo significa anche che, laddove il pensiero post-strutturalista continuerà a essere praticato, si tratterà di spazi non-filosofici o extra-filosofici.³ Credo che il femminismo sia uno dei luoghi in cui poter portare avanti la sostanza del dibattito poststrutturalista: è una delle vie di fuga per idee che altrimenti si sarebbero già estinte. Spazi di pensiero critico fra cui il poststrutturalismo potranno sopravvivere scegliendo la rotta nomade del femminismo; ma lo sapranno fare?

Mors tua vita mea. A seconda della posizione in cui ci si trova, le medesime condizioni storiche possono essere percepite come positive o negative. Il che non implica alcun relativismo, ma segnala invece l'importanza della politica della collocazione, o del posizionamento, al quale ritornerò in seguito.

Il punto in questione è quindi: dove trova fondamento la posizione che si situa all'interno dell'economia politica del nomadismo come resistenza critica e necessaria del sistema attuale? Da dove può trarre forza una nuova creatività teorica e politica? Da dove viene “il nuovo”? Da quali modelli possiamo partire per elaborare nuovi schemi? Dobbiamo pensare che il modello di razionalità scientifica sia del tutto inadeguato oppure è ancora passibile di utilizzazione? E se il modello della creatività artistica fosse più ricco di suggerimenti?

Sulla scorta di alcune intuizioni della generazione poststrutturalista vorrei rispondere a queste domande sottolineando in primo luogo i limiti dell'approccio razionale o scientifico nel senso classico del termine e spostando l'ottica del discorso su altre modalità di rappresentazione. Credo sia necessario fare un salto di qualità nella prefigurazione del soggetto poli-

tico e sono convinta della forza e dell'efficacia delle proposte di alcune teoriche femministe, anche molto diverse tra loro, come Luce Irigaray e Donna Haraway.⁴ La prima mette in risalto immagini tratte dalla morfologia e dalla sessualità femminile: le labbra, per esempio, segno di segretezza che tuttavia non diventa mai chiusura. La seconda, invece, propone la figurazione del cyborg,⁵ cioè di un immaginario ad alta tecnologia dove i circuiti elettronici rinviano a nuovi modelli di interconnessione e di affinità. Entrambe comunque si sono assunte il compito di ribaltare radicalmente l'idea e le rappresentazioni convenzionali della soggettività umana e soprattutto di quella femminile. Entrambe si affidano a delle figurazioni alternative che ci consentono di uscire dai vecchi schemi di pensiero.⁶

Rappresentazioni di questo tipo danno l'idea di come le teoriche femministe stiano in vario modo tentando di approfondire differenti forme di soggettività femminile e non solo. Ci dicono inoltre quanto sia arduo il confronto con il linguaggio necessario per produrre rappresentazioni che abbiano valore affermativo. La rosa di termini usata per descrivere questa nuova soggettività femminista parla da sé: Hélène Cixous potenzia il riso della Medusa;⁷ per Monique Wittig⁸ la parola chiave è "lesbica", cui fa eco la "politica parodica della mascherata" di Judith Butler.⁹ Altre, facendo riferimento a Nancy Miller,¹⁰ preferiscono parlare del processo del "divenire donne", intendendo così i soggetti femminili-femministi come artefici di una storia "altra". Teresa de Lauretis parla di soggetto "eccentrico",¹¹ mentre in altre definizioni alternative il soggetto femminile è la "compagna di pendolarismo" occasionale¹² o "l'altra inappropriata"¹³ o ancora un soggetto "postcoloniale".¹⁴ Quest'ultimo termine rientra in un'analisi del genere in rapporto ad altre tematiche geopolitiche che suggeriscono legami del femminismo a livello transnazionale.

Molte di queste ridefinizioni della soggettività assumono come punto di partenza un nuovo tipo di materialismo incentrato sulla materialità del corpo e mettono in rilievo la struttura incarnata e perciò sessualmente differenziata del soggetto di enunciazione. Ripensare allora il rapporto tra corpo e soggettività diventa il primo

gradino del progetto epistemologico del nomadismo. Il corpo, l'incarnazione del soggetto non sono espressioni che vanno intese come categorie biologiche o sociologiche. Indicano piuttosto il punto di coincidenza tra fisico, simbolico e sociologico. In altre parole, l'accento posto dal femminismo sul corpo si accompagna a un radicale rifiuto di ogni essenzialismo. Nell'ambito della teoria femminista si parla "in quanto" donna anche se il soggetto di enunciazione "donna" non è un'essenza monolitica definita una volta per tutte ma, piuttosto, il luogo di un insieme di esperienze molteplici, complesse e potenzialmente contraddittorie, un luogo definito dalla sovrapposizione di variabili come la classe sociale, la razza, l'età, lo stile di vita, le preferenze sessuali e così via. Si parla in quanto donna per potenziare la soggettività delle donne, attivare mutamenti socio-simbolici nella loro condizione. Si tratta, dunque, di una posizione radicalmente anti-essenzialista. Il che implica anche cambiamenti nel campo del sociale in senso lato: l'orizzonte delle lotte femministe non si racchiude sulle donne, ma al contrario si apre sul mondo esterno a partire dalla presa di coscienza delle donne come soggetti nomadi, di transizione. Quindi, quante più figurazioni alternative della soggettività politica si creano in questa fase delle pratiche femministe, tanto meglio avremo operato.

La figurazione che propongo del soggetto in generale, ma soprattutto del soggetto femminista – e di una sua interpretazione situata, postmoderna, culturalmente differenziata – è il/la nomade. Questo soggetto si può definire anche postmoderno/industriale/coloniale a seconda del proprio luogo di enunciazione. In quanto la classe sociale, razza, appartenenza etnica, genere, età e altri tratti specifici sono gli assi di differenziazione che, intersecandosi e interagendo, costituiscono la soggettività, la nozione di nomade si riferisce alla simultanea presenza di alcuni o molti di questi tratti nello stesso soggetto. Il che rispecchia le complesse interazioni dei vari livelli della soggettività. Parlare in quanto femminista significa tuttavia dare priorità a questioni relative al genere, o meglio, alla differenza sessuale nel riconoscimento delle differenze tra donne.

Il soggetto nomade è un mito, un'invenzione politica che mi permette di riflettere a fondo spaziando attraverso le categorie e i livelli di esperienza dominanti: di rendere indefiniti i confini senza bruciare i ponti. La mia scelta parte implicitamente dalla consapevolezza della forza e dell'importanza dell'immaginazione, della creazione di miti come via d'uscita dalla stasi politica e intellettuale che segna la fase che stiamo vivendo. Le narrazioni politiche possono essere, qui e ora, più efficaci di qualsiasi sistema teorico. Scegliere una figura iconoclasta come il soggetto nomade significa quindi andare contro la natura più radicata e convenzionale del pensiero teorico, soprattutto di quello filosofico. Questa figurazione esprime il mio desiderio di esplorare e legittimare l'agire politico quando il declino delle, un tempo solide, identità di derivazione metafisica è ormai un dato storico acquisito. Qui entra in gioco anche il problema di come sia possibile riconciliare la parzialità e la discontinuità con l'elaborazione di nuove forme di interazione e di inediti progetti politici collettivi. Tornerò in seguito su questo punto.

14

Certo, l'immagine del soggetto nomade discende dalla concreta esperienza di popoli e culture propriamente nomadi. Tuttavia il nomadismo a cui mi riferisco ha a che fare con quel tipo di coscienza critica che si sottrae, non aderisce a formule del pensiero e del comportamento socialmente codificate. Non tutti i nomadi viaggiano per il mondo. Alcuni dei viaggi più straordinari si possono fare senza spostarsi fisicamente dal proprio habitat. Lo stato nomade, più che dall'atto del viaggiare, è definito da una presa di coscienza che sostiene il desiderio del ribaltamento delle convenzioni date: è una passione politica per la trasformazione o il cambiamento radicale. Concordo pienamente con Lidia Campagnano¹⁵ che bisogna stare attenti alle metafore e al sostrato di nostalgia che a volte le sostanzia. Vale la pena di sottolineare che lo statuto di nomade non ha di per sé nulla di vantaggioso, o di nobile, o di moralmente e intellettualmente superiore; d'altra parte il nomadismo in genere è la condizione storica dei senza patria, di quelli per cui l'orizzonte di appartenenza storica è

andato in frantumi o è stato fatto saltare in aria. Come nel caso dei *pariah* di Hannah Arendt, questi nomadi non hanno neanche il diritto di avere dei diritti.

È proprio perché condivido questa visione, che ritengo essenziale chiarire un punto che mi pare essenziale: la mia scelta di figurazioni non ha nulla a che fare con le metafore e la consunzione cannibalistica che esse comportano di esperienze o di esistenze altrui. La figurazione non è metafora, ma piuttosto uno strumento cartografico, di navigazione nelle acque tempestose di un presente il cui orizzonte non è più romanticamente velato e incerto, ma brutalmente e chiaramente in frantumi.

Una figurazione è una cartografia, cioè una mappatura politica dell'attualità. Nel mio schema di lavoro intreccio un legame impuro, e quindi utilissimo, fra la filosofia poststrutturalista, che dei diagrammi del presente ha fatto un punto cardinale, e il metodo femminista della politica del posizionamento o della collocazione. Rendere conto del proprio collocamento nella realtà è il punto di partenza per il lavoro cartografico e di figurazione, che è una variante della pratica dell'auto-coscienza, elevata a modello epistemologico. Una figurazione è un diagramma dei rapporti di potere, nel senso positivo come negativo del termine (*potestas* e *potentia*), e quindi non è semplice metafora. Essere posizionati come nomadi, o come immigrati, o come esuli, o come clandestini, o senza patria, o rifugiati, o vittime degli stupri in guerra, non sono semplici metafore. Non avere alcun passaporto o averne due o magari tre non sono affatto situazioni equivalenti: sono mappature precise del proprio collocamento nel mondo. È la storia stessa, tatuata sul proprio corpo: alcuni ne vengono nobilitati o "empowered", ma la maggior parte subiscono invece queste condizioni come forme di sofferenza e privazione. Non c'è posto per sfumature metaforiche in un orizzonte interrotto o spaccato, c'è solo la necessità di eseguire una mappatura adeguata alle condizioni che stiamo attraversando. Occorrono quindi le cartografie dei rapporti sociali e simbolici che inquadrano e contengono il posizionamento di questi soggetti-in-divenire che si muovono nell'orizzonte sconnesso della postmodernità.

15

Una cartografia adeguata serve a inventare una nuova

segnaletica e quindi a produrre strategie di resistenza che siano all'altezza della complessità della nostra epoca. Nel mio pensiero filosofico il nomadismo serve come perno e asse portante per una critica di fondo del soggetto unitario, delle identità fisse e dell'economia politica delle differenze binarie che esso paradossalmente comporta. La figurazione del soggetto nomade è in aperta polemica col soggetto stanziale, fisso, umanistico che gestisce da signore e padrone il capitale fallogocentrico sia a livello sociale che simbolico. È una forma di resistenza attivata al e dal centro di questo universo simbolico, che essa punta a scardinare.

Riprendendo l'immagine della deterritorializzazione e del viaggio nomade di Deleuze, Caren Kaplan mette in evidenza il rischio che queste nozioni poststrutturaliste si trasformino in altrettante idee nostalgiche o romantiche.¹⁶ Lo schema interpretativo di Deleuze mi sembra invece sufficientemente lucido, materialista ed empirico da resistere a queste tentazioni. Si tratta di una riflessione che dissolve completamente l'idea di un centro e quindi ogni concezione di luogo originario, di identità autentica o di giusta via per raggiungerla. Inoltre, mi pare che Deleuze e Guattari ci mettano in guardia contro un rischio connaturato ai sistemi postmoderni. Frammentari e privi di unitarietà come sono, essi potrebbero riprodurre rapporti di potere globale su scala ridotta, creando così ciò che i due autori definiscono un "microfascismo", formazioni di potere più piccole, più localizzate, ma non meno pericolose. In tal senso si può parlare, facendo riferimento a Grewal e Kaplan, anche di una riproduzione a livello mondiale di "egemonie sparse". Deleuze e Guattari propongono in sostanza forme di resistenza a questo tipo di potere, puntando sul bisogno di una distanza, qualitativamente significativa, dai centri egemonici, quale che ne siano le proporzioni e per quanto "locali" o circoscritti possano essere.

Ci sono casi in cui questa modalità rappresentativa funziona in base a ciò che altrove ho definito "la filosofia del 'come se'". È "come se" certe esperienze rimandassero o ne evocassero altre. La possibilità di passare da un insieme di esperienze a un altro rappresenta una qualità di

interconnessione che ritengo molto apprezzabile. Tracciare una rete di connessioni non è necessariamente un atto di appropriazione. Al contrario: segna delle transizioni tra condizioni o esperienze. Le linee di fuga e l'idea di divenire di cui parla Deleuze sono in quest'ambito molto suggestive.¹⁷ Il divenire nomade non è riproduzione e neppure mera imitazione, ma piuttosto prossimità empatica, intensa interconnessione. Alcune condizioni o esperienze possono fondersi anche solo perché hanno in comune certe caratteristiche: le passioni politiche condivise sono una questione di affinità, non solo di certezze o di dogma.

Gli spostamenti nomadici segnano quindi un divenire creativo. Sono una metafora performativa che consente incontri altrimenti improbabili e mette a disposizione insospettite fonti di interazione tra soggetti, cioè tra diverse forme di esperienza e di conoscenza. La pratica del "come se", con le sue ripetizioni ritualizzate, rischia però di fossilizzarsi nel gioco di un linguaggio solipsistico e in ossessioni autoreferenziali prive di altri termini di riferimento. Per evitare questo rischio, nel delineare lo stato nomadico, oltre che aprire il mio pensiero sull'esterno in una lettura ampia del contesto postindustriale, ho fatto anche riferimento alle mie esperienze personali cercando di incarnarlo e di situarlo nel modo più concreto possibile. Il tono autobiografico che trasparirà da queste pagine, come da altre scritte in precedenza, è il mio modo per legittimare le "performance" nomadiche messe in scena in questo testo. Se si tratta di una metafora, essa è capace di dislocare e condensare intere parti della mia vita. È una mappa retrospettiva dei luoghi in cui sono stata. Voglio narrare la genealogia che incarno, ma senza lasciarmi andare al sentimentalismo o tentare di impersonare l'esotico, "l'altro". Voglio rivisitare alcune situazioni e renderne conto nello spazio interattivo e nomadico per definizione che è quello della scrittura. Secondo Caren Kaplan, questo tipo di posizionamento è "un terreno immaginario, una riterritorializzazione passata per varie fasi di deterritorializzazione per giungere a enunciare un'efficace teoria del luogo di enunciazione basata sul contingente, sulla storia e sul

mutamento”.¹⁸ La pratica del “come se” è una tecnica di ri-collocazione strategica che ci consente di salvare dal passato ciò che ci occorre per tracciare percorsi di mutamento della nostra vita, qui e ora. È una mappa tracciata a memoria, cioè retrospettivamente e da lontano.

La pratica del “come se” può anche essere vista come modalità di personificazione, cioè come una rappresentazione feticistica che consiste nel riconoscere e contemporaneamente negare certi attributi o esperienze. Una formula tipica è la seguente: “Io so che non è vero, ma facciamo come se lo fosse...”. Nel pensiero postmoderno maschile più diffuso, la maggior parte dei discorsi sulla differenza sessuale e sulla presunta raggiunta uguaglianza, sembra essere segnata da questo modo di disconoscimento feticistico.¹⁹ Dal mio punto di vista femminista preferisco considerare “la filosofia del ‘come se’” non come disconoscimento bensì come una doppia negazione che assume valenza positiva. Il che mi permette di arrivare all’affermazione dell’esistenza di confini fluidi, come pratica degli intervalli, delle interfacce e degli interstizi. La ripetizione, parodica di per sé, o personificazione, che accompagna la pratica del “come se” non può, in altri termini, essere fine a sé stessa. Assumere pose in successione, mascherarsi, non ha automaticamente effetti eversivi.

Ciò che trovo efficace nella pratica del “come se” è proprio la sua forza di apertura, mediante ripetizioni successive e strategie mimetiche, di spazi in cui si possono generare forme alternative dell’agire. La parodia può allora essere politicamente efficace, a patto però che sia sostenuta da una coscienza critica che intende produrre trasformazioni e mutamenti. Tuttavia, nel momento in cui si pone la coscienza critica come precondizione, ci si ritrova anche a dover affrontare le questioni legate alla ripetizione, alla differenza e al sovvertimento dei codici dominanti che richiedono schemi esplicativi più complessi. In questo contesto la strategia della “mimesi” di Luce Irigaray è un tipo di ripetizione che consente di agire politicamente perché chiama in causa contemporaneamente questioni di identità, di identificazione e di soggettività politica.

La performance artistica messa in scena dalla fondatrice del movimento delle cyber-artiste – Laurie Anderson – è un altro grande esempio di stile nomadico-parodico di grande efficacia secondo la modalità del “come se”: nell’universo concettuale di Laurie Anderson le situazioni, i personaggi sono sempre reversibili. Il flusso costante dell’esperienza dà modo a Laurie Anderson di creare un continuum altamente tecnologico tra diversi livelli di esperienza. Inoltre questo esalta il suo straordinario talento di evocare paradossi, non ultimo quello che la complessità nasca da un approccio minimalista. Nella sua arguta pratica del “come se” Laurie Anderson ha perfezionato l’arte della reversibilità: eventi, ma anche affermazioni, possono precipitare l’uno nell’altro e uscirne completamente capovolti. Lei dice spesso: “Non è la pallottola che ti uccide, ma il foro”, il che significa che i confini tra dentro e fuori, così come la catena temporale in cui si è colpiti dalla pallottola e poi si muore, non costituiscono una sequenza a senso unico. Il loro significato non può quindi essere univoco.²⁰

Per analogia si può dire che nella politica della parodia – come pratica politica del “come se”, ciò che risulta determinante non è tanto la personificazione o performance mimetica, o la ripetizione di atteggiamenti dominanti, ma piuttosto la capacità di aprire degli spazi intermedi in cui esplorare nuove forme di soggettività politica. Per dirla altrimenti, non è la parodia in sé quella che potrà sconfiggere l’atteggiamento fallogocentrico ma piuttosto il vuoto di potere che una politica della parodia sarà in grado di provocare. Come immagine performativa, il soggetto nomade mi dà modo di intrecciare vari livelli della mia esperienza. In questa immagine confluiscono alcuni aspetti biografici e al contempo vi trova espressione la mia personale preferenza concettuale per una visione non unitaria della soggettività e quindi una critica del concetto stesso d’identità. In definitiva essa mi consente di mettere in rapporto la mia politica femminista con una serie di altre importanti questioni e scelte di collocazione sul piano sia politico che teorico.

Questo approccio figurativo al nomadismo mi permette di giocare sulla qualità associativa dello stato nomade

sfruttando tutta la sua ricchezza metaforica. Procederò sondando alcune risonanze cognitive ed emotive dell'immagine del/della nomade. Cavalcherò questa figurazione, per così dire, verso un orizzonte non sempre prevedibile. Lungo la strada e nel corso delle tante variazioni sul tema del/della nomade che intendo illustrare, metterò in luce fino a che punto lo stato di nomade sia potenzialmente in grado di rinominare categorie dando loro valenza positiva, di aprire nuove possibilità di vita e di pensiero, per le donne soprattutto – ma non solo – e ancora di più per le femministe.

Penso che in quest'epoca di vere accelerazioni e di falsi cambiamenti, dove ciò che ritorna è essenzialmente il vecchio, e non il nuovo, la ricerca di nuove forme di utilità politica sia indissolubilmente legata alla creatività. Dobbiamo imparare a pensare alla nostra soggettività in modi radicalmente diversi da quelli a cui siamo abituati. Ci occorre un supplemento di energia creativa per compiere questo salto di qualità, perché, nel nostro insieme culturale e politico, soffriamo di grande carenza creativa, manchiamo d'immaginazione; e non è solo una questione di stile. Il contesto in cui viviamo è assai povero su questo piano: le fonti d'ispirazione si sono inaridite nell'inerte ripetizione di volgari e banali truisimi sui diritti e le virtù retoricamente attribuiti a un "individuo" la cui collocazione storica è dubbia e la presenza sociale più debole che mai.

Io preferisco partire invece dall'idea del declino storico della nozione di soggetto individualizzato all'interno di una logica fallocentrica. Da questo punto imprescindibile, scatta la ricerca di nuove forme di soggettività, cioè nuovi modi di stare nel mondo. E visto che essi non sono a nostra immediata disposizione, non ci resta che inventarceli, come progetto collettivo di gestione del cambiamento, cioè creazione di forme di rappresentazione adatte a ciò che già stiamo diventando.

Tutto questo è nello spirito di ciò che Patricia Yaeger chiama "epistemologia visionaria":²¹ a suo parere una nuova immagine possiede "la capacità di consentirci un accesso ordinario a un pensiero straordinario".²² Perciò Yaeger insiste sulla necessità per una femminista di riflettere sulla forza delle proprie figure di discorso. Solo così

si può verificare appieno il loro potenziale di efficacia. I soggetti nomadi sono in grado di sganciare il pensiero dal dogmatismo fallologocentrico, ridandogli la libertà, la vitalità, la bellezza. Nella ricerca di rappresentazioni nomadiche alternative c'è una forte dimensione estetica e la teoria femminista – almeno quella che pratico – è pervasa da questa gioiosa forza nomade. Come dice Donna Haraway, abbiamo bisogno di raffigurazioni femministe dell'umanità che "resistano alla rappresentazione letterale e creino costantemente nuovi, potenti tropi, nuove figure di discorso, nuovi termini di possibilità storica. Per questo processo, nel punto di flessione della crisi, dove tutti i tropi confluiscono, abbiamo bisogno di soggetti di discorso estatici".²³

È a questa logica insieme generosa e caustica, visionaria e materialista che si affidava Karl Kraus, nel suo elogio dell'utilità di ciò che non ha finalità immediata, di quella categoria del "superfluo" che invece ha la capacità di andare al cuore stesso della questione del soggetto e del suo agire. La creatività d'ordine estetico o concettuale serve a creare anche ciò che a prima vista serve unicamente a porre le condizioni necessarie per indicare un nuovo orizzonte, un futuro possibile. Per coloro che si consacrano a questo modo di scrivere la preistoria del futuro servono cartografie dettagliate e immense scorte di creatività. Bollare un'iniziativa del genere come autoreferenzialità, o addirittura vanità narcisistica, sarebbe un errore di ragionamento, oltre che una grave caduta di stile. Non si tratta infatti di uno stile di pensare che si arrocca dietro o dentro un'immagine dell'io sovrano e padrone, bensì di un pensiero aperto verso l'esterno, verso l'orizzonte sconfinato di una *praxis* che va reinventata. Creare in condizioni simili significa inventarsi un "saper fare" che inizia e, paradossalmente, finisce con la ricerca di strumenti di navigazione nel labirinto mai abbastanza nuovo del presente. Credo che solo un soggetto che non è più uno, né nessuno, né centomila, ma puro divenire, cioè processo di attraversamento e di creazione, possa ritenersi all'altezza di questa sfida epocale che di solenne ha essenzialmente solo la sua insolente leggerezza.

2. *La nomade come poliglotta*

I saggi raccolti in questo volume segnano ben piú di un percorso intellettuale. Rispecchiano anche la situazione esistenziale di un'individualità multiculturale, qualcuno che, dopo essere stata un'emigrante, ha deciso di diventare una nomade. Il/la nomade è per forza poliglotta e il/la poliglotta è un nomade della lingua: vive costantemente tra lingue diverse. È uno specialista della natura ingannevole del linguaggio, di ogni linguaggio. Le parole non rimangono ferme, seguono un loro percorso. Vanno e vengono, percorrendo delle piste semantiche prestabilite, lasciandosi dietro tracce acustiche, grafiche o inconse. In *Alice nel paese delle meraviglie*,²⁴ Humpty Dumpty ci ricorda con molta sagacia che ciò che conta, in fin dei conti, nel definire il significato delle parole, è sapere chi è il capo.

I testi che seguono infatti sono stati pensati e, in certi casi, espressi in varie lingue europee e coprono l'arco di un decennio. Sono saggi che accompagnano, precedono e portano avanti il nucleo di riflessioni contenuto in *Dissonanze*,²⁵ un libro anch'esso paradigmatico della mia vita nomade. Il testo ebbe una prima stesura in francese, fu poi tradotto in inglese e infine decisi di scriverne una versione definitiva direttamente in inglese. Cioché quando è andato in stampa era diventato ormai una traduzione priva del suo originale. Il mio lavoro come filosofa non ha una madrelingua: in esso si susseguono una serie di traduzioni, spostamenti, adattamenti a condizioni in continuo mutamento. Per dirla in altri termini, quel nomadismo che sostengo come opzione teorica si rivela essere anche una condizione esistenziale che si traduce a sua volta in un determinato stile di pensiero.

Sono nata in Italia, in quella lingua di terra nord-orientale che i veneziani avevano colonizzato già nel XIII secolo. Venezia fu creata nel segno del nomadismo quando i suoi abitanti cominciarono ad andare per mare per sfuggire alle orde dell'unno Attila che arrivavano da Oriente. Quella città fu da allora la culla di una sostanziosa teoria di *globe-trotters*, tra i quali quel Marco Polo che ancora viene ricordato come uno dei maggiori decodificatori di linguaggi altri.

Sono poi cresciuta nelle metropoli policulturali australiane, appena qualche anno prima che divenisse di moda il "multiculturalismo". Era al tramonto la politica dell'"Australia dei bianchi". Lì non si incoraggiavano di certo i contatti tra gli immigrati e gli aborigeni, eppure c'era qualcosa che mi faceva sentire scissa e a disagio dal punto di vista intellettuale: la cancellazione della presenza aborigena e il silenzio della cultura ufficiale australiana su tutto ciò che sapeva di razzismo, differenze di classe, nostalgia coloniale e rivendicazioni dei nativi. Ecco, tutto questo suonava al mio orecchio come il segnale, mai esplicito eppure sempre percepibile, di un conflitto interiore che segnava la psicologia collettiva e i modi di vita degli australiani.

Poiché l'identità culturale è qualcosa che si definisce dall'esterno e a posteriori, l'effetto piú immediato che ebbe su di me l'esperienza vissuta in Australia fu di farmi scoprire la profondità del mio essere europea e di farmi capire che "europea" era molto piú di una nozione o di una vicenda univoca. Non solo ero un'immigrata bianca – e l'essere bianca risaltava in rapporto agli aborigeni –, ma ero allo stesso tempo una bianca di serie B rispetto alla minoranza di origine anglosassone che dominava il paese. Dunque, come comportarsi? Fu proprio per oppormi a un'identità culturale e psicologica che mi costringeva a tenere insieme gli antipodi che scoprii di essere davvero e fino in fondo un'europea. Mi chiedo spesso se questa consapevolezza sarebbe stata tanto acuta se non avessi sperimentato la perdita delle mie radici europee attraverso l'emigrazione. Può l'identità culturale venir fuori da una dinamica interiore? Oppure si delinea dall'esterno, come il frutto di una scelta oppositiva? Certo, il termine "europeo/a", oggi che vivo e lavoro a Utrecht, suona alle mie orecchie come una nozione colma di contraddizioni che sono allo stesso tempo assai seducenti ma anche altamente fuorvianti. La parola "europeo/a" per me è intimamente legata a questioni come la mescolanza culturale e i conflitti interculturali; significa mobilità delle persone attraverso ondate migratorie ininterrotte ma indica anche una parte specifica della memoria storica che, per quanto consapevole del colo-

nialismo, non può facilmente avanzare, come altre, le rivendicazioni proprie del postcolonialismo.

Il senso retrospettivo, e indotto da un conflitto esterno, del mio riconoscermi europea ebbe allora molte contraddittorie implicazioni: significò innanzitutto schierarmi con un'idea dell'Europa "continentale", in opposizione all'atteggiamento della minoranza egemonica di origine britannica. Da questo punto di vista, dirmi europea era un modo per rivendicare un'identità che mi si chiedeva di disprezzare. D'altro canto, conoscevo abbastanza bene la storia dell'Occidente da capire che l'identità europea non era – né era mai stata – univoca: la sua pretesa unitarietà era nel migliore dei casi una mera invenzione narrativa. Nella sua versione diasporica, attraverso le tante "Little Italy", "Little Greece" o "quartieri spagnoli", l'Europa rivelava il suo vero volto: quello di un miscuglio di gruppi diversi dal punto di vista culturale, linguistico ed etnico. Gruppi, peraltro, profondamente in conflitto tra di loro. Non tutte le diaspore sono uguali anche se vengono assimilate nello sguardo dell'osservatore colonialista.

24

Dunque, la scoperta del mio essere europea non fu l'assunzione trionfalistica di una identità sovrana. Fu piuttosto l'esperienza di un disincanto: la disidentificazione da qualsiasi forma di identità che avesse un profilo di sovranità. Inoltre, quando mi resi conto di come, lì in Australia, il ramo "continentale" e quello "britannico" degli immigrati europei potessero mettere da parte la loro reciproca ostilità per coalizzarsi nella presa di distanza dai nativi australiani e dalle altre comunità immigrate, nere e asiatiche, allora persi ogni illusione. Con questo atteggiamento egemonico, in secoli di storia, l'identità europea è riuscita a perfezionare il trucco che consiste nel presentarsi e imporsi come la norma, assumendo una posizione di centralità che confina tutti "gli altri" ai margini. Ed è davvero un buon trucco quello di combinare le proprie aspirazioni universalistiche con l'impegno, ad alto contenuto di capitale, di stabilire il prezzo dell'omologazione culturale di tutti "gli altri".²⁶

Essere europea oggi significa collocarmi all'interno di queste contraddizioni storiche. Significa esperire come

un imprescindibile bisogno politico quello di trasformare queste contraddizioni in spazi di resistenza critica alle identità egemoniche di qualsiasi tipo. Così ora posso dire che la mia vita fu marchiata a fuoco dall'esperienza dell'emigrazione, ma che ho scelto di diventare una nomade, vale a dire un soggetto in transito e tuttavia sufficientemente ancorato a una collocazione storicamente determinata da accettarne la responsabilità e, grazie a questo, in grado di risponderne.

Quest'esperienza dell'"europeità" ha trovato uno sbocco nelle ricerche tuttora in corso sulla formazione dell'Unione Europea e del concetto di "cittadinanza flessibile" che esso comporta. Il saggio contenuto in questa raccolta – inedito e del tutto nuovo rispetto alla prima edizione del libro – affronta proprio questo problema. È stato per me una fonte di grande conforto poter riscontrare negli scritti fondamentali di Altiero Spinelli e di Ursula Hirschmann una sensibilità post nazionalistica che li rende assolutamente attuali. In *Noi senza patria*, Ursula Hirschmann²⁷ collega direttamente la sua visione della federazione europea all'esperienza della diaspora, la fuga e la conseguente condizione di esule e di rifugiata politica, che furono gli effetti immediati della sua ebraicità negli anni cupi del nazismo e del fascismo. Sono rimasta colpita dal nesso che collega antifascismo, ebraicità diasporica e l'idea dell'Unione europea come spazio sociale non più fondato sullo Stato-Nazione, ma su basi legali non nazionali. Mi piace infinitamente questa nozione – per ora solo ipotetica – di una cittadinanza flessibile, cioè non più derivata direttamente dalla nazionalità, bensì da una pratica più ampia dell'appartenenza, che è collegata a una definizione post nazionalistica dell'Unione europea. Il fatto stesso che l'opposizione al progetto della nuova Europa abbia preso la forma ipernazionalistica, xenofoba e razzista del Fronte Nazionale francese, del Vlaamse Blok belga e della Lega Nord in Italia, vale come conferma di come l'idea dell'Unione europea porti in sé un potenziale rovesciamento dei preconcetti nazionalistici e l'introduzione di pratiche di cittadinanza di tutt'altro ordine. Chiaramente, questo aspetto progettuale della nuova Europa resta da

25

attualizzare. Credo comunque che una visione nomadica del soggetto si riconosca in forme di cittadinanza flessibili e anche nel posizionamento antinazionalistico e antirazzista che esse comportano.

Anche su questo punto la mia biografia conta e la mia storia parla. Vorrei sottolineare però che non esiste rapporto di logica necessità tra le mie esperienze di vita e le mie scelte teoriche: come dirò più avanti, non è vero che tutti gli emigranti sviluppano una coscienza nomadica. Nel mio caso ha giocato invece il mio desiderio di sottolineare un rapporto stretto, aperto e vitale tra il personale e il teorico, tra il vissuto e il pensato. Questo legame non è d'ordine causale: è una scelta ben precisa da parte mia – scelta di stile, oltre che di valori politici.

Mi sono trovata di conseguenza a entrare e uscire da diverse lingue: l'italiano, il francese, l'inglese – nelle sue varianti britannica, australiana, americana e altre ancora –, ma non in linea retta, piuttosto per gradi di ibridazione perennemente in movimento. Grazie ai suggerimenti della mia relatrice di tesi di laurea all'Università di Canberra, Geneviève Lloyd,²⁸ ho deciso di occuparmi di filosofia e, per concretizzare questo mio progetto, ho cambiato continente. Il mio primo testo accademico vero e proprio fu scritto in francese. Si tratta della mia tesi di dottorato: ero alla Sorbona, dove si respirava un clima postsessantottesco e le aule di filosofia erano affollate di studenti provenienti da tutto il mondo. E le lezioni, specialmente quelle di Gilles Deleuze, erano seguite, ancora più che dagli studenti parigini, da britannici, iraniani, cambogiani, americani, palestinesi, algerini, australiani, cameruniani e così via.

Anche quando ho deciso di usare l'inglese come il mio principale strumento di espressione, la lingua che ne è venuta fuori è un amalgama di dialetti inglesi ibridati da derivazioni straniere: "italo-australiano", "Franglais", "patois parigino di New York", "Dutch-lish", e così via. Tutti questi accenti, più una netta cadenza del nord est, risuonano tuttora nel mio modo di parlare l'italiano. Quando, nel 1988, mi sono stabilita in Olanda, questo panorama in continuo sommovimento si è assestato in uno stile di vita basato sulla permanenza di adattamenti temporanei e sulla comodità di fondamenta contingenti.

Con l'andare degli anni ho sviluppato una sorta di grande fascinazione nei confronti delle persone monolingui: coloro che hanno avuto accesso al sistema simbolico attraverso una lingua che sarà la loro per tutta la vita. A pensarci bene, non ne conosco molte di persone così, ma non mi è difficile immaginarle: persone radicate con agio nella parvenza di familiarità che la "lingua madre" trasmette loro. Con un sentimento misto di invidia e condiscendenza mi viene da pensare con un senso di gratitudine alla concezione del soggetto elaborata da Lacan, perché in essa trovano conferma le mie sensazioni più profonde al riguardo. La psicoanalisi lacaniana dimostra che ciò che chiamiamo madrelingua in realtà non esiste. Che tutte le lingue portano il nome del padre che vi ha impresso il suo marchio, il suo registro. La psicoanalisi insegna anche quanto sia irrimediabile la perdita del senso di una sicura origine che accompagna l'acquisizione della lingua, di ogni lingua. In *Stranieri a se stessi* la teorica francese, emigrata bulgara, Julia Kristeva, lo sottolinea con estrema forza. Di conseguenza per lei tutti gli individui pensanti hanno in comune uno stesso stato mentale: la traduzione.²⁹

Molti studiosi, per esempio, hanno la tendenza a considerare gli americani come un popolo monolingue. Ma basta mettere piede in una qualsiasi metropoli americana per sentirsi attornati da una straripante moltitudine di lingue e di identità etniche. Paradossalmente, l'americano medio – fatta eccezione per il *wasp* – è un immigrato che parla *almeno* un'altra lingua oltre alla propria versione adottata/adattata dell'inglese. Il monolinguisimo mi sembra invece molto più presente nei corridoi e nelle aule universitarie che non nelle strade delle città medie americane. C'è da chiedersi quali interessi costituiti siano meglio garantiti da un'immagine degli americani visti come un monolite monolingue.

A questo proposito Danielle Haase-Dubosc,³⁰ direttrice franco-americana dei programmi della Columbia University a Parigi, ha messo in evidenza un significativo cambiamento di profilo degli studenti americani che trascorrono un anno di studi all'estero. Gli studenti asiatici, indiani, afro-americani e africani, che in

numero sempre crescente si trasferiscono dalle università americane in Francia, sentono sempre meno di possedere una marcata identità etnica. Il francese diventa allora per molti di questi universitari, che spesso lasciano gli Stati Uniti per la prima volta nella vita, una terza lingua e la Francia una terza cultura.

Spinta dal bisogno e dal desiderio di radicalizzare il senso di non appartenenza, anch'io trovai conforto e sostegno intellettuale nella tesi sulla soggettività di Foucault, il quale afferma che la costituzione del soggetto, fragile e scisso, dell'epoca post-metafisica non è altro che un processo di codificazione culturale di certe funzioni e azioni significanti accettabili, normali e desiderabili. E così si diventa soggetto mediante un insieme di permessi e di divieti che inscrivono la soggettività in un alveo di potere. Il soggetto è quindi un mosaico di parti frammentarie tenute insieme da un cemento simbolico: l'attaccamento a, e l'identificazione con, il simbolico fallologocentrico. Una marmaglia che si crede al centro dell'universo, un mucchio di carne piena di desiderio e di tremori che si innalza alle vette di una coscienza imperiale. Sono davvero impressionata dalla violenza del gesto con cui un io frammentario aderisce alle illusioni performative dell'unità, del dominio, dell'autotrasparenza. Sono attonita di fronte alla terribile stupidità di questa illusione di unità, e alla sua incomprensibile forza.

Può anche darsi che, vedendomi dislocata strutturalmente tra diverse lingue, io trovi nel pensiero post-strutturalista una rappresentazione concettuale aderente a una condizione che vivo intimamente come il mio modo di essere. La resistenza politica all'illusione di unità e alla presenza metafisica continua tuttavia a essere una priorità.

Nella cultura del terzo millennio che cresce intorno a noi si ritiene quanto mai importante, e di una serietà che ha del sacrale, il valore fondante delle identità culturali e delle lingue madri. In questa nuova Europa che è teatro di tutti i suoi vecchi problemi sull'onda di un micidiale ritorno del represso, in questo luogo che rischia di diventare una fortezza etnocentrica, l'ideale della madrelingua e della cultura originaria, è più

forte che mai e va ad alimentare il rinato ed esacerbato senso dei nazionalismi, regionalismi e localismi che segnano questo momento della nostra storia.

Il/la poliglotta osserva la situazione con estremo distacco critico. Essendo una persona in transito tra le lingue, non è né qui né là, è in grado di guardare con sano scetticismo alle identità fissate una volta per tutte e alle lingue madri. In questo senso, il/la poliglotta è una variante sul tema della coscienza critica nomade. Essere tra le lingue rappresenta un vantaggio per la decostruzione dell'identità. Come sostiene la regista californiana e docente femminista Trinh T. Minh-ha, di origine vietnamita e cresciuta in Francia, l'idea di multiculturalismo non ci porta molto lontano se lo si considera solo come una differenza tra culture. Andrebbe invece assunto come differenza entro la stessa cultura, entro ogni sé.

Questo non vuol dire, comunque, che tutte le persone poliglote siano automaticamente dotate di coscienza nomade. Anzi, la proclamata sacralità di cui è investita la lingua madre, che è poi una sorta di nostalgia per un luogo d'origine culturale – spesso più immaginario che reale – sembra essere avvertita in modo più forte da coloro che parlano varie lingue o che vivono in ambienti multiculturali. È allora a causa della loro lingua madre che le donne della Bosnia Erzegovina e della Croazia sono state sistematicamente violentate e tenute in campi di procreazione forzata? La coercizione alla maternità provocata con lo stupro di gruppo è forse il prezzo che si deve pagare perché ci si trova a parlare la lingua madre “sbagliata”? Non è forse vero che ogni richiamo alla “giusta” madrelingua porta solo al terrore, al fascismo, alla disperazione? E ancora, è forse perché il/la poliglotta pratica una specie di promiscuità non violenta fra diversi sostrati linguistici che lui/lei ha rinunciato già da tempo a ogni idea di purezza linguistica o etnica? Il poliglottismo è resistenza non violenta al tirannico regime dell'Uno.

Non esistono lingue madri. Solo luoghi linguistici che si assumono come punti di partenza. Il/la poliglotta non possiede una lingua nativa, ma molte linee di transito, di trasgressione. Perde, è vero, qualcosa che appartiene all'esperienza comune: per esempio, riusci-

re a ricordare in che lingua conosce certe filastrocche, in che lingua sogna, ama, fantastica. Il complesso apparato muscolare e mentale che sta alla base della produzione del linguaggio nel poliglotta arriva a creare strani suoni, nessi fonetici, combinazioni vocaliche e ritmiche. Una specie di caparbietà polimorfa accompagna la capacità del poliglotta di scivolare tra le lingue, rubando tracce acustiche qua, dittonghi là, in un continuo fanciullesco gioco canzonatorio. Gli spostamenti non sono traducibili, ma non sono per questo meno indicativi. Il miglior regalo che si può fare a chiunque, ma soprattutto a un poliglotta? Una parola nuova, una parola che lui/lei non conosce ancora.

Il/la poliglotta sa che la lingua non è solo e semplicemente uno strumento di comunicazione, ma anche un luogo di scambio simbolico che ci lega in una tenue ma sempre malleabile rete di equivoci mediati che chiamiamo civiltà. Fin da Freud e Nietzsche la filosofia occidentale va ripetendo che significato e coscienza non coincidono e che la maggior parte delle nostre azioni sono inconse. Il *cogito ergo sum* è l'ossessione dell'Occidente, la sua rovina, la sua follia. Nessuno è padrone in casa propria. Il processo di costituzione del significato è piuttosto l'espressione di un *desidero ergo sum*.

In sostanza, c'è quindi uno squilibrio di fondo tra livello libidinale o emotivo e le forme simboliche che abbiamo per esprimerli. Un graffito su un muro di Parigi diceva: "C'est du même endroit que l'on sait et l'on ignore" (è dallo stesso luogo che si sa e si ignora). Ogni sapere è situato e quindi parziale. Balbettiamo sempre alla ricerca di parole anche quando parliamo con "proprietà".

Molti critici odierni³¹ puntano sull'emozione come forza capace di liberarci da modi di pensare dominanti. In quest'ottica l'emozione rappresenta il pre-conscio e il pre-discorsivo. Il desiderio non solo è inconscio, esso continua a essere l'impensato nel cuore del nostro pensiero, perché è ciò su cui si basa il pensiero vero e proprio. Sono i nostri desideri quelli che ci si sottraggono nel nostro proiettarci in avanti, lasciandoci come unica indicazione chi siamo e dove siamo già stati. Ci parliamo, in altre parole, di ciò che non siamo più. L'identità è una nozione retrospettiva.

Il/la poliglotta è un/a nomade tra le lingue e per questo fa affidamento sul livello emotivo come stazione di sosta. Sa come seguire le tracce e come resistere alla tentazione di fissarsi in un'unica concezione dell'identità, univoca e sovrana. L'identità del nomade è una mappa dei luoghi in cui lui/lei è già stato/a. Li può sempre ricostruire a posteriori, come il numero dei passi di un itinerario. Ma nessun cogito trionfante è lì a supervisionare la contingenza del sé. Essere nomade significa una diversità in movimento. L'identità nomade è un inventario di tracce. Se dovessi scrivere un'autobiografia, sarebbe l'autoritratto di una collettività, molto simile all'esemplare *Autoritratto di gruppo* di Luisa Passerini.³² Se potessi, la scriverei insieme a un gruppo scelto di coetanee.

Il desiderio – vale a dire i processi inconsci – è il concetto chiave per capire l'identità multipla. Intesa come filosofia del desiderio, la psicoanalisi è anche una teoria del potere culturale. La verità del soggetto viene sempre a trovarsi nello spazio intermedio tra il sé e la società. Il fatto è che al momento della nascita si perde la propria "origine".

Assodato che il linguaggio è il mezzo e il luogo di costituzione del soggetto, è chiaro che esso rappresenta anche il capitale simbolico accumulato dalla nostra cultura. Se già c'era prima che "io" esistesse e ci sarà dopo la sua scomparsa, allora la questione della costituzione del soggetto non è più una questione di "interiorizzazione" di determinati codici. È, piuttosto, un processo di negoziazione tra strati, sedimentazioni, registri di discorso, schemi di enunciazione. Il desiderio è produttivo perché fluisce, è in continuo movimento. È una produttività che comunque implica anche rapporti di potere, transizioni attraverso registri contraddittori, spostamenti di accento. Ma ritornerò su questo.

Il/la poliglotta conosce intimamente anche ciò che Saussure ha esplicitato a livello teorico: che la connessione tra segni linguistici è arbitraria. L'arbitrarietà della lingua, verificata in molti idiomi, è tale da indurre un relativismo disperante. Il poliglotta allora diventa il prototipo del soggetto postmoderno titolare di parola: turbato dalla esasperante, fulminante constatazione dell'arbitrarietà dei significati linguistici e tuttavia, al tempo

stesso, restio a sprofondare nel mero cinismo. Come sostiene Sneja Gunew, femminista australiana di origine norvegese residente in Canada, nella sua introduzione a un'antologia di scrittrici immigrate australiane non di madrelingua inglese: "Paradossalmente sono le lingue che ci parlano. Chiedetelo a un qualsiasi immigrato".³³ La mia esperienza di poliglotta mi ha dato il coraggio di affrontare questa arbitrarietà senza saltare subito alla conclusione che qualsiasi cosa possa andar bene. L'arbitrarietà, insomma, non è l'assurdo, la polivalenza non significa anarchia.

In un certo senso, il mio plurilinguismo mi ha spinto a cercare un'etica che possa sopravvivere ai molti spostamenti di linguaggio e di collocazione culturale. Un'etica che mi renda "fedele a me stessa" sebbene il "me stessa" in gioco non sia nient'altro che un complesso insieme di frammenti. Ho imparato a considerare l'intercambiabilità dei segni non come una danza macabra medievale ma come un modello orchestrato di ripetizioni. Che la complessità va rispettata senza annegarci dentro. Così il/la poliglotta può arrivare a essere un'entità etica che affronta la molteplicità senza cadere nel relativismo.

32

3. *Estetica nomade*

L'orientamento estetico del poliglotta si basa sulla comprensione delle incongruenze, le ripetizioni, l'arbitrarietà delle lingue con cui ha a che fare. Per lui/lei la scrittura è un modo per disfare l'illusoria stabilità delle identità fisse, per far scoppiare la bolla della sicurezza ontologica che deriva dalla familiarità con un luogo linguistico unico. Il poliglotta mette a nudo questa falsa sicurezza: lui/lei è la *Cassandra* di Christa Wolf:

Finora tutto ciò che è accaduto ha trovato corrispondenza dentro di me. Questo è il segreto che mi attanaglia e mi sorregge, e non sono mai riuscita a parlarne con nessuno. Solo qui, sul limite estremo della vita, posso nominarlo: poiché c'è qualcosa di ognuno dentro di me, non sono mai stata completamente di nessuno, e sono arrivata a comprendere persino l'odio che provano per me.³⁴

Scrivere in questo modo significa voler liberare le parole dalla loro natura sedentaria, destabilizzare significati comunemente accettati, decostruire forme tradizionali di coscienza.

Da questo punto di vista, gli scrittori possono essere poliglotti all'interno di una stessa lingua: si può parlare l'inglese e scrivere in tante forme diverse di questa lingua. Grandi modernisti come Virginia Woolf, Gertrude Stein o James Joyce cosa hanno fatto in realtà se non inventarsi un nuovo dialetto inglese? Le afro-americane Alice Walker e Toni Morrison non stanno forse proprio ridisegnando i confini di quella roccaforte che era l'inglese? Ecco che cos'è la scrittura: diventare poliglotti nella propria lingua madre. Françoise Collin, teorica femminista franco-belga e scrittrice che ora vive a Parigi, ha coniato l'espressione "immigrata bianca" per descrivere la condizione di coloro che sono in transito entro la lingua che più conoscono. Come lei, che si muove tra il francese parlato in Belgio e quello di Francia. Il senso di particolarità o addirittura di solitudine che prova un'immigrata bianca può essere enorme.

Il sentirsi affascinati dalla solitudine degli spazi vuoti può sembrare affettazione. Penso comunque che questo tipo di estetica nomade sia un modo ulteriore per manifestare quella politica della resistenza periferica a nuove forme di potere egemonico. Non credo, insomma, che si possa separare la questione dello stile dalle scelte politiche. Parte integrante dell'accettazione dell'economia transnazionale postmoderna in cui viviamo consiste nell'elaborare stili e tipi di rappresentazioni adeguati alla nostra condizione storica.

Il nomadismo: vertiginosa progressione verso la decostruzione dell'identità, atomizzazione del sé. Dice Trinh T. Minh-ha:

Scrivere è divenire. Non divenire scrittore (o poeta), ma divenire, verbo intransitivo. E non quando la scrittura si modula su argomenti o politiche dati, ma quando traccia per sé stessa delle linee di evasione.³⁵

Chi scrive da nomade e poliglotta non sa che farsene della comunicazione ufficiale. L'ingorgo di significati

33

in attesa di essere ammessi, che si crea ai cancelli della città, produce quel tipo di inquinamento che chiamiamo “senso comune”. La scrittura nomade cerca invece il deserto: spazi di silenzio in mezzo alle cacofonie, innamorata com’è della radicale non appartenenza e dell’estraneità. In *La vagabonda* Colette lo dice una volta per tutte: “Nessuno mi attende, proprio me, su una strada che non porta né alla gloria, né alla ricchezza, né all’amore”.³⁶

La scrittura non è solo un processo di costante traduzione, ma anche di successivi adattamenti a diverse realtà culturali. La franco-britannica teorica della letteratura Nicole Ward Jouve che, tra l’altro, si è estesamente occupata di Colette, sottolinea con forza questa idea per parlare del proprio multiculturalismo³⁷ all’interno di una categoria di *whiteness* che è piena di sfumature e di colorature assai diverse.

Un compito difficile, questo, che si traduce nel bisogno di prendere posizione, contestualizzare le proprie affermazioni, disegnare delle mappe pur mantenendo la propria mobilità. Il nomadismo è una forma intellettuale; non è quindi tanto l’essere senza dimora, quanto la capacità di ricreare la propria dimora ovunque. Molte delle cartografie che scrivo sono una specie di lavoro di giardinaggio in un paesaggio intellettuale che mi apre un orizzonte, un quadro di riferimento nel quale posso assumere le mie posizioni, muovermi in varie direzioni, piantare le tende delle mie teorie. Non a caso l’immagine della mappa, del costruire mappe, è così presente nei miei testi. Ogni testo si configura come un luogo di sosta temporanea: traccia i luoghi in cui sono stata nel mobile paesaggio della mia singolarità.

L’essere senza dimora, come condizione scelta, significa anche optare per un’eterogeneità situata che cerco di esprimere nella mia scrittura. Non c’è allora da stupirsi se i miei testi paiono nascere uno dall’altro secondo un lento processo di accrescimento. Piccoli pezzi o guizzi di vivida intuizione spandono il mio pensiero su una tela già esistente. Penso per passi successivi e per questo a volte il processo mi sopravanza, le idee crescono come fantastiche amebe, e ne provo sorpresa e piacere.³⁸

Il nomade e il cartografo procedono di pari passo.

Condividono lo stesso bisogno situazionale. Il nomade sa però come leggere mappe invisibili, o mappe scritte nel vento, sulla sabbia e i sassi, nella vegetazione. Nel suo libro *Le vie dei canti*³⁹ lo scrittore giramondo Bruce Chatwin dimostra in modo straordinariamente efficace quanto per gli zingari, gli aborigeni australiani e altre tribù l’identità nomade sia legata alla memoria: tenere a mente quella poesia orale che è una precisa ed elaborata descrizione dei territori che il nomade, nel suo interminabile viaggiare, deve attraversare. Una geografia totemica segna questo tipo di identità. Il deserto è un’enorme mappa di segni per coloro che sono in grado di leggerli, per coloro che, cantando, sanno aprirsi la strada attraverso territori selvaggi.

In *Le città invisibili*⁴⁰ Italo Calvino, che visse spesso a Parigi, attribuisce al suo eroe Marco Polo questa capacità nomadica di memorizzare mappe impercettibili. Marco Polo “legge” la scacchiera su cui sta giocando col Kublai Khan. Una piccola crepa nel legno gliene fa ricostruire la genealogia. Ne ripercorre la storia. Vede l’albero da cui è stata fatta, l’artigiano che l’ha costruita. La mappa è invisibile, o forse, invece, può essere letta solo da coloro che hanno imparato a leggere segni d’invisibile inchiostro.

Luce Irigaray, la filosofa belga che ora vive, immigrata all’interno della sua stessa lingua, a Parigi, e molto nota e apprezzata in Italia, ha cominciato nei suoi ultimi libri a indicare accuratamente luogo e data di stesura di ciascun testo. La sua precisione cartografica mi piace; è una specie di etica situata: la politica della collocazione applicata alla scrittura. Se dovessi fare la stessa cosa per i saggi raccolti in questo volume dovrei citare posti come: Jyväskylä nella Finlandia centrale, Melbourne nell’Australia sud-occidentale, Bologna e Verona nell’Italia settentrionale, Utrecht nell’Olanda centrale e così via. Questa modalità di scrittura implica anche dialoghi e scambi con altre entità mobili, con straniere/i senza i quali la vita intellettuale di molte città finirebbe assai rapidamente: americani a Parigi; friulani di Roma; olandesi, italiani, canadesi e australiani sparsi per tutto il mondo; afro-americani, afro-belgi e americani in tutte le loro

varianti linguistiche; ebrei americani e parigini; britannici postcoloniali, palestinesi e israeliani.

Un ruolo preminente fra tutti questi intellettuali nomadi hanno certamente le femministe. Sono l'anima di quel contingente "transatlantico" di cui Alice Jardine ha parlato in maniera così eloquente.⁴¹ Ed è sorprendente constatare quante siano le donne di estrazione culturale mista attivamente impegnate nel movimento femminista.

Nella mia esperienza, far parte del movimento femminista ha rappresentato un punto fermo nell'ambito di condizioni mutevoli e di contesti mobili. Questa mescolanza tra intellettuali radicali mi sembra a volte la caratteristica di un'epoca particolare, oggi in calo. L'anglo-canadese Nancy Huston – passata felicemente al francese per la produzione di un'intensa attività di scrittura saggistica e narrativa – e la scrittrice franco-algerina Leila Sebbar hanno descritto con un certo affetto la mescolanza culturale nella quale vivevano quasi tutti i loro compagni intellettuali e amici nella Parigi degli anni Settanta.⁴² Si può dire la stessa cosa dell'epoca di fine millennio?

È sintomatico che molti dei saggi presenti in questo volume siano stati pubblicati in occasioni diverse e una buona parte è uscita dapprima su riviste militanti, riviste di *women's studies* o in quel particolare spazio che l'editoria più accreditata etichetta "numero speciale femminista". Tutti sono stati pubblicati in paesi diversi da quelli in cui vivevo al momento di scriverli.

Penso a volte che anche la mia scelta di collocarmi nell'ambito dei *women's studies* rispecchi il mio desiderio di sentirmi nomade. Il desiderio, cioè, di tagliare ogni legame con i discorsi istituzionalizzati. I *women's studies* sono per me una nuova frontiera perché mi sento a disagio nei discorsi accademici accreditati. Che ogni nomade abbia la vocazione per una posizione minoritaria? Un modo molto efficace per concretizzare l'immagine del nomade è infatti quello di tradurla in termini di politica istituzionale. La coscienza nomade, per me, è il nucleo del progetto di *women's studies* che portiamo avanti a Utrecht.⁴³ L'esperienza ha dimostrato che per avere successo nel sostenere e promuove

vere progetti femministi istituzionalizzati occorre una prassi in cui vengano a mescolarsi strutture autonome e pratiche integrate. Agli antipodi della marginalizzazione settaria e auto-referenziale in cui si sono rinchiusi molti gruppi femministi sopravvissuti agli anni Settanta, una pratica nomadica delle istituzioni tende invece a creare strutture flessibili, ma funzionali.

L'obiettivo è di permettere alle studentesse e agli studenti di accedere – in libertà e con grande spirito critico – al capitale simbolico delle idee femministe e delle forme di resistenza delle donne, che dispone di secoli di vita e masse di documenti storici la cui importanza non è ancora stata studiata a fondo. Il nomadismo epistemologico che guida la prassi dell'insegnamento e della ricerca di programmi istituzionalizzati non solo non esclude le pratiche più "sedentarie", ma ci consente di giocare meglio la partita istituzionale, proprio perché ne siamo criticamente più distanti. Lo spirito nomadico inoltre ha un effetto immunitario molto netto: impedisce al virus della purezza ideologica di mietere vittime fra le generazioni più giovani, che il femminismo lo conoscono essenzialmente attraverso i suoi scritti e i resoconti delle più anziane. Pratica anti-edipica per eccellenza, il femminismo nomade si è ribellato non solo contro i padri tirannici, ma anche contro il regime non meno autoritario delle madri simboliche che hanno colonizzato l'eredità di un movimento che invece appartiene a tutte.

Col passare degli anni ho capito che senza dislocazioni geografiche non potrei scrivere affatto. Ciò non significa che la mia sia letteratura di viaggio. È anche vero, però, che ho un particolare attaccamento ai luoghi di transito che si frequentano viaggiando: sale d'attesa di stazioni e aeroporti, tram, bus navetta, check-in. Zone intermedie dove tutti i legami sono sospesi e il tempo si dilata, diventa un presente continuo. Oasi di non-appartenenza, luoghi di distacco. Terre di nessuna/o. Anche questo *topos* è ormai entrato a far parte della sensibilità postindustriale, che ha fatto dei non-luoghi o delle zone di attraversamento degli spazi sociali, estetici ed erotici molto apprezzati.⁴⁴

Forse è questa la ragione per cui questo tipo di spazi aperti e pubblici sono i luoghi preferiti dagli artisti contemporanei per esibire le loro creazioni. Alla Decennale tenutasi nel 1990 al New Museum of Contemporary Art di New York l'artista Martha Rosler ha esposto una sua creazione intitolata *In the Place of the Public* (1983-1990). Si tratta di gigantografie di luoghi di transizione, di passaggio. C'erano soprattutto immagini di sale di aeroporti e di nastri trasportabagagli corredate di ampie didascalie ispirate dal filosofo marxista Henri Lefebvre. Per Rosler gli spazi pubblici sono luoghi in cui si compiono riti di passaggio. Vi dominano gli imperativi specifici di una certa cultura: orari, ritmi produttivi, direzioni consentite e vietate, carico o scarico, zone di transizione e spazi di transazione. Lo spazio è un'astrazione governata dalla logica dell'economia di mercato. In quanto tale è "permeato di relazioni sociali". Con la sua arte Rosler ha il merito di aver saputo cogliere entrambi gli aspetti di queste aree di transito: da una parte, il loro valore strumentale; dall'altro, il loro peculiare anonimato, non privo di fascino. I terminal degli aeroporti sono luoghi in cui si passa "senza registrare il passaggio". In questo senso sono altrettanti microcosmi della società contemporanea che, pur essendo strutture postindustriali, ciò nondimeno rappresentano una forma di aggressione capitalista più pura, vale a dire più spietata che mai.⁴⁵

Anche per altre artiste contemporanee l'installazione delle opere negli spazi pubblici di passaggio è un tema centrale della loro arte. Come i grandi pannelli che Barbara Krueger piazza strategicamente nei principali punti di confluenza nel centro delle metropoli occidentali. I loro slogan hanno una forza mozzafiato: "Non abbiamo bisogno di un altro eroe" e "La sorveglianza è la loro occupazione preferita".⁴⁶ In questi tempi di degrado postindustriale dello spazio urbano, artiste come Krueger riescono a restituire all'opera d'arte quel valore monumentale che era la sua prerogativa in passato e al contempo ne salvaguardano la natura politicamente impegnata.

Allo stesso modo i pannelli elettronici di Jenny Holzer illuminano l'orizzonte infestato dalle pubblicità delle

nostre città, trasmettendo messaggi politici intesi a sollecitare la coscienza: "Il denaro crea il gusto", "La proprietà ha creato il crimine", "La tortura è barbara"⁴⁷ e così via. Anche Holzer usa gli aeroporti, soprattutto i pannelli d'informazione dei nastri trasportabagagli. I suoi messaggi sono sconcertanti: "La mancanza di carisma può essere fatale"; o ironici: "Se vi foste comportati bene i comunisti non esisterebbero", o ancora: "In quale paese andresti se odiassi i poveri?".

Queste tre artiste rappresentano perfettamente il post-moderno. Si appropriano con perspicacia e senza alcun sentimento nostalgico degli spazi pubblici per scopi creativi e politici. Nelle loro mani, le aree di transito e di passaggio diventano temporanei equivalenti del deserto e non solo a causa della smisurata e alienante solitudine che vi alberga, ma anche perché sono costellati di segni e di tabelle che indicano mille direzioni possibili. Più una: quella impreveduta e dirimente indicata dall'artista.

Anche l'artista digitale olandese Ines van Lamsweerde ha cominciato la sua carriera decorando con immagini forti e provocanti i ponti levatoi di Amsterdam. Lo spazio urbano, quindi, è una grande mappa che richiede specifiche abilità di decodifica e interpretazione: nelle mani di queste artiste la città diventa un testo, un artefatto significativo. Brunhilde Biebuyck – etnologa di origine belga, nata in Zaire, non ha mai vissuto in Belgio, crescendo invece un po' dovunque negli Stati Uniti, in particolare quattro anni a New York, per trasferirsi infine in Francia – e Mihaela Bacou – di origine rumena, nata da genitori latino-macedoni, ha vissuto in Grecia e si è in seguito trasferita a Parigi come ricercatrice – hanno messo insieme un'enorme raccolta di immagini dell'arte muraria di Parigi. In un articolo relativo alla collezione, mettono in risalto l'espressività della città, la sua ricchezza di vitalità creativa, la densità pluristratificata dei messaggi che Parigi trasmette.⁴⁸

Gli spazi pubblici usati come luoghi di creatività evidenziano quindi un paradosso: sono carichi di significato e al contempo profondamente anonimi. Sono spazi di transito staccati dal contesto ma anche luoghi di ispirazione, di intuizione visionaria, in cui si sprigiona un'e-

norme creatività. L'esperimento musicale di Brian Eno *Music for Airports* (Musica per aeroporti),⁴⁹ lo dimostra con grande efficacia. Eno si appropria creativamente del cuore freddo di quei posti un po' allucinanti che sono gli spazi pubblici. Ma gli artisti non sono gli unici a interessarsi delle zone di transito.

Una volta, arrivando all'aeroporto di Parigi, ho visto tutte le zone di transito affollate da immigrati provenienti da varie ex colonie francesi. Erano arrivati, ma non era stato loro consentito di entrare nel paese e quindi, in attesa, stazionavano in quelle lussuose aree di passaggio. Il freddo sguardo della nuova Unione europea e del regime globale dai mille occhi satellitari, li fissa, li esamina e non li lascia entrare facilmente. Come dimostra l'artista svizzera Ursula Biemann,⁵⁰ visto l'affollamento che c'è ai margini, la non appartenenza può diventare l'inferno.⁵¹

4. *Né immigrata né esule*

L'intellettuale poliglotta e nomade che vive oggi in Europa deve elaborare un discorso relativo all'uso escludente, etnocentrico che si fa comunemente della nozione di Unione europea e delle immagini di una presunta identità europea intra-nazionale che vi si riferiscono. Partiamo da due tra le immagini di diversità attualmente più diffuse prima di ritornare a parlare del nomade: l'esule e l'immigrato. Nel 1938 Virginia Woolf diceva: "In quanto donna non ho patria, in quanto donna non voglio patria alcuna, in quanto donna la mia patria è il mondo intero"⁵² L'identificazione dell'identità femminile con una specie di esilio planetario è da allora diventata un topos all'interno degli studi femministi, ribadito ancora da scrittrici come Hélène Cixous,⁵³ ebrea parigina nata in Algeria, e da Luce Irigaray.⁵⁴

La metafora dell'esilio, tuttavia, non mi sembra del tutto soddisfacente. Essere "cittadine del mondo" può sembrare attraente in un primo momento, ma può anche diventare una tattica evasiva. Come se tutto ciò che accomuna le donne fosse il sentimento dell'essere senza dimora, senza patria, del non avere un punto fisso. E questo non può valere come analisi della condi-

zione delle donne che vivono all'inizio del terzo millennio o come prospettiva di un loro possibile ruolo nel futuro. Facendo mia la "politica della collocazione" di Adrienne Rich, ritengo che le generalizzazioni sulle donne andrebbero sostituite con un interesse per, e una responsabilità verso, le differenze tra donne. Come fa notare Alice Walker⁵⁵ nella sua risposta alla frase di Virginia Woolf: questo distacco così *nonchalant* non è forse legato a un privilegio di classe e al fatto di essere di razza bianca? Che significato poteva avere tutto questo per chi non aveva mai posseduto una casa o viveva priva del ricordo del paese d'origine, come Phillis Wheatley ridotta in schiavitù nelle piantagioni degli Stati Uniti? Non è forse un po' troppo etnocentrica l'aristocratica metafora dell'esilio planetario?

Anche la nozione di "essere situate" di per sé non è un concetto nomade e, anzi, può essere assunta come il bisogno di avere fondamenta stabili. Nella sua energica difesa dell'idea di esilio, contro ciò che a suo avviso è la posizione postmoderna della sottrazione dal politico, Seyla Benhabib mette in chiaro diversi punti.⁵⁶ Sottolinea innanzitutto che, storicamente, l'immagine dell'intellettuale ha continuato a occupare uno spazio situato fuori dalle mura della città; che lei/lui interpreta la sua vita come una specie di esilio sociale perché rifiuta i valori immanenti a quella società. Benhabib definisce questo spazio in rapporto all'utopia, nel suo significato letterale di non-luogo, da nessuna parte. Secondo Benhabib, nessuna critica politica o sociale può essere legittimata senza che vi sia una fede utopica in uno spazio del genere, un non-essere-in-nessun-luogo che abbia funzione di critica. Decisamente contraria alla celebrazione postmoderna della perdita di confini e della maggiore instabilità territoriale, che considera fattori politicamente depotenzianti, Benhabib ritiene che la scelta migliore che si possa fare, in questa fase, è quella di una forma situata di critica, vale a dire, una sorta di esilio temporaneo. Quanto alla soggettività, non si può far altro che tentare di dare un'idea di sé come entità autonoma, ma dotata di un "io" dai confini fluidi. Un "io" capace di agire e di rispondere delle proprie azioni. Condivido, da una parte, l'impulso etico di Benhabib,

teso a potenziare l'azione politica delle donne senza ricadere in una visione sostanzialistica del soggetto. Dall'altra, però, non sono d'accordo con la sua insistenza sull'esilio. In base alla distinzione che ho già delineato, ritengo che la figurazione centrale della soggettività postmoderna non sia quella di un esilio che ci marginalizza, ma piuttosto quella di un nomadismo attivo. L'intellettuale critico accampato alle porte della città non chiede di esservi riammesso. Si riposa, invece, prima di attraversare il prossimo tratto di deserto. Il pensiero critico non è una diaspora di pochi eletti, è un abbandono in massa della *polis* logocentrica, il presunto "centro" dell'impero, da parte di esseri pensanti abili nella critica e nella resistenza all'omologazione. Se per Benhabib la normatività del regime fallologocratico è negoziabile ed emendabile, per me è invece al di là di ogni possibile riparazione. Il nomadismo è quindi anche un gesto di sfiducia verso la capacità della *polis* di abbattere i fondamenti del potere su cui poggia.

L'utopia, o il non-luogo di cui parlano i poststrutturalisti, è dunque un sentiero nomade dove vigono ruoli e modelli altri. Definirò qui questa utopia nei termini di una speranza politica per una via d'uscita dal fallologocentrismo: il pensiero nomade è quel progetto che consiste nell'esprimere e nominare diverse figurazioni di questo tipo di soggettività decentrata.

In questa fase in cui l'Europa e altre parti del mondo si trovano a dover affrontare il problema dei rifugiati dall'Est, dal Sud e con le migrazioni di popoli in fuga dai propri paesi devastati dalla guerra, questioni come l'esilio, il diritto di appartenenza, il diritto a entrare in un altro paese, il diritto d'asilo sono troppo serie. Non si può farne soltanto una metafora da trasformare in un nuovo ideale.

Ecco perché la "politica del posizionamento o della collocazione" deve ritornare ad avere quella funzione politica radicale per la quale era intesa. Essa fa riferimento a una pratica dialogica tra le molte differenti genealogie di donne in carne e ossa.

Per Adrienne Rich, il concetto di "collocazione" o di "posizionamento" va inteso sia in senso geopolitico sia come nozione che può essere mediata solo linguistica-

mente, divenendo quindi oggetto di rapporti immaginari. Certo, condivido i timori espressi da Caren Kaplan nella sua analisi transnazionale di questa categoria⁵⁷ e il suo richiamo a fare della "politica della collocazione" uno strumento di critica dei modelli di egemonia dominanti, ma vorrei aggiungere che non esistono rapporti sociali che non siano mediati dal linguaggio e quindi liberi da costruzioni immaginarie. A questo riguardo una prassi femminista radicale richiede che si rivolga l'attenzione sia all'identità come insieme di identificazioni sia alla soggettività politica come ricerca di luoghi di resistenza.

C'è poi l'immigrato. L'immigrato non è un esule: lei/lui ha una destinazione precisa. Si sposta da un punto nello spazio a un altro con uno scopo ben preciso. L'Europa odierna è un'entità multiculturale. Il fenomeno della migrazione per motivi economici ha creato nelle città europee tutta una serie di "sottoculture" straniere nelle quali le donne solitamente rivestono il ruolo di fedeli custodi e continuatrici della cultura d'origine. Non mi pare che esistano legami reali tra le intellettuali "bianche" e le molte "straniere interne" che vivono in Europa. E questo è un problema che si impone con sempre maggiore urgenza di fronte al dilagare del razzismo e della xenofobia e alla ricomparsa delle ideologie nazionalistiche. Contro tutto ciò, vorrei giocare la carta delle nuove forme di cittadinanza flessibile rese possibili dal progetto dell'Unione europea nella sua potenzialità più radicale.

L'immigrato mantiene uno stretto legame con la struttura di classe. Nella maggior parte dei paesi gli immigrati appartengono ai gruppi economicamente più svantaggiati. La migrazione per motivi economici è alla base delle nuove stratificazioni di classe che vediamo nell'Europa comunitaria. L'esilio, invece, è spesso legato a motivi politici e non riguarda necessariamente le classi sociali più basse. Come il nomade, l'esule sfugge a ogni tentativo di classificazione, è una specie di unità senza collocazione di classe.

Vorrei mettere in evidenza il nomade come figura contrapposta all'immigrato e all'esule. Il nomade non rappresenta l'essere senza dimora o la condizione di dislo-

cazione obbligata, è piuttosto un soggetto che ha abbandonato ogni idea, desiderio o nostalgia di stabilità. Esprime il desiderio di un'identità fatta di transizioni, spostamenti progressivi, mutamenti coordinati senza o contro ogni idea di unitarietà essenziale. Il soggetto nomade non è tuttavia privo di unità. Si muove secondo modelli di spostamento definiti, stagionali, su percorsi comunque fissati. Si tratta di una coesione che nasce dalla ripetizione, da movimenti ciclici, dislocamenti ritmici. Il nomade incarna quindi "l'uomo o la donna di idee".⁵⁸ Come dice Deleuze, ciò che distingue gli intellettuali nomadi ha a che fare con l'attraversare i confini, l'atto di andare, senza curarsi della destinazione. "La vita del nomade è l'intermezzo (...). Egli è un vettore di deterritorializzazione".⁵⁹

44

Le transizioni del nomade non hanno scopi teleologici. Per esemplificare il modo di essere nomade Deleuze usa l'immagine del "rizoma", una radice che cresce sotterranea e di traverso. E Deleuze la contrappone alle radici diritte degli alberi. Per estensione, è "come se" l'immagine rappresentasse un modo di pensare non fallologocentrico: ramificazioni segrete, laterali, che si estendono, in contrapposizione a quelle visibili, verticali, degli alberi della conoscenza occidentali. Il rizoma sta per un'ontologia politica nomade che, in questo molto simile al cyborg di Donna Haraway, crea i fondamenti mobili per una concezione post-umanista della soggettività. La coscienza nomade è una forma di opposizione politica a una visione della soggettività fondata sull'egemonia e sull'esclusione.

La coscienza nomade è anche una posizione epistemologica. Proprio il ruolo che i "concetti nomadi" svolgono entro l'epistemologia postmoderna è stato messo in rilievo da Isabelle Stengers nella sua analisi della scienza contemporanea.⁶⁰ Secondo Stengers i concetti sono nomadi perché hanno acquisito la capacità di passare da un discorso scientifico all'altro rendendo sempre più indistinti quei confini disciplinari che la scienza contemporanea considera un suo specifico privilegio storico. Questa propagazione transdisciplinare dei concetti produce effetti positivi in quanto permette di stabilire interconnessioni multiple e una trasmigrazione

di concetti, soprattutto dalle cosiddette scienze "dure" a quelle "morbide". Basti pensare alla fortuna che ha avuto la nozione di "complessità" per cogliere la risonanza metaforica acquisita da alcuni concetti scientifici all'interno della più vasta cultura contemporanea.

Questo nomadismo concettuale ha però, secondo Stengers, anche un aspetto negativo. Possono sorgere problemi di sovraccarico metaforico che creano una confusione a cui l'autrice si dichiara decisamente contraria. Con una modalità tutta non-nomade, Stengers finisce allora per sottoporre a una dura critica proprio quel concetto su cui si incentrano tutte le sue riflessioni. Il nomadismo viene messo in disparte e si invoca una nuova "epistemologia normativa" che eviti la confusione, un'epistemologia che consenta di creare punti di attraversamento transdisciplinare più chiari e più affidabili.

Questa richiesta di un nuovo sistema di vidimazione epistemologica confina il nomadismo nell'infelice condizione di essere chiamato in causa solo per poi essere delegittimato. Un disconoscimento che ha comunque un vantaggio: anche se solo per poco, le categorie nomadi vengono a trovarsi al centro del dibattito scientifico contemporaneo.

45

Più in generale si può dire che la storia delle idee è sempre una storia nomade. Le idee sono mortali quanto gli esseri umani e soggette quanto noi ai capricci del destino. La figura del nomade, contrariamente a quella dell'esule, ci consente di pensare la diaspora e la disseminazione delle idee a livello internazionale non solo in base al trito modello del turista o del viaggiatore,⁶¹ ma anche come forma di opposizione, come modo per salvare delle idee altrimenti condannate alla cancellazione premeditata o dimenticate per amnesia collettiva indotta.

Se cerco di mantenere una distinzione tra l'immigrato, l'esule e il nomade è anche perché essi corrispondono a stili e a generi diversi e a un altro rapporto col tempo.

Le modalità e i tempi dello stile dell'esule sono legati a un acuto senso di estraneità cui si accompagna spesso una percezione ostile del paese ospitante. La letteratura dell'esilio, per esempio, è caratterizzata da un

senso di perdita o di separazione dal paese d'origine che, spesso per motivi politici, è un orizzonte perduto. C'è un aspetto diasporico in questo. La memoria, il ricordo, la rievocazione delle sonorità della lingua madre sono centrali in questo genere di letteratura. Lo vediamo in *Infanzia* di Nathalie Sarraute.⁶² In termini temporali, questo genere letterario favorisce una sorta di flusso di reminiscenza che renderei con una specie di futuro passato: "Sarà andata così...".

L'immigrato, a sua volta, si trova in una zona intermedia e quindi la narrativa delle origini non fa che destabilizzare il presente. Questa letteratura parla di un presente sospeso, spesso impossibile. Parla di mancanza, nostalgia e orizzonti chiusi. Il passato è un peso nella letteratura d'immigrazione, porta in sé una definizione fossilizzata della lingua che fa persistere il passato nel presente. Il passato prossimo è il tempo preferito dall'immigrato.

La scrittrice italo-australiana Rosa Capiello ne dà un eccellente saggio nel suo libro *Oh, Lucky Country! (Oh, felice paese)*,⁶³ risposta devastante a un classico della letteratura australiana, *The Lucky Country*.⁶⁴ Nel libro di Capiello l'azione è ambientata nell'Australia dei bianchi, ma all'interno, comunque, delle comunità multiculturali che compongono il diversificato paesaggio urbano del paese. Tutti i vari soggetti naturalizzati che si muovono in questo scenario sono immigrati che vivono il senso della loro identità culturale come qualcosa di congelato. Si comportano come se vivessero ancora nel paese d'origine. Parlano una lingua che non è né la loro lingua madre né l'inglese standard, ma un miscuglio che hanno inventato da sé. Gli australiani britannici compaiono solo di rado nella trama del libro. Rappresentano un orizzonte lontano e irraggiungibile e sono quindi permanentemente oggetto di desiderio e di paura. Gli aborigeni, invece, restano semplicemente relegati nell'invisibilità, sommersi come sono in un'alterità senza riscatto. L'effetto generale è di totale desolazione e di ibridazione senza la felicità, o anche solo il sollievo, che dà un processo creativo.

La letteratura postcoloniale funziona in maniera del tutto diversa dalla scrittura dell'immigrazione. Il senso di appartenenza al paese e alla cultura d'origine viene

sollecitato dall'opposizione politica e da altre forme di resistenza alle condizioni presenti nella cultura ospitante. Per il soggetto postcoloniale il tempo, quindi, non si è fermato. Il ricordo del passato non è una barriera che impedisce l'accesso a un presente mutato. Al contrario. Lo slancio etico che muove il soggetto postcoloniale trasforma la cultura originaria in un'esperienza vitale, facendone un modello di riferimento. La cultura ospitante, non essendo irraggiungibile né distante, rende possibile un confronto diretto, a volte quasi fisico. Nella sua illuminante analisi dei *Versi satanici* di Salman Rushdie la teorica postcolonialista indiano-americana Gayatri Spivak⁶⁵ distingue, dal punto di vista politico ed epistemologico, tra immigrazione metropolitana e condizione postcoloniale.

La coscienza nomade è affine a ciò che Foucault chiama contromemoria; è una forma di resistenza all'assimilazione o all'omologazione alle modalità dominanti di rappresentazione dell'io. Le femministe – o altri intellettuali critici in quanto soggetti nomadi – sono coloro che hanno dimenticato di dimenticare l'ingiustizia e la povertà simbolica: la loro memoria è viva, controcorrente; mettono in atto una ribellione dei saperi sottomessi. Il tempo del nomade è l'imperfetto: è attivo, continuo. Il nomade percorre la sua traiettoria a velocità controllata. Parla di transizioni e di paesaggi senza destinazioni predeterminate. Non rimpiange patrie perdute. Il nomade intrattiene un rapporto di attaccamento transitorio e di frequentazione ciclica con la terra. Antitesi del contadino, il nomade raccoglie, miete, scambia ma non sfrutta.

C'è allora un forte legame tra nomadismo e violenza. La spietatezza degli sradicati può essere sconvolgente. Fin dagli albori dei tempi le tribù nomadi sono state ciò che Deleuze chiama "macchine da guerra", cioè bande perfettamente addestrate a combattere. Le incursioni, i saccheggi, lo sterminio delle popolazioni sedentarie sono la risposta nomade a una civiltà agricola. Questo aspetto va sottolineato perché ci indica lo spessore politico del nomade. Guardare a questo tipo di coscienza significa quindi anche doversi confrontare con questioni difficili quali la violenza politica, l'insur-

reazione armata, la distruzione e l'impulso a uccidere. Nel suo interessante studio sui rapporti tra le avanguardie artistiche europee, dai dadaisti agli indiani metropolitani italiani degli anni Settanta, Sadie Plant sottolinea che: "È qui, nelle avventure e nelle sconfitte vissute da generazioni di rivoluzionari, sabotatori, artisti e poeti, che la lotta per sfuggire ai codici teorizzati da Deleuze e da Guattari, per sovvertirli, si è svolta innumerevoli volte".⁶⁶

L'analisi di Plant mette in luce il persistere della fisionomia nomade nei movimenti politici contemporanei, dagli hippies, agli "zingari new age", ai campi pacifisti, ai festival di musica e gli happening femministi, fino alla spirale di violenza innestata da cellule terroriste come le Brigate Rosse italiane, o le missioni kamikaze di vari gruppi estremisti – macchine da guerra totale lanciate contro tutto, che finiscono per sprofondare in un buco nero di (auto) distruzione.

Pier Paolo Pasolini nato a Bologna e cresciuto a soli quaranta chilometri dalla mia città natale, assassinato a Roma, ha fornito una delle analisi più sconcertanti della violenza di Stato partendo dalla confusa politica italiana degli anni del terrorismo, quelli che poi sarebbero diventati gli "anni di piombo", culminati nell'omicidio di Aldo Moro. Pasolini rileva la strabiliante somiglianza tra violenza di Stato e violenza terroristica in Italia.⁶⁷ Le mantiene comunque distinte, convinto della possibilità di portare avanti una politica radicale non violenta.

Molti critici si sono anche espressi sulle caratteristiche tribali emerse nelle controculture metropolitane, compresi certi fenomeni di insurrezione e di saccheggio⁶⁸. Guardando a quelle analisi che vedono il postmoderno come declino dello Stato-Nazione, si rimane colpiti dal nesso che viene a stabilirsi tra la violenza dell'apparato statale e il neonomadismo in cui si esprimono le tensioni e le controculture suburbane.

Il punto centrale per capire la violenza nomade è in realtà l'opposizione tra la città e lo spazio del deserto. Bruce Chatwin descrive la città come un giardino che nasconde un ovile: uno spazio agricolo e di allevamento di pecore, vale a dire un luogo dove si conservano e

si accumulano ricchezze da attività sedentarie. In quanto tale, esso è diametralmente all'opposto dello spazio aperto: il *noumos*, o lotto di terra, è la radice del termine *nomade*, termine che sta a indicare il membro più vecchio del clan, colui che controlla la distribuzione dei pascoli alla tribù. Il termine *noumos* si è poi esteso a significare la legge. Ecco allora che si arriva a una parola come *nemesis* che indica la giustizia equa, o quella divina. Quasi tutti i termini monetari hanno questa origine pastorale: *nomisma* significa moneta corrente da cui deriva il termine *numismatica*. Altre parole legate al denaro – come *pecuniario* – hanno la loro radice nella "pecora" (*pecu/pecus*).

Deleuze non fa che confermare l'etimologia di Chatwin: *noumos* indica un principio di distribuzione delle terre. Proprio per questo giunse a rappresentare il principio opposto a quello della polis: era uno spazio privo di recinzioni o confini, lo spazio del pascolo, aperto, nomade, contro il quale furono eretti i poteri sedentari della città. Ecco allora lo spazio metropolitano in opposizione alle traiettorie nomadi.

La violenza nomade si oppone quindi alla violenza di Stato: la tribù è un controesercito, è lo spazio in cui comandano i guerrieri. È per questo forse che i nomadi sono sempre stati perseguitati dallo Stato, perché considerati pericolosi criminali? Il guerriero nomade è, a sua volta, vittima della repressione di Stato. Ed è allora per questo che così tanti zingari furono mandati a morire nei campi di concentramento nazisti? È stata la paura della loro mobilità a farli eliminare? E ancora, è per questo che oggi in Africa si ammazzano i Tuareg? La violenza nomade e quella di Stato sono immagini speculari l'una dell'altra, divise da un'ostilità antitetica.

Le differenze tra le varie manifestazioni di violenza dipendono anche dal ritmo, vale a dire dalle variazioni di intensità o di velocità che le sostengono. Al ritmo mobile e intenso dei giovani rappers metropolitani si risponde con l'heavy metal o altre forme di rock'n'roll⁶⁹ usate dall'esercito americano come colonna sonora durante il loro intervento a Panama contro Noriega.⁷⁰ Questa differenza di ritmo e di velocità è

tanto piú paradossale se si considera che il rock'n'roll è nato come fatto culturale sovversivo e anti-sistema. Nella sua infinita flessibilità, il tardo capitalismo si è agganciato alla "rivoluzione" hard rock riuscendo a trovarne abilmente le applicazioni strumentali. Sarebbe comunque piú difficile saccheggiare il repertorio rap nella stessa misura. Un *flashback* dimostra quanto sia ambivalente in me la questione della violenza nomade: ricordo mio nonno – membro rispettato della resistenza antifascista nel Nordest d'Italia – che diceva che gli zingari erano dei "ladri di bambini". Ricordo di aver guardato, tra l'affascinato e l'impaurito, i primi zingari arrivati nella mia città, distante poco piú di cento chilometri dal confine jugoslavo: rubavano veramente i bambini? Mi avrebbero portata via? Dove sarei finita? Capire che esisteva della gente la cui casa era la strada mi rivelò una nuova dimensione. Pensandoci a posteriori, credo che la paura di questo tipo di persone abbia fatto nascere in me l'atroce sospetto che la strada, la vecchia e ben nota strada che passava davanti a casa mia, fosse un irresistibile sentiero che poteva portarmi fino a Melbourne, Parigi, Utrecht; che le solide fondamenta che ero abituata a dare per scontate potessero essere inghiottite in un attimo, lasciando anche me per strada. Che percorrere questa via potesse essere fatale, come si è rivelato in seguito.

Oltre alla descrizione che ci dà Kleist di Pentesilea, nell'omonima opera sulle passioni fatali, o alla tragedia di Medea, straniera in un paese inospitale, altre forme di violenza convergono in molte figure nomadi femminili: una sorta di aspro contatto con ostili forze della natura; un'enfasi posta sulla resistenza e la sopportazione fisica; un affidarsi ai rituali e all'azione drammatica in mancanza del tempio della religione ufficiale. Dacia Maraini, siciliana ora residente a Roma, nel suo libro *Donna in guerra*⁷¹ descrive con estrema lucidità la violenza delle donne ribelli. Queste donne percepiscono il mondo costruito dagli uomini con un costante e doloroso senso di autoestranamento e sono quindi capaci di erompere in gesti di fortissima violenza.

Il soggetto nomade ha un'inflessibile, spietata tenacia. La evoca con forza il rauco, incalzante ritmo della voce della mendicante in *India Song*, un prodigio cinematografico di Marguerite Duras, l'artista francese cresciuta nel Sudest asiatico coloniale. Ma la trovo anche nel ritmo demoniaco, inesorabile di *In Memoriam to Identity* di Kathy Acker,⁷² nella sua passione viscerale per le trasformazioni nomadi e nel suo gusto, tutto di stampo deleuziano, per la reversibilità delle situazioni e delle persone, nella sua capacità, al limite della patologia, di impersonare, mimare e attraversare un'infinità di "altri".

5. *Tracciati di pensiero nomade*

La creatività comunque non è riservata solo agli artisti di professione, fa parte invece delle sfide che attendono ogni pensatore/pensatrice critico/a. Da questo punto di vista, le filosofie poststrutturaliste e la teoria femminista coincidono per piú versi. Nel desiderio, per esempio, di lasciarsi alle spalle la modalità lineare del pensare, lo stile teleologicamente ordinato di argomentare che ci è stato insegnato. A giudicare dalla mia esperienza, questa modalità si traduce nell'incoraggiare la ripetizione e l'obbedienza a una tradizione canonica che fa perno sulla sacralità, venata di bigottaria, di certi testi: i testi della grande tradizione filosofico umanista. Ecco, a essi, io vorrei contrapporre una forma appassionata di postumanesimo, basata sull'etica nomade femminista.

In particolare mi sembra essenziale che le donne si liberino di ciò che Teresa de Lauretis, la teorica femminista italo-americana che ha scelto i Paesi Bassi come uno dei suoi domicili, chiama la "trama edipica" del lavoro teorico. È importante che le pensatrici femministe si sbarazzino dei modelli di identificazione maschile richiesti dal livello piú "alto" del lavoro teorico, per uscire dalle strutture paralizzanti di uno stile accademico esclusivo.⁷³ Il nomadismo è un invito a disidentificarsi dal sedentario monologismo fallologico-centrico del pensiero filosofico e a cominciare a coltivare quell'arte della slealtà verso la civiltà di cui si è fatta portavoce Adrienne Rich o, piuttosto, quella

capacità di esercitare una sana irriverenza verso le convenzioni accademiche e intellettuali inaugurata e portata avanti dalla seconda fase del femminismo.

Nel complesso le filosofe femministe non brillano per il loro nomadismo radicale, anzi, tendono a comportarsi da figlie ubbidienti o, in alternativa, da amanti devote. Questo non fa che comprovare un attaccamento corporativo alla disciplina e una forte identificazione con i suoi maestri. Molte femministe lavorano per mantenere, o in qualche caso salvare, l'idea che la filosofia abbia veramente una qualche importanza. Non stupisce allora che le affermazioni dei poststrutturalisti sulla morte del soggetto filosofico e la loro constatazione della crisi della filosofia trovino proprio nelle filosofe l'opposizione più agguerrita.

L'unica teoria che credo di poter praticare è quella che sia Irigaray che Deleuze sostengono come forma creativa di nuovi modi di pensare. L'unico sistema di pensiero o schema concettuale che può interessarmi è quello che porta in sé l'idea di cambiamento, trasformazione, transizione vitale. Voglio un progetto creativo, non reattivo, libero dal peso oppressivo dell'approccio teorico tradizionale. La teoria femminista è per me il luogo di tale trasformazione: da un pensiero sedentario e logocentrico a un pensiero creativo nomade.

Lo stile nomade mi permette di riflettere proprio sulle questioni che ritengo fondamentali: il fallologocentrismo, l'etnocentrismo, la positività della differenza. Il pensiero filosofico – come disciplina – è estremamente fallologocentrico e antinomadico. Intrattiene un rapporto privilegiato con la dominazione, il potere e la violenza. Di conseguenza, richiede dei meccanismi di esclusione e di dominazione in quanto facenti parte delle sue pratiche codificate. La filosofia si crea attraverso ciò che esclude, almeno quanto attraverso ciò che asserisce. La teoria, in particolar modo la filosofia, afferma i suoi valori mediante l'esclusione di tanti altri valori: non maschili, non bianchi, non colti e così via.

Il mio lavoro sul nomadismo mi ha resa consapevole di un'aporia strutturale all'interno del discorso teorico convenzionale e soprattutto della filosofia. Il discorso – inteso nel senso poststrutturalista di un

processo di produzione di idee, saperi, testi e scienze – è qualcosa cui la teoria si riferisce, e allo stesso tempo su cui si basa, per codificare e sistematizzare la sua specificità in una norma scientifica accettabile. La normatività della teoria è comunque anche il suo limite. Il discorso, infatti, è una rete complessa di effetti di verità interrelati e in quanto tale eccede il potere di codificazione della teoria. La filosofia deve allora "inseguire" ogni genere di nuovi discorsi (donne, soggetti postcoloniali, media audiovisivi, altre nuove tecnologie e così via) per poterli incorporare e codificare. Come ci ricorda Donna Haraway, l'alta tecnologia è una macchina cannibale che tenta di fagocitare ogni corpo nuovo e persino quelli alieni. Per fortuna i nomadi corrono più veloci e riescono a sopportare viaggi più lunghi di quanto riescano a fare la maggior parte degli altri: non possono essere assimilati tanto facilmente.

Oltre a essere una prassi, il femminismo è anche un impulso creativo volto ad affermare la differenza sessuale come forza positiva. Il nuovo soggetto nomade femminista che sostiene questo progetto è un'entità epistemologica e politica e la sua definizione e affermazione da parte delle donne deve nascere dal confronto delle loro molteplici differenze di classe, razza, età, stile di vita e orientamento sessuale. È chiaro quindi che per me il femminismo oggi è quell'agire che intende affrontare le questioni legate all'identità individuale, incarnata, sessuata. Questioni che vanno articolate in relazione ai problemi della soggettività politica e poi ricollegate a quelli dei saperi e della legittimazione epistemologica.

Una delle questioni centrali in gioco in questo progetto è come riconciliare la storicità, e quindi l'agire, con (l'inconscio) desiderio di cambiamento. Il compito più difficile consiste nel trovare le modalità per far andare insieme la volontà di cambiamento con il desiderio del nuovo. Il che implica la costruzione di nuovi soggetti desideranti.

La difficoltà nasce dal fatto che certe strutture interiori psichiche o inconscie difficilmente mutano per un semplice atto di volontà. La psicoanalisi si fonda

precisamente sulla richiesta che la sofferenza che accompagna i processi di mutamento e di trasformazione sia riconosciuta e rispettata. Le trasformazioni profonde sono dolorose e lente. Se le femministe vogliono portare avanti una politica efficace devono tenere ben presente la distinzione di piani che c'è tra scelte politiche consapevoli e desideri o tentativi inconsci di elaborare delle strategie che possano andare bene per ciascuna.

Sovraccaricare la volontà con il desiderio o far prevalere l'una sull'altro sono entrambe mosse sbagliate. Ognuno dei due livelli va rispettato nella sua complessità; si tratta piuttosto di trovarne i punti di transizione e di incontro. Chiamo "etica della differenza sessuale" – adottando il concetto proposto da Luce Irigaray – un progetto femminista nomade che tiene conto delle contraddizioni interiori e tenta di mediare tra le strutture inconse del desiderio e le scelte politiche consapevoli. In questo senso il femminismo è una forma di coscienza multipla delle differenze.

54

Il punto centrale è l'interconnessione tra identità, soggettività e potere. Poiché il "sé" è una sorta di rete di connessioni, la questione diventa la seguente: quali connessioni, quali scarti laterali e linee di fuga consentono di elaborare una coscienza femminista senza che questa si fissi in una nuova normatività?

Di fronte a questo interrogativo suggerisco a femministe e altri intellettuali critici di coltivare una coscienza nomade. Questo genere di coscienza riunisce in sé tratti che solitamente sono considerati opposti: il possedere cioè un senso di identità che non si basa sulla stabilità bensì sulla contingenza. La coscienza nomade combina la coerenza con la mobilità, intende ripensare l'unità del soggetto senza ricorrere a convinzioni umanistiche, senza opposizioni dualistiche, legando invece corpo e mente in una nuova serie di transizioni intensive e spesso intransitive.

Il compito che mi prefiggo consiste nel capire come rispettare lo spettro delle differenze culturali senza cadere nel relativismo o nella depressione politica. Il relativismo è una trappola perché erode il terreno delle possibili alleanze o coalizioni politiche. Le fem-

ministe nomadi si trovano di fronte alla sfida di conciliare una prospettiva pluristratificata e multiculturale con la responsabilità verso il loro genere e la capacità di risponderne. Essere nomadi, vivere in transizione, non significa infatti non poter o non voler creare quelle basi, necessariamente stabili e rassicuranti, dell'identità che consentono di stare a proprio agio all'interno di una comunità. La coscienza nomade, piuttosto, consiste nel non considerare alcuna identità come permanente. Il nomade è solo di passaggio; lei/lui costruisce quelle connessioni necessariamente situate che le/gli consentono la sopravvivenza ma non si fa carico mai pienamente dei limiti di un'unica e fissa identità nazionale. Il nomade non possiede passaporto, oppure ne ha troppi.

L'idea di passare attraverso diversi tipi e livelli di identità non è un modo per eludere il confronto con le realissime coercizioni ideologiche e sociali entro le quali si è costretti a operare. Proprio al contrario, invece, la coscienza nomade rappresenta un modo per affrontarle. Su questo dissenso da Nancy Fraser e Linda Nicholson⁷⁴ quando affermano che l'accento postmoderno sulla contingenza dell'identità e il declino della metanarrativa minano l'efficacia dell'agire politico e di conseguenza il femminismo. Considero, piuttosto, il postmodernismo e il femminismo come scaturiti dalla stessa fonte ma seguenti strade diverse. Entrambi sottolineano il tramonto storico dell'idea che l'azione politica e un'efficace critica sociale richiedano come premessa necessaria dei fondamenti stabili e sostanziali. Il femminismo nomade postmoderno sostiene che non è necessario essere saldi in una concezione sostanziale del soggetto per poter essere politici o per fare delle scelte consapevoli o assumere decisioni critiche.

Il femminismo nomade fa anche un passo in più e sostiene che l'azione politica ha a che fare con la capacità di mettere a nudo l'illusione dei fondamenti ontologici. Secondo Judith Butler "il compito è quello di chiedersi che cosa autorizza e che cosa precisamente esclude o preclude la mossa teorica che istituisce dei fondamenti".⁷⁵ In una prospettiva nomade il poli-

55

tico è una forma di intervento che opera contemporaneamente sui registri discorsivi e su quelli materiali della soggettività; e pertanto ha a che vedere con la capacità di tracciare connessioni multiple. È politica proprio questa consapevolezza che la costituzione del soggetto è frammentaria, intrinsecamente basata sul potere e sull'attiva ricerca di possibilità di resistenza alle formazioni egemoniche.

Non solo un'azione politica efficace non richiede fondamenti, spesso questi sono anche un ostacolo ai voli della coscienza nomade e alle connessioni trasversali che essa permette. Basti pensare che proprio persone molto stabili, ancorate, sedentarie sono tra le meno empatiche, le meno facili da smuovere, le più autocoscientemente "apolitiche". La regista francese Agnès Varda mostra l'indifferenza di questo tipo di persone: nel suo racconto sugli adolescenti scappati di casa, in *Senza tetto né legge*, le case francesi vengono rappresentate come fortezze borghesi inospitali che chiudono fuori la giovane vagabonda. Quanti degli odierni vagabondi – usciti da situazioni tipo *Trainspotting* – hanno vissuto personalmente questa totale mancanza di interesse, per non parlare di comprensione empatica? Al contrario, il soggetto nomade funziona come una staffetta: lei/lui connette, circola, si muove; non forma identificazioni ma continua a ritornare indietro a intervalli regolari. Il nomade è un'entità trasgressiva, la cui natura transitoria è il vero motivo per il quale può fare delle connessioni. La politica nomade è una questione di legami, di coalizioni, di interconnessioni. L'ho sperimentato nella mia vita: solo quando ho trovato una certa stabilità e un senso di parziale appartenenza, aiutata anche dal fatto di avere un lavoro fisso e un rapporto sentimentale felice, ho potuto cominciare veramente a pensare in maniera adeguata al nomadismo. Il che non vuol dire che l'atto di pensarci significasse di fatto la fine di una mia consuetudine esistenziale dominante, ma piuttosto che questo concetto è diventato visibile e di conseguenza esprimibile nel momento in cui ero sufficientemente situata per affermarlo. L'identità è retrospettiva, rappresentarla implica che possiamo tracciare della mappe accurate, ma solo

56

dei luoghi in cui siamo già stati e dove quindi non siamo più. Le cartografie nomadi vanno costantemente ridisegnate e in quanto tali non tollerano per loro natura la fissità e neanche una rapace appropriazione. Il nomade possiede un acuto senso del territorio senza che questo sfoci nella possessività.

Come sostiene giustamente Donna Haraway, bisogna essere collocati da qualche parte per poter fare delle affermazioni di valore generale. E quindi il nomadismo non è la fluidità priva di confini bensì la precisa consapevolezza della non fissità dei confini. È l'intenso desiderio di continuare a sconfinare, a trasgredire.

Come figurazione della soggettività contemporanea, dunque, il nomade è un'entità post-metafisica, intensa, multipla che funziona all'interno di una rete di interconnessioni. È tutto tranne che un'immagine universale. Non la si può ridurre a una forma lineare, teleologica di soggettività perché è il luogo di connessioni multiple. Lei/lui è incarnata/o e quindi culturale. In quanto artefatto, è un composto tecnologico di umano e post-umano; è complessa/o, dotata/o di capacità multiple all'interconnessione secondo una modalità impersonale. È un cyborg e tuttavia ha anche un inconscio. È il "mucoso" o "divino" di Luce Irigaray ma dotato di una prospettiva multiculturale. Come il "divenire" di Deleuze è astratto e tuttavia perfettamente, operativamente reale. Uno dei suoi compiti storici consiste nell'individuare il modo di ricostruire un senso di intersoggettività che permetta di creare un nuovo tipo di legame inclusivo (cioè non escludente) per il riconoscimento delle differenze. Ritengo che uno dei modi in cui le femministe potrebbero visualizzare questa prospettiva differenziata e situata, è mediante l'immagine delle letture e scritture multiple, come dire, un'auto-creazione poliglotta collettiva. Le femministe devono imparare a esprimersi correntemente in vari stili, in diversi ambiti disciplinari e in molti dialetti, gerghi, lingue. Occorre abbandonare quella immagine di sorellanza in cui domina l'idea dell'universale similitudine tra tutte le donne in quanto secondo sesso, a favore di un riconoscimento delle complesse condizioni semiotiche e materiali in cui le donne si trovano a operare.

57

6. *Punti di fuga*

Come creare dunque nuove modalità del divenire soggetto basate sul nomadismo?

Punto primo, la transdisciplinarietà. Significa attraversare i confini disciplinari senza preoccuparsi delle distinzioni verticali intorno alle quali sono stati organizzati. Dal punto di vista del metodo, questo stile si avvicina al *bricolage* degli strutturalisti, particolarmente caro a Lévi Strauss. Esso costituisce anche una pratica di “furto”, o presa a prestito estensiva di nozioni e concetti che, come spiegano Hélène Cixous o Adriana Cavarero, vengono deliberatamente usati fuori contesto e sviati dal loro scopo iniziale. Deleuze definisce questa tecnica “deterritorializzazione”, o il diventare-nomade delle idee.

Un tratto connesso a questo stile è la mescolanza di voci e di modalità: cerco deliberatamente di fondere il genere teorico con quello poetico o lirico. Questi spostamenti nella mia voce sono un modo per resistere alla forza d’attrazione del trito, formale, orrendo linguaggio accademico. Nell’ambiente filosofico in cui mi sono formata, una certa noncuranza verso lo stile viene convenzionalmente presa come segno di “serietà” o perfino di “scientificità”, come se una scrittura accurata fosse invece l’espressione di una mente “morbida”, vale a dire non filosofica.⁷⁶ Questo atteggiamento mi sembra ridicolo e al contempo mi irrita. Il suo inerente funzionalismo delude ogni mia aspettativa perché poggia su una divisione categorica del lavoro tra discorsi “logos-intensivi” (filosofia) e discorsi “pathos-intensivi” (letteratura). È una distinzione che non condivido affatto.⁷⁷

Mi dispiace che tante filosofe continuino a fare un uso funzionale del linguaggio filosofico, come mezzo di “comunicazione”. Preferisco invece tramutare le mie teorie in narrazioni, le narrazioni in teorie e praticare la filosofia come forma di creatività concettuale. Questo stile, inoltre, è aderente al progetto collettivo del femminismo che implica la legittimazione e il riconoscimento delle voci di altre donne. La femminista e teorica della letteratura Carolyn Heilbrun (che scrive coltissimi gialli con lo pseudonimo di Amanda Cross) ha descritto

le difficoltà incontrate nel tentativo di trasformare i canoni accademici maschili in modo tale da rendere giustizia ai talenti letterari femminili. Heilbrun ascrive queste difficoltà non solo alla resistenza politica maschile alla lotta femminista per il riconoscimento intellettuale, ma anche al fatto che la maggioranza delle donne che lavorano in ambito accademico sono state addestrate a parlare all’uomo, a parlare nel suo linguaggio: la modalità universale feticcizzata e falsa dell’umanesimo occidentale. La creazione del sapere femminista implica quindi una rinnovata attenzione all’espressione di una fondamentale differenza nei testi delle donne: “I testi delle donne sono stati per la maggior parte tessuti in modi segreti, difficili da decifrare, pericolosi se scoperti dalle persone sbagliate, o semplicemente fraintesi, male interpretati”⁷⁸. Secondo Heilbrun è compito delle studiose femministe dar voce a questa differenza e agire sul rapporto asimmetrico che essa stabilisce con lo stile accademico riconosciuto.

Un’altra strategia proposta nello stesso spirito è il principio della citazione, come ci ricorda Spivak, sulla scia di Derrida. Lasciar parlare altri nel mio testo è non solo un modo per inscrivere il mio lavoro in un movimento politico collettivo, ma anche un modo per mettere in pratica ciò che affermo. La dissoluzione delle identità stabili perorata dalla generazione poststrutturalista non è una semplice formula retorica; la detronizzazione del “narcisismo trascendentale” dell’“io” filosofeggiante è un punto di non ritorno. Far riecheggiare le voci di altre/i nei miei testi è quindi un modo per mettere in atto la non centralità dell’“io” rispetto al progetto di pensiero e riconnetterlo invece a un progetto collettivo.⁷⁹

Le molte voci di donna presenti nei miei testi sono anche un modo per accentuare e celebrare l’acutezza e l’importanza teorica del pensiero femminile. Voglio riscattare tutto ciò che le donne hanno dato alla vita intellettuale, malgrado la bellicosa opposizione delle istituzioni dominanti. Il mio stile si basa quindi sulla politica del posizionamento o della collocazione⁸⁰ e poggia sull’attenzione alle differenze esistenti tra donne. Considero questo stile come un passo impor-

tante verso la costituzione di genealogie femministe intese come pratiche discorsive e politiche condivise da tutte e che rappresentano in primo luogo una specie di contromemoria o spazio di resistenza.⁸¹

Una parte di questo progetto concerne la critica della distinzione convenzionale tra teoria “alta” e “cultura popolare”. L’attenzione che dedico in molti dei miei testi alla cultura bassa o “popolare” nasce anche da una salutare noncuranza verso le convenzioni del sapere “alto”. Questa distinzione risulta particolarmente forte in Europa dove vige un rigidissimo controllo da parte delle discipline sul processo della costruzione del sapere e certi campi transdisciplinari e iconoclastici come i *Cultural Studies* non hanno ancora del tutto preso piede. Ciò che desidero è mescolare e integrare modi di pensare popolari e femministi nel discorso canonizzato, ma non a costo dell’omologazione dei primi al secondo.

Ciò spiega anche i mutamenti di tono e di stile che percorrono i diversi saggi contenuti in questo volume. Tali variazioni sono molto importanti per questa raccolta, dove testi accademici più convenzionali si alternano con altri più provocatori. Il gioco delle variazioni mira anche alla costruzione di posizioni di lettura al di fuori o oltre quelle tradizionali dell’intellettuale. Attraverso questo processo spero di fare anche delle mie potenziali lettrici/lettori delle entità nomadi.

Credo che le nuove figurazioni della soggettività femminile che ho messo in luce in questa *Introduzione* possano essere assunte come mappe diverse mediante le quali chi legge può identificare i punti di uscita da schemi di pensiero fallogocentrici. Esse cercano di farsi strada attraverso le forme di rappresentazione accreditate, consumandole dall’interno. Ho parlato di questa tecnica come di una consumazione-assimilazione del vecchio per generare il nuovo. È anche in questo senso che ho sostenuto la validità della pratica del “come se”, della mimesi come strategia politica e intellettuale basata sul potenziale sovversivo delle ripetizioni.

La consumazione-assimilazione attacca dall’interno il magazzino di immagini e concezioni di donna codificate dalla cultura in cui viviamo. Le donne hanno

bisogno di riappropriarsi della struttura multistratificata della loro soggettività in quanto luogo o sedimentazione storica di significati e di rappresentazioni che devono essere erosi. Le femministe hanno bisogno di rivedere queste complessità dalle molte facce e far sí che la loro consumazione raggiunga l’obiettivo, sebbene temporaneo, del loro progetto. Non del tutto dissimili dall’angelo della storia di Walter Benjamin, le pensatrici femministe nomadi mentre hanno già un piede nel secolo venturo, non perdono di vista quel passato dal quale lottano per emergere. La ricerca di punti d’uscita dal fallogocentrismo quindi continua e il viaggio nomade femminista procede, per necessità. Spinte da un fortissimo desiderio di mutamento che non può risparmiarne nemmeno gli aspetti più familiari, e più intimi, della loro esperienza, la maggior parte delle femministe dovrebbe concordare con la consapevolezza caustica, devastante, di Kathy Acker, quando afferma che, finora: “Ho la mia identità e ho il mio sesso: non sono nuova, ancora”.⁸²

- ¹ *Scattered Hegemonies: Post-modernity and Transnational Feminist Practices*, a cura di C. Kaplan, I. Grewal, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1994.
- ² b. hooks, *Postmodern Blackness*, in Id., *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Between the Lines, Toronto 1990, p. 27. Vedere anche il mio articolo su bell hooks: *Illuminazioni*, in "Leggendaria", n. 11, ottobre 1998, p. 28-29.
- ³ Su questo punto cfr. N. Miller, *Getting Personal: Feminist Occasions and Other Autobiographical Acts*, Routledge, New York-London 1991.
- ⁴ Si veda la mia analisi comparata di Irigaray e Haraway in *Feminist Deleuzian Tracks; or, Metaphysics and Metabolism*, in Deleuze: *Text, Theory, and Practice*, a cura di K. Boundas e D. Olkowski, Routledge, New York 1994. Rilevante anche *Degli insetti e delle donne, in Il secolo deleuziano*, a cura di Salvo Vaccaro, Mimesis, Milano 1997.
- ⁵ Per un'analisi più dettagliata del fenomeno, vi rimando al mio testo; *La molteplicità: un'etica per la nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea*, Introduzione al libro di Donna Haraway *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1999. Interessante anche di Donna Haraway: *Testimone_Modest@FemaleMan_incontra-OncoTopo TM*, Feltrinelli, Milano 2000.
- ⁶ La mia interpretazione dei cyborgs come figurazioni rizomatiche non intende suggerire un'equazione tra Haraway e Irigaray. Per certi versi, niente potrebbe essere più lontano dagli schemi di pensiero di Haraway che una specifica attenzione all'inconscio o alle politiche del desiderio soggettivo. Ritengo invece che le passioni politiche di queste due pensatrici s'incrociano.
- ⁷ Per un'ottima introduzione all'opera di Cixous: *Scrittura del corpo. Hélène Cixous, variazioni su un tema*, a cura di P. Bono, Luca Sossella editore, Roma 2000.
- ⁸ M. Wittig, *The Straight Mind*, Harvester, London 1991.
- ⁹ J. Butler, *Gender Trouble*, Routledge, New York-London 1991; di Butler in italiano vedere anche: *Corpi che cantano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Feltrinelli, Milano 1996.
- ¹⁰ Cfr. N.K. Miller, *Subject to Change*, in *Feminist Studies/Critical Studies*, a cura di T. de Lauretis, Indiana University Press, Bloomington 1986.
- ¹¹ T. de Lauretis, *Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness*, in *Feminist Studies*, 1990, XVI, 1, pp. 115-50. Di de Lauretis vedere anche: *Sui generis. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano 1996.
- ¹² M. Bosaglia, *Unaccompanied Ladies: Feminist, Italian, and in the Academy*, in *Differences*, 1991, II, 3, pp. 122-35.
- ¹³ Trinh T. Minh-hà, *Woman, Native, Other*, Indiana University Press, Bloomington 1989.
- ¹⁴ C. Mohanty, *Under Western Eye: Feminist Scholarship and Colonial Discourse*, in *Boundary*, 1984, II, 3, pp. 338-58; G.C. Spivak, *In Other Worlds*, Routledge, New York 1989.
- ¹⁵ L. Campagnano, *Gli anni del disordine 1989-1995*, La Tartaruga, Milano 1996.
- ¹⁶ C. Kaplan, *Deterritorializations: the re-writing of home and exile in western feminist discourse*, in "Cultural Critique", 1987, 6, p. 197.
- ¹⁷ Cfr. in particolare G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980.
- ¹⁸ C. Kaplan, *Deterritorializations* cit., p. 198.
- ¹⁹ Si veda per esempio *Men in Feminism*, a cura di A. Jardine e P. Smith, Methuen, New York 1987; e T. Modleski, *Feminism Without Women: Culture and Criticism in a "Postfeminist" Age*, Routledge, New York-London 1991.
- ²⁰ Si veda l'argomentazione su questo punto in J. Howell, *Laurie Anderson, Thunder's Mouth Press*, New York 1992, p. 17.
- ²¹ P. Yaeger, *Honey-Mad Women: Emancipatory Strategies in Women's Writing*, Columbia University Press, New York 1988, p. 31.
- ²² Ivi, p. 32.
- ²³ D. Haraway, *Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape*, in *Feminists Theorize the Political*, a cura di J. Butler e J. Scott, Routledge, New York-London 1992, p. 85.
- ²⁴ L. Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*, Puffin Books, London 1977 (ed. or. 1865; trad. it., *Alice nel paese delle meraviglie*, Einaudi, Torino 1978).
- ²⁵ R. Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Polity Press, Cambridge 1991 (trad. it. *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, La Tartaruga, Milano 1994).
- ²⁶ Da allora molte cose sono accadute, sia nell'ambito dei movimenti degli aborigeni, sia nella coscienza critica degli australiani. Le femministe australiane hanno peraltro avuto un ruolo determinante nel far venire alla luce questo tipo di questioni. Cfr., per esempio, l'analisi del film *Crocodile Dundee* compiuta da M. Morris in *The Pirate's Fiancée*, Verso, London 1988. Ma la mentalità di forza bianca prevale tuttora nella politica australiana.
- ²⁷ U. Hirschmann, *Noi senza patria*, Bologna, il Mulino 1993.
- ²⁸ G. Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, Methuen, London 1984.
- ²⁹ J. Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Fayard, Paris 1988 (trad. it., *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano 1990).
- ³⁰ Si veda l'intervento conclusivo di D. Haase-Dubosc alla Conferenza *One Century of Franco-American Cultural Exchanges*, tenutasi alla Reid Hall, Columbia University Center di Parigi, 24-25 giugno 1993. La citazione è tratta dalla p. 5 del testo manoscritto.
- ³¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1974 (trad. it., *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975); cfr. inoltre G. Deleuze, *La pensée nomade*, in Id., *Nietzsche aujourd'hui*, U.G.E., Paris 1973 (trad. it., *Nietzsche*, a cura di F. Rella, Bertani, Verona 1973); e L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Minuit, Paris 1974 (trad. it., *Speculum. L'altra donna*, a cura di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1989).
- ³² L. Passerini, *Autoritratto di gruppo*, Giunti, Firenze 1988.
- ³³ S. Gunew, *Discourses of Otherness*, in Id., *Displacements: Migrant Story-Tellers*, Deakin University, Melbourne 1982, p. 1.
- ³⁴ C. Wolf, *Cassandra*, a cura di A. Raya, e/o, Roma 1984, p. 20.
- ³⁵ Trinh T. Minh-hà, *Woman, Native, Other* cit., p. 19.
- ³⁶ Colette, *La vagabonde*, Albin Michel, Paris 1983 (ed. or. 1920; trad. it., *La vagabonda*, a cura di A. Banti, Mondadori, Milano 1992).
- ³⁷ N. Ward Jouve, *White Woman Speaks with Forked Tongue: Criticism as Autobiography*, Routledge, New York-London 1991.
- ³⁸ Sono grata a Patricia Yaeger e a Naomi Schor che, del tutto indipendentemente l'una dall'altra, mi hanno segnalato questo punto. Sono in debito con Yaeger per avermi suggerito l'espressione che uso.
- ³⁹ B. Chatwin, *The Songlines*, Picador, London 1988 (trad. it., *Le vie dei canti*, Adelphi, Milano 1988).
- ⁴⁰ I. Calvino, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino 1972.
- ⁴¹ A. Jardine, *Pre-Texts for the Transatlantic Feminist*, in "Yale French Studies", dicembre 1981, pp. 220-36.
- ⁴² L. Sebban, N. Huston, *Lettres Parisiennes*, Barrault, Paris 1986.
- ⁴³ Ho analizzato dettagliatamente la specifica situazione del femminismo olandese in *Dutch Treats and Other Strangers*, in *Sharing the Difference*, a cura di J. Hermsen e A. van Lenning, Routledge, New York-London 1991. Si veda anche il numero speciale di "Women's Studies International Forum", 1993, XVI, 4, dedicato a Utrecht.
- ⁴⁴ Vedere per esempio, *Attraversamenti. I nuovi territori dello spazio pubblico*, a cura di P. Desideri e M. Iardi, Costa & Nolan, Genova 1997.
- ⁴⁵ Sono grata a Juul Hymans di Radio Mondo per avermi aiutato a chiarire questa intuizione.
- ⁴⁶ B. Krueger, *We Won't Play Nature to Your Culture*, I.C.A., London 1983; Id., *Love for Sale*, Harry M. Abrams, New York 1990; Id., *No Progress in Pleasure*, in *Pleasure and Danger*, a cura di C.S. Vance, Routledge-Kegan Paul, Boston 1984 (*We don't need another hero* è anche il titolo di una famosa canzone di Tina Turner, n.d.t.).
- ⁴⁷ J. Holzer, Solomon R. Guggenheim, New York 1988.
- ⁴⁸ Purtroppo questa raccolta di immagini non è stata ancora pubblicata, ma il lavoro è stato presentato nel saggio *Paroles urbaines*, a cura di B. Biebuyck e M. Bacou, in "Cahiers; de littérature orale", 1988, 24.
- ⁴⁹ B. Eno, *Music for Airports*, EG Record: EEG Cd 17.
- ⁵⁰ U. Biemann, *Been there and Back to Nowhere. Gender in Transnational Spaces*, b. books, Berlin 2000; si veda anche il suo video: *Performing the Border*, 1999.
- ⁵¹ Voglio ringraziare Christien Franken per avermi suggerito questa espressione. È una citazione tratta da A. Aronson-DL.

- Swanson, *Graduate Women on the Brink: Writing as "Outsiders Within"*, in "Women's Studies Quarterly", 1991, 3-4, p. 165.
- ⁵² V. Woolf, *Three Guineas*, Penguin, London 1978 (ed. or. 1938; trad. it., *Le tre ghinee*, Feltrinelli, Milano 1990).
- ⁵³ H. Cixous-C. Clément, *La jeune née*, U.G.E., Paris 1975.
- ⁵⁴ L. Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, Paris 1977 (trad. it., *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano 1990).
- ⁵⁵ A. Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens*, The Women's Press, London 1984.
- ⁵⁶ S. Benhabib, *Situating the Self*, Polity Press, Cambridge 1992.
- ⁵⁷ C. Kaplan, *The Politics of Location as Transnational Feminist Critical Practice*, in *Scattered Hegemonies* cit.
- ⁵⁸ D. Spender, *Women of Ideas and What Men Have Done to Them*, The Women's Press, London 1982.
- ⁵⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Nomadology: The War Machine*, Semiotexte, New York 1986.
- ⁶⁰ I. Stengers, *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*, Seuil, Paris 1987.
- ⁶¹ A questo proposito rimando allo studio curato da Chris Rojek e John Urry: *Touring Cultures. Transformations of Travel and Theory*, Routledge, New York-London.
- ⁶² N. Sarraute, *Enfance*, Gallimard, Paris 1983 (trad. it., *Infanzia*, Feltrinelli, Milano 1983).
- ⁶³ R. Capiello, *Oh, Lucky Country!*, University of Queensland Press, St Lucie 1984.
- ⁶⁴ D. Horne, *The Lucky Country*, Penguin, London 1966.
- ⁶⁵ G.C. Spivak, *Reading the Satanic Verses*, in "Third Text", 1990, pp. 41-60.
- ⁶⁶ S. Plant, *Nomads and Revolutionaries*, in "Journal of the British Society for Phenomenology", 1993, XXIV, 1, pp. 88-101, citazione da p. 89.
- ⁶⁷ P.P. Pasolini, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1975.
- ⁶⁸ Cfr., per esempio, J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1977 (trad. it., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1991); e inoltre F. Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham 1992 (trad. it., *Il post-moderno o la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano 1989).
- ⁶⁹ Le femministe sono state le prime a notare e a esprimersi sulla natura aggressiva di quello che veniva polemicamente chiamato cock-rock. Per un'analisi pertinente si veda R. Archer, *A Star Is Torn*, Virago, London 1986.
- ⁷⁰ Il 20 dicembre 1989 con l'operazione "Giusta causa", le truppe statunitensi invasero e presero il controllo di Panama, per catturare il presidente Noriega. Nell'operazione morirono 230 persone. Noriega si rifugiò nella nunziatura della Santa Sede ma, dopo dieci giorni in cui l'edificio fu bombardato da musica rock e fu oggetto di altre iniziative di "guerra psicologica", si arrese e fu trasferito negli Usa, dove venne incarcerato e processato per traffico di droga. Si veda la voce Noriega, in *A Dictionary of Twentieth-Century World Biography*, Oxford University Press, Oxford-New York 1992.
- ⁷¹ D. Maraini, *Donna in guerra*, Einaudi, Torino 1975.
- ⁷² K. Acker, *In Memoriam to Identity*, Pantheon Books, New York 1990.
- ⁷³ Quest'ultimo aspetto è messo in luce con estrema chiarezza da M. le Doeuff, nel suo *L'imaginaire philosophique*, Payot, Paris 1984.
- ⁷⁴ N. Frazer-L.J. Nicholson, *Social criticism without philosophy: an encounter between feminism and postmodernism*, in *Feminism/Postmodernism*, a cura di L.J. Nicholson, Routledge, New York-London 1990.
- ⁷⁵ J. Butler *Contingent foundations: feminism and the question of postmodernism*, in *Feminists Theorize the Political* cit. p. 7.
- ⁷⁶ Cfr. S. Kofman, *Aberrations*, Flammarion, Paris 1992.
- ⁷⁷ Ho espresso con chiarezza il mio parere su questo punto in *Dissonanze* cit., in particolare analizzando la polemica sorta tra Foucault e Derrida in merito alla questione della critica del fallologocentrismo e del ruolo del pathos.
- ⁷⁸ C.G. Heilbrun, Presidential Address, in Id., *Hamlet's Mother and Other Women*, Ballantine, New York 1990, p. 250 (trad. it., *La madre di Amleto e le altre*, La Tartaruga, Milano 1994, p. 151).
- ⁷⁹ Per una pregevole trattazione della questione delle citazioni nel corpo del testo cfr. G.C. Spivak, *Translator's preface*, in J. Derrida, *Of Grammatology*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1976, pp. IX-XXXVII (trad. it., *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969).
- ⁸⁰ L'espressione è stata coniata da A. Rich, *Blood, Bread, and Poetry*, The Women's Press, London 1984.
- ⁸¹ La più autorevole teorica delle genealogie femministe è Luce Irigaray, della quale cfr. in particolare *Le temps de la différence*, Livres de poche, Paris 1989 (trad. it., *Il tempo della differenza*, Editori Riuniti, Roma 1989); si veda inoltre T. de Lauretis, *Feminist Genealogies*, in Belle van Zuylen Lectur, University of Utrecht, Utrecht novembre 1991, ristampato in Women's Studies International Forum, 1993, XVI, 4, pp. 393-403.
- ⁸² K. Acker, *In Memoriam of Identity* cit., p. 49.

Sul soggetto femminile femminista, ovvero:
da “lei-sé” a “lei-altra”

*Chi si raggiunge mediante la spersonalizzazione
riconoscerà l'altro sotto qualsiasi maschera:
il primo passo in rapporto all'altro è
trovare in sé stessi l'uomo di tutti gli uomini.
Ogni donna è la donna di tutte le donne,
ogni uomo è l'uomo di tutti gli uomini, e ciascuno
di loro potrebbe presentarsi ovunque si giudica l'uomo.*
Clarice Lispector¹

*Finora tutto ciò che è accaduto
ha trovato corrispondenza dentro di me.
Questo è il segreto che mi attanaglia e mi sorregge (...).
Solo qui, sul limite estremo della vita, posso nominarlo:
poiché c'è qualcosa di ognuno dentro di me, non sono
mai stata completamente di nessuno, e sono arrivata
a comprendere persino l'odio che provano per me.*
Christa Wolf²

1. *Un approccio a Lispector*

La vicenda si svolge in cima a un alto edificio situato in una delle tante metropoli che inquinano il nostro pianeta. L'evento vero e proprio si verifica nella stanza più remota di questo spazioso appartamento, che è anche la stanza più umile, essendo l'alloggio della domestica. La metafora spaziale pervade tutto il testo. La si può considerare come la rappresentazione del desiderio femminile, ci suggerisce Jessica Benjamin. La protagonista considera la sua abitazione come il suo corpo. Non a caso definisce la stanza della domestica “il ventre del mio edificio”.³ Questo spazio viene paragonato alla vetta di una montagna o anche alla punta di un minareto: è un microcosmo carico del massimo livello di intensità, e di profondità.

L'esperienza che G. H. si trova a vivere alla sommità di questo edificio è l'impatto con dimensioni dell'esperienza e livelli dell'essere che sono altri da sé e altri da ciò che è umano. La diversità si instaura già nel momento in cui lei interagisce con la domestica assente: entrando nell'alloggio di quest'ultima, G. H.

oltrepassa confini, di classe e di etnia, poiché la domestica è di origine etnica diversa da quella dell'agiata classe media urbana cui appartiene G. H. C'è inoltre una dislocazione spazio-temporale: la forma della stanza sembra sfidare ogni possibile descrizione in termini di geometria euclidea. Ha l'asciutto fascino ostile del deserto: è molto più vicina alla materia grezza che non alle abitazioni urbane. È uno spazio di sospensione, vuoto, anoressico.

In questo ambiente G. H. esperisce la totale spersonalizzazione, ovvero il fallimento della sua identità socializzata. Questo processo di dissoluzione dei confini del sé – *dépouillement* – si traduce in un'esperienza di contemporanea espansione e limitazione della sua soggettività. Tutto questo viene descritto con grande intensità ma anche con estrema precisione. L'evento che scatena la sensazione più intensa di de-soggettificazione è l'incontro con un insetto ripugnante, una blatta, che abita l'indescrivibile spazio della stanza. L'insetto, in quanto non-umano, è totalmente altro. È anche un essere di confine, sta tra l'animale e il minerale. Antico quanto la crosta terrestre e dotato di una stupefacente capacità di sopravvivenza, è una configurazione dell'eternità. E, per definizione, è anche un essere abietto, oggetto di disgusto e di ripulsa.

L'esperienza di G. H. consiste nello scoprire dapprima la prossimità e poi la comunanza d'essere tra lei e la materia vivente, per metà animale e per metà pietra, materia che vive indipendentemente dallo sguardo dell'osservatore umano. Attraverso l'altro e l'abietto, G. H. viene a contatto con l'essere primordiale nella sua forma di vita incomprensibile e cieca. La percezione della non-centralità dell'umano rispetto alla vita e alla materia vivente, spinge G. H. a intraprendere il processo di disumanizzazione di sé stessa. Questa esperienza la mette in contatto con le parti più remote, e tuttavia esistenzialmente più vive, del suo essere: fa da detonatore al suo essere animale e al suo essere insetto, come direbbe il filosofo francese Gilles Deleuze. Questo processo si trasforma in una forma di ammirazione e, alla fine, di adorazione della vita che, in lei, non porta il suo nome. Adorazione delle forze che,

presenti in lei, non appartengono al suo sé. Penetra nel perfettamente vivo, vale a dire negli strati inesprimibili, pre-discorsivi, pre-simbolici del suo essere. Simile a uno *zombie*, sedotta da una forza che non è in grado di nominare perché così profondamente radicata in lei, G. H. consuma il rapporto con l'altro mediante l'assimilazione totemica della blatta: un gesto che trasgredisce una serie di limiti e di tabù (umano/non umano, commestibile/non commestibile, cotto/crudo e così via).

All'incontro con la blatta segue l'estasi, l'esperienza della totale dissoluzione dei propri confini ed è proprio allora, quando è al massimo del pre-umano e al contempo troppo umana, che G. H. scopre la femminilità del suo essere: ciò che, in lei, prima della socializzazione, è già sessuato al femminile. La donna in lei, così come la donna in tutte le donne, è quell'essere che ha un rapporto di concomitanza e di adorazione con la materia vivente. E la storia si conclude, sebbene non vi sia un finale propriamente detto, su un atteggiamento di attento e ricettivo "essere tutt'uno col mondo".

È forte la tentazione di dare una lettura mistica di questa storia di Clarice Lispector, come quella propostaci, per esempio, da Luisa Muraro.⁴ Nella topografia della stanza e nella "verticalità" dell'intero edificio la filosofia italiana vede un significato religioso. Assumendo la nozione di "divinità delle donne"⁵ elaborata da Luce Irigaray, Muraro paragona il luogo in cui si svolge la storia alla croce sul Golgota e legge gli eventi come un momento di intensa *passione* che porterebbe alla trascendenza verso il divino. Nell'interpretazione di Muraro, quella di G. H. è una passione di tipo religioso. Ma la religione di cui si parla non è patriarcale. Sulla cima della sua sacra montagna G. H. celebra la divinità del proprio genere, il mistero e la grazia della differenza sessuale intesa come esperienza, specificamente femminile, del trascendere i limiti dell'umano. Luisa Muraro distingue attentamente la trascendenza in questione dal senso dell'essere che G. H. percepisce dal dominio del fallo, vale a dire, dal linguaggio fallologico-centrico. In altre parole: Lispector sa che per guadagnarsi l'accesso all'universale deve completamente

abbandonare la soggettività umana. Ma ciò che trova in questo momento di ascesi è l'universalità del suo genere, del suo essere la donna di tutte le donne. L'essere sessuata fa parte della sua essenza piú profonda.

Nella sua lettura, piú laica e meno mistica, Adriana Cavarero⁶ vede invece nella *passione* di G. H. l'affermazione di un materialismo femminista. La vita, che in nessuna di noi porta il nostro nome, è una forza che lega ognuna a tutta la materia vivente.

Per Cavarero questa intuizione riflette il tentativo della donna di separare il suo senso dell'essere dal *logos* patriarcale. Cosí facendo propone la dislocazione di uno degli assunti centrali del pensiero occidentale: il fatto che essere e linguaggio siano tutt'uno.

Assumendo l'analisi di Luce Irigaray, Cavarero critica l'assimilazione dell'universale al maschile e difende la tesi di una nozione specificamente femminile dell'essere. Il fatto che la materia vivente possa non aver bisogno dell'"io" soggetto di pensiero per poter esistere si traduce in un'accentuazione della centralità della natura sessuata della "lei-io": l'essere sessuata è un dato primordiale e inscindibile dal suo essere e questo in un modo che non trova espressione nella struttura grammaticale della lingua, vale a dire, nell'"io" che c'impone la lingua. La differenza sessuale è ciò che definisce la donna e non è quindi un dato contingente: c'è già, e da sempre.

In una lettura assai diversa dello stesso testo, la scrittrice francese Hélène Cixous⁷ presenta l'evento come una parabola della scrittura delle donne, *l'écriture féminine* intesa come processo di costituzione di un sistema simbolico femminile alternativo. Nella sua *passione*, G. H. cerca una vita senza padroni, potere o dominazione. Il suo sentimento di adorazione viene paragonato alla capacità di sperimentare una ricettività in grado di donare e non al martirio cristiano. Cixous riconduce questa facoltà sia alla capacità di dare sia a quella di ricevere il dono, vale a dire, di accogliere l'altra/o in tutta la sua stupefacente differenza.

In una difesa, di natura tutta etica, della politica della soggettività, Cixous parla della capacità di accogliere l'alterità come di una nuova scienza, di un nuovo

discorso basato sull'idea di un'affinità rispettosa tra sé e l'altro. La *passione* dunque ha a che fare con l'appartenenza a una materia comune: la vita nella sua versione completamente spersonalizzata. Il termine "approccio" costituisce per Cixous la base del suo sistema etico: è il modo in cui il sé e l'altro possono entrare in connessione, delineato nella sua proposta di una concezione del mondo in cui tutta la materia vivente formi una rete sensibile di entità reciprocamente recettive. L'altro-dall'umano qui in gioco è ciò che, per definizione, sfugge al controllo del soggetto antropocentrico e richiede che lei/lui accetti i propri limiti. Piú specificamente, il divino presente in tutti gli esseri umani è la capacità di vedere l'interconnessione come modo d'essere. Per Cixous questo senso dell'essere, innalzato al grado piú alto, è il femminile, è la donna come forza creativa: poetessa e scrittrice.

Il divino è il femminile in quanto creatività.

2. Femminismo e modernità

L'elemento fondamentale necessario al divenire donna, sia in senso politico che esistenziale, è il tempo. In *La Passione secondo G. H.* la scrittrice brasiliana Clarice Lispector ci parla del tempo, dei rituali, della ripetizione, delle transazioni simboliche e degli spazi vuoti di quel *continuum* che siamo abituati a chiamare tempo. Nelle sue scelte linguistiche e di situazioni narrative Lispector richiama la tradizione secolare dell'ascesi mistica ma se ne discosta anche in maniera molto esplicita. Come suggerisce Cavarero, G. H. simbolizza un nuovo genere di materialismo postmoderno, evidenzia la materialità della materia vivente ponendola su un comune piano di coesistenza senza postularne un punto centrale di riferimento o asse di organizzazione. Lispector non solo ci dice che tutto ciò che vive è sacro ma, piuttosto, che non si tratta esclusivamente di questo. L'elemento a mio avviso centrale è la sua affermazione che, sullo spettro dell'essere, operano delle forze che aggirano i principi della forma e dell'organizzazione. C'è una materia vivente grezza, cosí come c'è un tempo puro,

indipendentemente dalla forma che entrambi possono assumere. L'accento è posto sulle forze, le passioni e non su specifiche forme di vita. Ritengo, per dirla in altri termini, che una migliore lettura di Lispector debba partire da Spinoza e da Nietzsche piuttosto che dalla mistica cristiana.

Il suo testo, infatti, mi sembra un'eccellente esemplificazione di uno dei temi centrali del dibattito tra femminismo e discorso postmoderno.⁸ È in gioco in questo dibattito la "decostruzione dei metadiscorsi", come sostiene Jean-François Lyotard⁹ e quindi anche la valutazione della concezione della soggettività che ha le sue radici nella tradizione dell'Illuminismo, vale a dire la questione della modernità nel suo complesso. Non poche studiosi e teoriche femministe¹⁰ hanno messo in luce lo spostamento avvenuto dalla mera critica dei pregiudizi sessisti, o androcentrici, e dalla costruzione di teorie alternative basate sull'esperienza delle donne, a una elaborazione di schemi epistemologici più generali. Questi ultimi riguardano sia il perseguimento di un sapere scientifico, come puntualizza Sandra Harding,¹¹ sia la revisione dei fondamenti stessi della logica scientifica astratta, come hanno argomentato Evelyn Fox Keller¹² e Genny Lloyd.¹³

Il punto specifico del dibattito che ci interessa in questa sede è valutare in che misura la critica femminista della ragione teorica in quanto principio regolativo – aprendo la strada alla decostruzione delle opposizioni dualistiche su cui si fonda la concezione classica del soggetto – sia arrivata ad avvicinarsi alla nozione di differenza sessuale come ciò che pone i fondamenti per un modello alternativo di soggettività femminile. Penso, cioè, che lo specifico approccio femminista alla questione della modernità consista nella valutazione dei legami o della complicità esistenti tra sapere e potere, ragione e dominio, razionalità e oppressione e di tutte queste componenti con la mascolinità.

Definito in questi termini, il problema della teoria femminista implica anche la critica della categoria di uguaglianza, uno dei pilastri del pensiero illuminista. E qui la questione centrale mi sembra la seguente: le femministe contemporanee sono in fondo delle umaniste che

vogliono salvare l'edificio pericolante della Ragione facendo leva su una qualche teoria realista della verità? Oppure sono delle epistemologhe radicali che hanno rinunciato all'idea di guadagnarsi l'accesso a una concreta, determinata verità? Qual è, in altre parole, l'immagine della ragione teorica operante nel pensiero femminista? Quali sono le immagini e le rappresentazioni che le femministe propongono per sostenere il loro specifico approccio alla prassi teorica?

Come sostiene Jane Flax,¹⁴ questo è un approccio chiaramente meta-discorsivo che va messo in relazione con due fenomeni simultanei: la crisi dei valori occidentali¹⁵ e l'emergere di una moltitudine di discorsi di "minoranza", come hanno rilevato Gayatri Spivak,¹⁶ Chandra Mohanty¹⁷ e Trinh T. Minh-ha.¹⁸ Queste circostanze storiche impongono di valutare a fondo lo *status* della produzione di pensiero in generale e in particolar modo quello della specifica attività teorica. Per le femministe è particolarmente urgente lavorare in direzione di una valutazione equilibrata e costruttiva della mutua interdipendenza tra uguaglianza e pratica delle differenze.

In uno dei suoi testi più espliciti al riguardo, dal significativo titolo *Égales a qui?*, Luce Irigaray¹⁹ dimostra come la nozione di uguaglianza sia intrinsecamente ricalcata su parametri maschili e afferma quindi la necessità di porre la nozione di differenza al centro della nostra attività e del nostro pensiero politico. Rivendicare la differenza significa sganciarla dalla logica dualistica nella quale è stata tradizionalmente inscritta come segno di disvalore, per farne invece l'espressione del valore positivo dell'essere "altro-da" una norma, quella del maschile, di razza bianca, di classe media.

Tutto questo ha a che fare con la lezione di G. H.: chiedendosi se i nessi esistenti tra ragione ed esclusione/dominio siano impliciti, e pertanto inevitabili, le femministe hanno avanzato l'idea che la razionalità non sia equivalente alla ragione tutta intera e che la ragione non assommi in sé la totalità, né il meglio, della capacità umana di pensare. Hanno quindi messo in discussione quell'equazione stabilita tra essere e

linguaggio logocentrico. Per dirla altrimenti, la teoria femminista è la critica del potere nel, e in quanto, discorso e lo sforzo attivo per creare nuovi modi di pensare; è l'impegnarsi in un processo per imparare a pensare in maniera diversa. Ritengo che la femminista sia una pensatrice critica che mette a nudo e interroga le dinamiche di potere e di dominazione implicite in ogni discorso teorico, compreso il proprio. Al contempo, è comunque anche una pensatrice creativa, nella misura in cui deve inventare nuove rappresentazioni e definizioni del soggetto femminile. Il femminismo come pensiero critico è dunque una modalità autoriflessiva di analisi che mira ad articolare la critica del potere nel discorso mediante l'affermazione di quello che Teresa de Lauretis definisce il soggetto femminile femminista.²⁰

A questo punto c'è da chiedersi: che cosa significa pensare come femminista di sesso femminile? Che tipo di soggetto è quello definito dal progetto politico e teorico della "differenza sessuale"?

74

A partire da queste domande, intendo prendere le distanze dall'uso, comunemente praticato nel femminismo anglosassone, di *sex* e *gender* come categorie distinte, per seguire invece la tradizione del femminismo europeo continentale che prevede un approccio alla sessualità come istituzione al contempo materiale e simbolica.²¹

Di conseguenza, ritengo che l'obiettivo centrale della pratica della differenza sessuale sia l'articolazione delle domande legate all'identità individuale sessuata con le questioni inerenti alla soggettività politica. L'interazione dell'identità con la soggettività esplicita anche la distinzione, a livello delle categorie, tra dimensioni dell'esistenza segnate dal desiderio, e quindi dall'inconscio, e altre che sono invece soggette a una volontaria autoregolazione. Sebbene entrambi i livelli siano il luogo della coscienza politica, non vi è una forma dominante di azione politica che li possa comprendere contemporaneamente: il posizionamento e la specificità dell'attività politica sono elementi centrali in quella concezione di politica della soggettività che è implicita nella pratica della differenza sessuale.

3. Un'altra immagine di pensiero

La teoria femminista, lungi dall'essere un tipo di pensiero reattivo, esprime il desiderio ontologico delle donne, il loro bisogno di porsi come soggetto femminile, vale a dire non come entità disincarnate, ma come esseri corporei e, di conseguenza, sessuati. In sintonia con quanto afferma Adrienne Rich²² ritengo che la ridefinizione del soggetto femminile femminista debba partire dalla rivalutazione delle radici corporee della soggettività e dal rifiuto della concezione tradizionale del soggetto conoscente come universale, neutro e quindi privo di genere sessuale. Questo modo "posizionale" o situato di considerare il soggetto porta ad affermare che la collocazione o il posizionamento più importante è il radicamento del soggetto nella struttura spaziale del corpo. La primissima collocazione di ciascuna/o nella realtà è la propria incarnazione. Ripensare il corpo come il nostro posizionamento primario è il punto di partenza per muoversi sul versante epistemologico della "politica della collocazione", una modalità per argomentare il discorso elaborato dalle femministe.

75

L'identità e la soggettività sono, quindi, momenti diversi del processo che definisce la posizione del soggetto. Questa concezione del soggetto come processo implica che lei/lui non può più essere assimilata/o alla sua coscienza, ma deve invece essere pensata/o come un'identità complessa e multipla, come il luogo dell'interazione dinamica tra desiderio e volontà, tra soggettività e inconscio. Non è allora solo desiderio libidinale, ma piuttosto desiderio ontologico, desiderio di essere, la tensione del soggetto a essere, la pre-disposizione del soggetto all'essere. Jean-François Lyotard definisce questa nozione del soggetto come un evidente distacco dal progetto della modernità. Intendendo questo progetto non solo nei termini di quella complicità tra ragione, verità, progresso e dominazione che l'Illuminismo ci ha lasciato in eredità, ma anche come connubio della volontà individuale con la volontà più generale del capitale. Secondo Lyotard il modernismo ha segnato il trionfo, per ogni individuo, della volontà-di-avere,

possedere, essere proprietario; e ciò, a sua volta, ha implicato la correlativa oggettificazione di molti soggetti di minoranza.

Il postmodernismo, al contrario, segnala l'emergere del desiderio di arrivare al nocciolo della questione della soggettività. È il trionfo della concezione etica del soggetto considerato come un'entità corporea discontinua e tuttavia unitaria. La distinzione tra volontà e desiderio ci è utile in quanto permette di tenere separati diversi livelli qualitativi di esperienza. E ci aiuta anche a difendere il pensiero postmoderno dalle accuse che spesso gli vengono avanzate: di essere un pensiero meramente nichilista. Il fatto che il pensiero postmoderno, ivi compreso il suo versante femminista, sia l'espressione di una reazione a una situazione di crisi non significa che esso sia necessariamente negativo. Io credo, anzi, che possa offrire molte positive possibilità di apertura.

Come rileva Michel Foucault,²³ la crisi della modernità è caratterizzata dall'enfasi posta dalla psicoanalisi, assunta come il discorso moderno esemplare, sull'inconscio e sul desiderio. Si potrebbe ritenere che l'emergere dell'inconscio in ambito teorico abbia inflitto un duro colpo al narcisismo trascendentale proprio della visione classica del soggetto. Come assunzione epistemologica, l'inconscio segnala la non coincidenza del soggetto con la sua coscienza; è il granello di sabbia nell'ingranaggio che impedisce l'enunciazione di un altro soggetto monolitico, presente a sé stesso.

La fondamentale intuizione epistemologica della psicoanalisi è che il processo di elaborazione del pensiero, nel suo insieme, affonda le sue radici nella materia pre-razionale; il pensiero è solo una sensibilizzazione della materia, è la forma specifica di intelligenza delle entità incarnate. Il pensiero è un processo corporeo, non mentale. Il pensare precede il pensiero razionale. La crisi del pensiero razionale non è altro che il forzato riconoscimento, indotto dalle circostanze storiche, che questa modalità di pensiero estremamente fallo-centrica poggia su una serie di premesse implicite che di per sé non sono razionali. La postura logocentrica,

l'enunciazione di una posizione filosofica, si reggono su un momento pre-filosofico, e cioè sulla capacità, la disposizione, la ricettività e il desiderio che l'essere umano ha per il pensiero. La disposizione del soggetto al pensiero, vale a dire a rappresentarsi nel linguaggio, è la base non filosofica della filosofia.

È, come puntualizza Patrizia Violi,²⁴ un elemento pre-discorsivo eccedente l'atto del pensare in quanto tale e tuttavia indispensabile a esso. È una tendenza ontologica, una predisposizione né riflessiva né conscia, che iscrive il soggetto nella rete connettiva di discorsività, linguaggio e potere.

Questa predisposizione, o ricettività del soggetto verso il "dar senso", libera la nostra concezione della soggettività da ciò che Gilles Deleuze²⁵ con molta proprietà definisce imperialismo del pensiero razionale e che in questa prospettiva risulta inadeguato come strumento d'analisi. Pensare diventa allora il tentativo di creare altri modi di pensare, altre forme di pensiero; il pensare equivale dunque al come pensare in maniera differente.

L'idea del soggetto come interfaccia tra volontà e desiderio è quindi il primo passo in quel processo di ripensamento dei fondamenti della soggettività. Ciò che sostiene l'intero processo del divenire soggetto, insomma, è la volontà di sapere, il desiderio di dire, di parlare, di pensare e di rappresentare. In principio vi è solo il desiderio di: il desiderio di sapere, vale a dire, il sapere sul desiderio.

Questo desiderio di sapere fondante, primario, vitale, necessario e quindi originario è ciò che rimane impensato al cuore del pensiero proprio perché è la condizione essenziale affinché vi sia una qualsiasi forma di pensiero. Il desiderio, essendo la condizione *a priori* del pensiero, eccede il processo stesso del pensare.

Ecco perché sono convinta che il compito di pensare nuove forme di soggettività femminile sulla base della differenza sessuale intesa come espressione del desiderio ontologico delle donne, implichi la trasformazione delle vere e proprie strutture e immagini di pensiero e non solo del contenuto proposizionale dei pensieri. Pensare a fondo la questione della differenza sessuale

implica la riformulazione dei termini del rapporto tra pensiero e vita e anche tra pensiero e filosofia. Detto in altri termini, la differenza sessuale apre alla ridefinizione delle strutture generali del pensiero e non solo a quelle specificamente femminili.

4. Incarnazione e differenza

Il *corpo* o *l'incarnazione del soggetto* sono i termini chiave nella lotta del femminismo per la ridefinizione della soggettività. Non si deve intendere il corpo come categoria, né biologica né sociologica, ma piuttosto, come spiega Patrizia Violi,²⁶ come un punto di sovrapposizione del fisico, del simbolico²⁷ e del sociologico.²⁸

La concezione del corpo, nella specifica accezione attribuitagli dalla filosofia della modernità e dalle teorie della differenza sessuale, si riferisce alla struttura multifunzionale e complessa della soggettività, alla capacità specificamente umana di trascendere ogni variabile data – classe, razza, sesso, nazionalità, cultura e così via – pur rimanendo situati all'interno di esse. Il modo migliore per intendere il corpo in questa accezione è di considerarlo una superficie di significazione situata all'intersezione della presunta fattualità dell'anatomia²⁹ con la dimensione simbolica del linguaggio. In quanto tale, il corpo si presenta come una nozione sfaccettata che copre un ampio spettro di piani di esperienza e di contesti di enunciazione. Il soggetto, in altre parole, è definito da molte variabili diverse: classe, razza, sesso, età, nazionalità, cultura che si sovrappongono nel definire e codificare i livelli della nostra esperienza.

Con un gesto che la distingue dalle altre, la cultura occidentale ha assegnato una forte priorità alla produzione del corpo sessuato, mettendo la variabile sessualità al primo posto. Il soggetto sessuato incarnato così definito si situa in una rete di complessi rapporti di potere che, come ha argomentato Foucault,³⁰ lo inscrivono in una struttura di norme discorsive e materiali. In Occidente la sessualità è il discorso di potere dominante. A questo proposito la ridefinizione femminista del soggetto come sottoposto in ugual misura, sebbene in maniera discontinua,

all'effetto normativo di molte variabili complesse e sovrapposte (sesso, razza, classe, età e così via) da un lato perpetua la consuetudine del pensiero occidentale di assegnare un primato alla sessualità e dall'altro la critica come uno dei tratti principali del potere discorsivo dell'Occidente.

La sessualità come potere, ossia come istituzione, è anche un codice semiotico che organizza la nostra percezione delle differenze morfologiche tra i sessi. È, ovviamente, l'essere iscritto nel linguaggio che fa del soggetto incarnato un "io" dotato di parola, cioè un'entità sessuata funzionale, socializzata. Ritengo che non possa esserci soggettività al di fuori della sessuazione o del linguaggio. Il soggetto, insomma, è sempre sessuato: è una "lei-io" o un "lui-io". Che l'"io" così *marcato dal genere*, non sia un'essenza nominale, ma semplicemente una comoda finzione, una necessità grammaticale che tiene insieme i molteplici livelli di esperienza che strutturano il soggetto incarnato, come sostiene in maniera convincente il poststrutturalismo,³¹ non modifica il fatto che esso *abbia un genere*, vale a dire, sia sessualmente differenziato.

Ciò che voglio affermare è che il punto di partenza delle ridefinizioni femministe della soggettività femminile è una nuova forma di materialismo che assume la materialità corporea dei poststrutturalisti e quindi pone l'accento sulla struttura incarnata, e perciò sessualmente differenziata, del soggetto di parola. Nell'ambito di questo tipo di materialismo corporeo la variabile della sessualità ha un forte rilievo. Nella teoria femminista una donna *parla in quanto tale*, sebbene il soggetto "donna" non sia un'essenza monolitica definita una volta per tutte ma, piuttosto, il luogo di una serie di esperienze multiple, complesse e potenzialmente contraddittorie, definite da variabili sovrapposte. L'espressione "parlare in quanto" si richiama alla "politica della collocazione" di Adrienne Rich, vale a dire all'incarnazione come dichiarazione del proprio luogo di enunciazione, il cui scopo è di stabilire i confini e i parametri epistemologici per una comunità di soggetti conoscenti femministi. Di conseguenza il soggetto femminile

femminista cui mi riferirò chiamandolo “lei-sé” o “io, donna” va definito mediante una ricerca collettiva che riesamini politicamente la sessualità come sistema sociale e simbolico.

Uno dei punti di tensione di questo progetto è come conciliare la critica femminista della priorità tradizionalmente assegnata alla variabile “sessualità” nel discorso occidentale sul soggetto, con la proposta femminista di ridefinire il soggetto incarnato in una rete di variabili interrelate, di cui la sessualità è certo una, ma che si colloca lungo altri forti assi di soggettivazione, come razza, cultura, nazionalità, classe, scelte di vita e così via. Questo progetto a doppia faccia – rifarsi a nozioni sessuate o specificamente sessuali per ridefinire il soggetto femminile femminista e contemporaneamente decostruirle – ha portato ad alcuni gesti di rifiuto dell’identità femminile sessuata da parte femminista e alla critica del significante “donna” come termine politico dotato di significato.

Per ciò che mi concerne, comunque, non avverto questa tensione se non come una contraddizione storica. Il fatto che il significante “donna” sia da una parte il concetto su cui si sono raccolte le donne, in un movimento in cui la politica dell’identità è fondamentale, e che dall’altra sia anche proprio il concetto che va analizzato criticamente, ebbene questo delinea in modo perfetto la nostra condizione storica nel tardo capitalismo postmoderno.

Ritengo che il modo migliore per uscire dalla logica dicotomica in cui la cultura occidentale ha intrappolato le identità sessuate sia di *attraversarle*. La nozione di “mimesi”³² proposta da Luce Irigaray mi pare a questo riguardo estremamente efficace. Permette, infatti, alle donne di rivisitare e di riappropriarsi dei luoghi discorsivi e materiali in cui la “donna” è stata essenzializzata, svalutata o dai quali è stata semplicemente esclusa. L’erosione dall’interno è una nozione decostruttiva che ha già dato prova sia della sua forza che dei suoi limiti.³³ Consumare-assimilare l’insieme correlato delle definizioni discorsive della “donna” è una pratica utile non solo per ciò che produce nel processo stesso di decostruzione della soggettività femminile, ma anche come

processo in sé, che consente la costituzione e la legittimazione di una comunità femminile femminista sessuata.

La “lei-sé”, in altre parole, è legata alla presenza del sé femminile incarnato, la donna, ma lo è solo fintanto che altre donne sostengono, *hic et nunc*, il progetto della ridefinizione della soggettività femminile. È una specie di balzo ontologico in avanti col quale un soggetto collettivo politicamente motivato, il “noi donne” del movimento femminista, può potenziare il divenire soggettivo di ognuna di noi: “io, donna”. Si tratta di un salto in avanti, non di un ritorno indietro verso la glorificazione di un potere femminile autentico e arcaico o di una “vera” essenza finora ben occultata. Non vuole recuperare un’origine perduta o una terra dimenticata, ma piuttosto determinare qui e ora una modalità di rappresentazione che assuma il fatto di essere donna come forza politica positiva e autoaffermativa. È un atto di autolegittimazione mediante il quale la “lei-sé” intreccia il suo desiderio ontologico di essere con il divenire consapevole, determinato dalla volontà di un movimento politico.

La distinzione tra volontà e desiderio implica una separazione, che va sottolineata e mai confusa, di registri e livelli di esperienza. Come ho già detto in precedenza, la distinzione tra identità e soggettività va messa in rapporto con quella tra volontà e desiderio.

Vale a dire che tra la “lei-sé” e la “lei-altra” esiste un legame che Adrienne Rich definisce il *continuum* dell’esperienza delle donne. Esso traccia i confini entro i quali possono essere rese operative le condizioni per una ridefinizione dei soggetti femminili. E allora la nozione di comunità diventa centrale: ciò che oggi è in gioco tra noi, nel qui e ora del gioco di enunciazione che stiamo facendo insieme, nell’interazione tra chi scrive e chi legge, è il nostro comune impegno nel riconoscimento delle implicazioni politiche di un progetto teorico: la ridefinizione della soggettività femminile.

Le studiose femministe hanno fatto diversi tentativi di teorizzare la comunità delle donne. C’è chi ne parla in termini pedagogici³⁴ e chi, come Evelyn Fox Keller, si rifà alla nozione di comunità scientifica di Kuhn; Teresa de Lauretis invece usa il modello foucaultiano

della micropolitica della resistenza; molte altre ancora, come Jane Flax e Jessica Benjamin,³⁵ si ispirano alla teoria delle relazioni oggettuali di Winnicott. Jessica Benjamin asserisce che il sé e l'altro sono inestricabilmente legati, che nell'essere *con* l'altro si esperisce il senso più profondo del sé. Su posizioni simili è Jane Flax quando afferma che è la capacità di stabilire connessioni intersoggettive reciproche ciò che permette la costituzione della soggettività.

Benjamin arriva a sostenere che il desiderio femminile va concettualizzato come lo spazio intermedio che mette in rapporto il dentro e il fuori in un costante fluire del sé nell'altro che non può e non deve essere interrotto da distinzioni falsamente dicotomiche. Mettendo in risalto la sessuazione dell'incarnazione, Benjamin fa crollare la distinzione del corpo in termini di dentro/fuori portando in luce invece gli spazi intermedi. Lei tenta in questo modo di sostituire la mediazione del fallo con la capacità di interconnessione e di azione, in modo che il desiderio non debba essere concettualizzato secondo la logica micidiale delle opposizioni dialettiche.

82

Lo "spazio transizionale" difeso da Benjamin va inteso come un'interfaccia che segna sia la distanza che la prossimità tra la superficie spaziale dei corpi: "Qualcosa che contemporaneamente delinea un confine e apre infinite possibilità".³⁶ È uno spazio non solo della ricezione dell'altro ma anche della ricettività come condizione che consente peculiarmente di percepire l'alterità in quanto tale e che ricollegherei al richiamo spinoziano alla capacità strutturale del soggetto di essere toccato, di entrare in contatto con gli altri. Nella struttura ontologica del soggetto c'è dunque qualcosa che è legato alla presenza dell'altro.

Sarebbe interessante paragonare questa concezione dello spazio transizionale di Winnicott come modello del desiderio femminile all'idea di Habermas del legame comunicativo, ma non posso soffermarmi in questa sede. Ritornerei invece sulla questione della comunità: quale spazio discorsivo si sta costruendo qui e ora? I livelli di interconnessione complessa e stratificata che costituiscono la soggettività operano

nell'atto della nostra enunciazione di affermazioni femministe, così come in tutte le altre.

Ed è quindi nel linguaggio e non nell'anatomia che la mia soggettività sessuata trova la sua voce, prende corpo, si genera. È nel linguaggio come potere, ovvero nella politica della collocazione che "io", in quanto "lei-sé", mi rendo responsabile verso le mie interlocutrici, "tu", le "lei-altra" femministe prese nella rete dell'enunciazione discorsiva che tesso parlando. "Tu", le "lei-tu", che come me, la "lei-io", siamo politicamente impegnate nel progetto di ridefinizione del genere che noi siamo. La lingua si spacca sotto la sollecitazione di questa eccessiva sessuazione, i pronomi personali non possono reggere il peso inter-personale richiesto dal progetto femminista. Qualcosa nella struttura della lingua resiste: come si può esprimere adeguatamente ciò che nei parametri esistenti manca o è in eccesso? Come ci si inventa nuovi modi di pensare?

Il doverne rispondere fa del progetto femminista una teoria critica e al contempo etica, nel senso che proclama il primato del vincolo, della presenza dell'altra, della comunità come passaggio vitale verso la ridefinizione del sé. In *Technologies of Gender* Teresa de Lauretis afferma che comunque si tratta fondamentalmente di un progetto epistemologico. Per come lo intende lei, epistemologico è il processo del comprendere e del formalizzare la soggettività come un processo, una rete di interazione complessa tra diversi assi di soggettificazione.³⁷

Il soggetto femminile femminista definito in questo modo è uno dei termini di un processo che non può e non deve essere semplificato o ridotto a una forma di soggettività lineare e teleologica. Il soggetto femminile femminista è il punto d'intersezione del desiderio soggettivo con l'agire consapevole della trasformazione sociale. L'affermazione che le donne sono qualcosa di più e d'altro che non-uomini è il primo passo all'interno di questo processo.

Ciò che è in gioco nella ricerca femminista di definizioni alternative della soggettività femminile è, voglio sottolinearlo, il desiderio. Il tentativo di mettere all'opera un'etica discorsiva basata sulla differenza sessuale

83

come luogo di potenziamento del femminile è una mossa epistemologica e politica allo stesso tempo. Il problema è come determinare il varco attraverso il quale poterci garantire l'accesso a una modalità di rappresentazione non logocentrica del soggetto femminile. E per questo è necessario ripensare il potere: non solo il potere come luogo in cui si manifestano forze visibili, dov'è più riconoscibile perché è lì che si mostra (parlamento, chiese, università...), ma anche come rete invisibile di effetti interrelati, una circolazione di effetti costante e onnipervasiva.

L'importanza di questo punto non è solo epistemologica e metodologica ma anche politica: determina, infatti, il tipo di alleanza o di patto sociale che noi donne verosimilmente possiamo stringere tra noi. In questa configurazione la nozione di desiderio non è prescrittiva: il desiderio di divenire e di parlare in quanto donna non implica l'imposizione al discorso delle donne di uno specifico contenuto proposizionale. Ne viene potenziato il diritto di parola, non il contenuto delle affermazioni. E io voglio mettere in luce il desiderio di divenire delle donne, non un modello specifico per il loro divenire.

84

5. *Verso un universale sessuato*

Pensare sul pensare secondo la modalità metadiscorsiva che ho fin qui sostenuto, non è solo pensare per il piacere di farlo: segna piuttosto la responsabilità intellettuale delle femministe per e verso l'atto di pensiero, soffermandosi sulle complessità concettuali che noi stesse abbiamo creato. Darci il tempo di pensare a fondo ed elaborare queste complessità in modo da non mandare in corto circuito il processo del nostro divenire. Come ci ricorda Lispector, noi stiamo alimentando il nuovo appena nato; il soggetto femminile spersonalizzato pone i fondamenti per la simbolizzazione del desiderio ontologico delle donne.

Il che implica la ridefinizione del rapporto potere/sapere all'interno del femminismo: in quanto intellettuali dedite all'elaborazione della teoria e della prassi della differenza sessuale siamo responsabili delle categorie che adottiamo e mettiamo all'opera. Pensare giustamen-

te la giustizia e non solo la giustizia è questione in cima alla lista delle priorità. La dimensione etica è, per me, importante quanto l'imperativo politico. Il processo di produzione del pensiero femminista non può essere puramente strategico, espressione cioè di una volontà politica. Deve piuttosto tentare di risultare adeguato come rappresentazione dell'esperienza. La teorizzazione femminista deve essere concettualmente adeguata e al contempo politicamente appropriata e percorribile. Il proprio rapporto col pensare è paradigmatico di un diverso rapporto con l'alterità. Se perdiamo di vista questi fondamenti etici, relazionali del pensare, vale a dire il vincolo che certi discorsi creano tra noi, rischiamo davvero l'omologazione, cioè di servirci del pensiero in maniera del tutto strategica o strumentale. Non c'è giustizia senza giustizia, né verità politica senza un adeguamento delle nostre parole, delle nostre idee, e quindi del nostro pensiero, al progetto di ridefinire la soggettività femminile secondo una modalità non logocentrica.

Quel che ne consegue è che oggi per me assume priorità la ridefinizione del soggetto come unità sessuata indissolubilmente legata all'altra/o. Per il femminismo, in principio vi è l'alterità, il non-uno, la molteplicità. L'elemento fondante è la comunità dei soggetti femminili che teoricamente e politicamente si pongono come soggetto collettivo. Prima viene questo legame comunitario e dopo, solo dopo, si pone la questione di quale linea politica perseguire. È l'etico che definisce il politico e non viceversa: di qui l'importanza di porre il pubblico femminista in posizione di partecipante attivo e ricettivo all'interno di uno scambio discorsivo che intende cambiare le regole del gioco. Questa è la comunità femminista cui la "lei-io" risponde e della quale si assume la responsabilità.

Il paradosso rappresentato dal fondamento ontologico del desiderio sta nel fatto che non solo esso è intersoggettivo, ma che trascende il soggetto. Il desiderio funge anche da soglia per la ridefinizione di un nuovo universale, un inedito piano comune dell'essere: "ogni donna è la donna di tutte le donne". Un universale sessuato. Se assumiamo come punto di partenza la differenza sessuale in quanto affermazione positiva del

85

nostro essere donne in carne e ossa, vale a dire, se portiamo fino all'estremo il riconoscimento della differenza sessuale, *attraversando* i diversi livelli di complessità del significante "io, donna", arriviamo ad aprire una finestra su un nuovo universale sessuato.

Può apparire una contraddizione in termini, se pensiamo a tutto ciò che abbiamo appreso dell'universale come forma di narcisismo trascendentale e cosmico del maschile. Per universalismo sessuato intendo una dimensione simbolica propria a ogni sesso, ossia: la non riducibilità del femminile al maschile e tuttavia, al contempo, l'indistruttibile unità dell'umano come sé incarnato strutturalmente legato all'altro.

L'universalismo sessuato come complesso intersecarsi di infiniti livelli di differenza del sé dall'altro e del sé dal sé. Come afferma Adriana Cavarero,³⁸ la posta in gioco è qui la possibilità di pensare, o mettere in figura, un soggetto femminile come entità che si autorappresenta. Più che di una fondazione del soggetto si tratta di esplicitare le categorie con le quali il soggetto femminile femminista può essere adeguatamente rappresentato.

86

Siamo di fronte a un gesto politico importante, perché pensare a fondo la pienezza della propria complessità, in forza della propria trascendenza, è qualcosa che storicamente le donne non sono mai riuscite a permettersi. Ritengo che nel progetto della differenza sessuale sia in gioco, mediante la sessuazione del soggetto spinta all'estremo, una trasmutazione nietzschiana degli stessi valori che assegnamo all'umano e a una nozione universale di comunione, di comune appartenenza.

L'obiettivo di questa trasformazione di valori è la possibilità stessa di portare in primo piano la struttura pluristratificata del soggetto. Come dice Lispector: "La vita in me non porta il mio nome", l'"io" non è proprietario di quella parte dell'essere che costituisce il suo essere. Nella misura in cui "lei-io" accetta tutto questo, può diventare "la donna di tutte le donne" e rispondere della propria umanità. Credo che solo questa nozione della individualità al massimo della sua definizione possa consentirci di dare forma a un nuovo senso generale dell'essere.

- ¹ C. Lispector, *La passione secondo G. H.*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 159.
- ² C. Wolf, *Cassandra*, a cura di A. Raya, e/o, Roma 1984.
- ³ C. Lispector, *La passione secondo G. H.* cit., p. 29.
- ⁴ L. Muraro, *Commento alla Passione secondo G. H.*, in "DWF" 1988, 5-6, pp. 65-78.
- ⁵ L. Irigaray, *Femmes divines*, in "Critique", 1985, 454.
- ⁶ A. Cavarero, *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma 1990.
- ⁷ H. Cixous, *L'approche de Clarice Lispector*, in Ead., *Entre l'écriture des femmes*, Paris 1986, pp. 115-99 (trad. it., *L'approccio di Clarice Lispector*, in "DWF", 1988, 7).
- ⁸ A. Jardine, *Gynesis. Configurations of Woman and Modernity*, Cornell University Press, Ithaca 1984; *Feminism/Postmodernism*, a cura di L.J. Nicholson, Routledge, New York-London 1990; L. Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism*, Routledge, London 1988; Id., *The Politics of Postmodernism*, Routledge, London 1989; J. Scott, *Deconstructing Equality vs. Difference*, in "Feminist Studies", 1988, XIV, 1, pp. 35-50 (trad. it., *Uguaglianza versus differenza*, in "Memoria", 1989, 1, 25); N. Fraser, L. Nicholson, *Social criticism without philosophy. An encounter between feminism and postmodernism*, in "Theory, Culture & Society", 1988, 5, pp. 373-94.
- ⁹ J.-F. Lyotard, *Some of the things at stake in women's struggles*, in "Wedge", 1984, 6. A Lyotard si attribuisce anche la miglior definizione di postmoderno in *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1977 (trad. it., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* Feltrinelli, Milano 1991). Per una replica femminista a Lyotard, si veda S. Benhabib, *Epistemologies of postmodernism, a rejoinder to Jean-Francois Lyotard*, in *Feminism/Postmodernism* cit., pp. 107-32; si veda anche R. Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Polity Press, Cambridge 1991 (trad. it. *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, La Tartaruga, Milano 1994).
- ¹⁰ H. Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought*, Allen & Unwin, Sidney 1983; K. Stimpson, *Where the Meanings Are*, Routledge, New York 1989.
- ¹¹ S. Harding, *The Science Question in Feminism*, Open University, London 1986; *Feminism and Methodology*, Open University, London 1987; *Discovering reality*, a cura di S. Harding e M.B. Hintikka, Reidel, Boston 1983.
- ¹² E. Fox Keller, *Reflexions on gender and science*, Yale University Press, New Haven 1983 (trad. it., *Sul genere e la scienza*, Garzanti, Milano 1987); Ead., *A feeling for the organism*, Freeman, New York 1985 (trad. it., *In sintonia con l'organismo. La vita e l'opera di Barbara McClintock*, La salamandra, Milano 1987).
- ¹³ J. Lloyd, *The Man of Reason*, Methuen, London 1985.
- ¹⁴ J. Flax, *Postmodernism and gender relations in feminist theory*, in "Signs", 1987, 12/4, pp. 621-43 (trad. it., *Pensiero postmoderno e relazioni di genere nella teoria femminista*, in "DWF", 1989, 8). Della stessa autrice si veda anche *Thinking fragments*, University of California Press, Berkeley 1990.
- ¹⁵ J. Kristeva, *Women's Time*, in "Signs", 1981, 7/1, pp. 13-35, ristampato anche in *Feminist Theory: a Critique of Ideology*, a cura di N.O. Keohane, M.Z. Rosaldo e B.C. Gelpi, Chicago University Press, Chicago 1982.
- ¹⁶ G.C. Spivak, *In Other Worlds*, Routledge, New York 1989 cit.
- ¹⁷ C. Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse*, in "Boundary", 1984, 2-3, pp. 333-58.
- ¹⁸ Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other*, Indiana University Press, Bloomington 1989.
- ¹⁹ L. Irigaray, *Égales a qui?*, in "Critique", 1987, 480, pp. 420-37.
- ²⁰ *Feminist Studies/Critical Studies*, a cura di T. de Lauretis, Indiana University Press, Bloomington 1986; T. de Lauretis, *Technologies of Gender*, Indiana University Press, Bloomington 1987.
- ²¹ Per un'illuminante analisi comparativa delle due tradizioni e delle loro implicazioni per la teoria femminista, si veda T. de Lauretis, *The essence of the triangle, or taking the risk of essentialism seriously*, in "Differences", 1988, 1-2, pp. 3-37.
- ²² A. Rich, *Of Woman Born*, W.W. Norton, New York, 1976; Ead., *On Lies, Secrets and Silence*, W.W. Norton, New York 1979; Ead., *Blood, Bread*,

87

- and Poetry, The Women's Press, London 1984.
- ²³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1962 (trad. it., *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1978); Id., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972 (trad. it., *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1980).
- ²⁴ P. Violi, *L'infinito singolare*, Essedue, Verona 1987.
- ²⁵ G. Deleuze, *Logique du sens*, Minuit Paris 1969; Id., *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968; Id., *Nietzsche et la philosophie*, Puf, Paris 1962.
- ²⁶ P. Violi, *Gender, Subjectivity and Language*, in *Beyond Equality & Difference: Citizenship, Feminist Politics, Female Subjectivity*, a cura di G. Bock e S. James, Routledge, New York-London 1992.
- ²⁷ "Simbolico" è un termine assai complesso; lo uso in questo contesto in senso post-laciano come ciò che si riferisce alla struttura di significazione accumulata e pluristratificata del linguaggio, dove la lingua ingloba le strutture fondamentali di una data cultura. La letteratura sul femminismo laciano è così vasta che non tenterò nemmeno di farne menzione in questa sede; per un'eccellente sintesi, si veda T. Brennan, *Introduction*, in *Between feminism and psychoanalysis*, a cura di T. Brennan, Routledge, London 1989, pp. 1-23.
- ²⁸ Per un'analisi più completa di questa concezione del corpo mi si consenta di rinviare al mio: *Organi senza corpo*, in questo volume alle pp. 147-165; si veda anche E. Grosz, *Notes Towards a Corporeal Feminism*, in "Australian feminist studies", 1987, 5.
- ²⁹ Uso qui una terminologia che si rifà alla tradizione esistenzialista: la "fattualità" del corpo contrapposta alla "trascendenza" della coscienza pensante. So bene che vi è un implicito dualismo nella posizione esistenzialista, ne apprezzo comunque lo sforzo di pensare davvero il corpo. Per una critica pertinente dell'esistenzialismo in rapporto al femminismo, si veda M. le Doeuff, *L'étude et le rouet*, Seuil, Paris 1989. Per una lucida critica della categoria "sesso" inteso come realtà anatomica, che si presume contrapposta al sistema dei "generi" dal quale di fatto viene costruita, si veda J. Butler,
- Gender trouble*, Routledge, New York 1990.
- ³⁰ M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975 (trad. it., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976); Id., *Histoire de la sexualité*, I, *La volonté de savoir*; II, *L'usage des plaisirs*; III, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1976-1984 (trad. it., *Storia della sessualità*; I, *La volontà di sapere*; II, *L'uso dei piaceri*; III, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1988). Per un'analisi femminista delle tesi foucaultiane si veda *Foucault and Feminism*, a cura di I. Diamond e L. Quinby, North-Eastern University Press, Boston 1988.
- ³¹ Si è scritto molto sulla "morte del soggetto" come motivo conduttore della crociata poststrutturalista contro la concezione classica del soggetto in quanto coincidente con la propria coscienza. La doppia mossa teorica messa così in questione è la simultanea identificazione della soggettività con la coscienza e di entrambe con il maschile. Per una sintesi delle reazioni femministe al riguardo, si veda il mio *Dissonanze* cit.
- ³² L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Minuit, Paris 1974 (trad. it., *Speculum. L'altra donna*, a cura di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1989); Ead., *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, Paris 1977 (trad. it., *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano 1990); Ead., *L'éthique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris 1984.
- ³³ Per una più puntuale esplicitazione di questi limiti, si veda G.C. Spivak, *Displacement and the Discourse of Woman*, in *Displacement, Derrida and After*, a cura di M. Krupnick, Indiana University Press, Bloomington 1983, pp. 169-95; e Id., *Feminism and Deconstruction Again: Negotiating with Unacknowledged Masculinism*, in T. Brennan (a cura di), *Between Feminism and Psychoanalysis*, Routledge, London 1989, pp. 206-24.
- ³⁴ M. Culley, C. Portuges, *Gendered Subjects, the Dynamics of Feminist Teaching*, Routledge-Kegan Paul, Boston 1985; e inoltre *Theories of Women's Studies*, a cura di G. Bowles e R. Duelli-Klein, Routledge, London 1983.

- ³⁵ J. Benjamin, *The Bonds of Love*, Pantheon, New York 1988; Ead., *A desire of one's own. Psychoanalytic feminism and intersubjective space*, in *Feminist Studies/Critical Studies* cit., pp. 78-99.
- ³⁶ J. Benjamin, *A desire of one's own* cit., p. 94.

- ³⁷ Il termine ha una resa migliore in francese dove *assujettissement* copre la natura pluristratificata della soggettività come quel processo di interazione tra il sé e l'altro che comprende una molteplicità di rapporti di differenza.
- ³⁸ Illuminante, su questo punto, il testo di Cavarero, *Nonostante Platone* cit.

*Penso che le donne che riescono a superare
l'impressione di dover essere loro a correggere
la storia risparmierebbero un sacco di tempo.*
Marguerite Duras, 1991

1. *Una categoria pericolosa?*

91

In che modo la condizione nomade, come nuova rappresentazione della soggettività multidifferenziata e non gerarchica, viene a intersecarsi con l'asse della differenza sessuale? Partiamo da una messa a fuoco di questo concetto. Sono d'accordo con Luce Irigaray sul fatto che la differenza sessuale è la questione con cui noi occidentali della fine del XX secolo siamo storicamente destinati a confrontarci: è il nostro orizzonte e la nostra utopia. E non a caso. Si pensi al ruolo svolto dalla differenza all'interno della storia europea e allo spazio specifico che riveste nella pratica femminista. Vediamo, prima di tutto, la dimensione europea. Mi pare che la nozione, il tema e il problema cui diamo il nome di "differenza sessuale" siano più che mai d'attualità nell'odierno contesto dell'Unione Europea. La rinnovata enfasi posta su una comune identità europea, come base del progetto di unificazione del vecchio continente, ha fatto sì che la nozione di differenza stia assurgendo, più che mai, a elemento di divisione e fattore di antagonismo. Quello cui stiamo assi-

stendo è l'esplosione di interessi costituiti che rivendicano le loro rispettive differenze attraverso regionalismi, localismi, guerre etniche e relativismi di ogni genere. Nell'epoca della disgregazione del blocco dell'Est, "differenza" è una parola pericolosa. E allora, come affermano alcune filosofe femministe jugoslave: quando la differenza viene usata in termini di negatività e divisione, qualsiasi tentativo postmodernista di ridefinirla positivamente appare disperato e vano. L'idea della frammentazione e la rivalutazione della differenza da un'ottica poststrutturalista possono, nel migliore dei casi, essere percepite con ironia e, nel peggiore, in modo tragico da chi si trova a vivere a Zagabria, per non parlare di Dubrovnik o Sarajevo.¹

Storicamente, la nozione di differenza ha le sue radici nel fascismo europeo ed è stata poi colonizzata e fatta propria da sistemi di pensiero gerarchici ed elitari. Il fascismo, comunque, non nasce dal nulla. Nella storia della filosofia europea la differenza è un concetto centrale: il pensiero occidentale ha sempre funzionato per opposizioni dualistiche che vanno poi a creare delle sottocategorie di alterità e di "differenza-da". In questa tradizione la differenza è stata fondata a partire da relazioni di dominio e di esclusione, per cui essere "diversa/o da" è finito col significare essere "meno di", *valere* meno di. La differenza è divenuta terra di conquista per i rapporti di potere, tanto da essere ridotta a sinonimo di inferiorità come asserisce, a ragione, Simone de Beauvoir ne *Il secondo sesso*.² Ne consegue che la differenza ha assunto connotazioni essenzialistiche e letali; ha fatto sí che ci si potesse sbarazzare di intere categorie di esseri umani, quelle considerate altrettanto umane, sí, ma un po' piú mortali.

Nella storia dell'Europa moderna i regimi totalitari e fascisti hanno definito la differenza in termini di determinismo biologico. Il che ha reso possibile lo sterminio di un enorme numero di esseri umani ritenuti "altri" e, dunque, inferiori. In diversi filoni del pensiero critico, fra cui quello tedesco e francese, l'uso strumentale e omicida del concetto di differenza che ha portato all'Olocausto nazista rimane un punto di non ritorno. C'è tuttavia una certa differenza tra le scuole

del pensiero critico francesi e tedesche su come valutare il totalitarismo e in particolare l'insistenza del nazismo sulla differenza intesa come concetto che implica una gerarchia. I francesi ritengono che vi sia un *intrinseco* nesso di complicità tra ragione, violenza e dominazione e pertanto rifiutano la categoria della "ragione strumentale" cui si aggrappano pensatori come Adorno e altri teorici critici della scuola tedesca per tentare di riformare la categoria di ragione dal suo interno. In ogni caso, comunque, come afferma Foucault nella sua introduzione all'edizione americana dell'*Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, pensare a fondo Auschwitz è diventato un imperativo storico per ogni intellettuale europeo.

In quanto pensatrice critica e intellettuale cresciuta nell'era del *baby-boom* della nuova Europa, in quanto femminista impegnata nella messa a fuoco di alternative efficaci, ho scelto di farmi carico responsabilmente di questo aspetto della mia cultura e della mia storia. Ecco perché voglio pensare ogni aspetto della differenza, affrontare l'intreccio di *potere* e *violenza* che ha accompagnato il suo procedere fino all'emergere come concetto dominante nella mentalità europea. Si tratta di una nozione troppo importante e ricca per essere lasciata alle interpretazioni fasciste e a quelle tuttora egemoniche.

All'interno delle pratiche e della storia del pensiero femminista, il concetto di differenza ha goduto di una vita lunga e ricca di eventi. Non c'è nozione piú contraddittoria, polemica e importante. All'interno del pensiero femminista la differenza è un luogo di forte tensione concettuale. La mia ferma adesione al progetto della differenza sessuale come progetto epistemologico e politico esprime in qualche modo anche la preoccupazione per il modo in cui molte femministe radicali hanno rifiutato la categoria di differenza, rigettandola come nozione irrimediabilmente "essenzialistica". Può essere utile ripercorrere brevemente le vicissitudini della nozione di differenza all'interno della teoria femminista.

È Simone de Beauvoir, con la sua acuta analisi dello schema gerarchico della dialettica della coscienza mutuato da Hegel, a porre il problema all'ordine del

giorno. Con un gesto che pone le fondamenta del femminismo come teoria, de Beauvoir identifica nella differenza la nozione centrale d'analisi e allo stesso tempo indica la necessità del superamento dello schema gerarchico all'interno del quale la differenza, in particolare quella di cui sono portatrici le donne, è stata assimilata a un'alterità svalorizzata. A questo stadio del suo lavoro de Beauvoir si rifà a Poulain de la Barre, discepolo di Cartesio, per sostenere la trascendenza del dualismo dei generi – e quindi dell'asimmetria fra i generi – nel nome della razionalità. L'analisi e il programma di liberazione attraverso l'uso egualitario della ragione proposti da Simone de Beauvoir ne costituiscono la più importante eredità concettuale per la teoria femminista contemporanea.

Le femministe poststrutturaliste degli anni Settanta hanno messo in discussione l'accento posto da de Beauvoir sulla politica della razionalità egualitaria, mettendo invece in rilievo l'importanza di una politica della differenza. Come dice Marguerite Duras nell'epigrafe a questo saggio,³ le donne che continuano a misurarsi sul metro dei valori maschili, le donne che ritengono di dover correggere gli errori degli uomini, sono destinate a sprecare tempo ed energie. Parlando con lo stesso spirito, Luce Irigaray, nel suo polemico articolo *Égales à qui?*⁴ indica la necessità di uno spostamento dell'accento politico: si deve passare dalla critica reattiva all'affermazione di controvalori positivi. Nell'opera di revisione del lavoro di de Beauvoir, la teoria femminista poststrutturalista ha riesaminato il concetto di differenza chiedendosi se il suo legame con il potere e la gerarchia sia così intrinseco come ha sostenuto la generazione esistenzialista, e se sia pertanto storicamente ineludibile.

La crisi della modernità ha fatto sí che a partire da Freud e Nietzsche la nozione di differenza si sia trovata al centro dell'ordine dei problemi propri della filosofia europea.

All'interno della modernità, comunque, l'attenzione speciale rivolta alla differenza segna uno spostamento: ci si è allontanati dalla consuetudine secolare che la assimila all'inferiorità. Inoltre, dal pensiero e dalla

pratica teorica di Nietzsche, Freud e Marx – la trinità apocalittica della modernità – emerge un'ulteriore novità dirimpente: l'idea che la soggettività non coincide con la coscienza. Il soggetto è eccentrico rispetto al proprio sé conscio – e questo a causa dell'importanza che rivestono strutture come il desiderio inconscio, l'impatto delle circostanze storiche e le condizioni sociali della produzione. Andata in pezzi la sicurezza ontologica del soggetto cartesiano, ora è aperta anche la via all'analisi del nesso convenzionalmente istituito tra soggettività e genere maschile. In questo senso, la crisi della modernità può essere vista, come ho già avuto modo di argomentare in *Dissonanze*,⁵ come una frantumazione dei fondamenti maschilisti della soggettività classica. Dal punto di vista femminista, una crisi così connotata è un evento non solo positivo ma anche latore di potenziali forme di assunzione di titolarità e poteri per le donne.

Il femminismo degli anni Ottanta è stato lo scenario di polemiche e divisioni tra le femministe "ispirate alla differenza", in particolare le portavoce del movimento della *écriture féminine*, e le sostenitrici anglo-americane del gender. Questa polemica è poi sfociata nel dibattito sull'essentialismo, approdando a un punto morto sia politico che intellettuale dal quale stiamo cominciando a uscire solo ora. Tornerò su questo punto. Attualmente, la posizione femminista che si oppone alla teoria della differenza sessuale sostiene la tesi di una soggettività "al di là dei generi" o "post-generi". Questa linea di pensiero ipotizza il superamento del dualismo sessuale e delle polarità dei generi in favore di una nuova soggettività sessualmente indifferenziata. Teoriche come Monique Wittig,⁶ arrivano al punto di accantonare la differenza sessuale perché non farebbe che riproporre la metafisica dell'"eterno femminile".

In opposizione a ciò che ritengo un abbandono troppo frettoloso della differenza sessuale in nome di un polemico "anti-essentialismo", o di un utopico desiderio di porsi "al di là dei generi", vorrei invece valorizzare la differenza sessuale come progetto. L'ho definita anche un progetto politico nomade perché l'accento posto sulla differenza incarnata dalle donne fornisce

argomenti sostanziali e positivi per la ridefinizione della soggettività femminile in tutta la sua complessità. Nella parte restante di questo scritto spiegherò che cosa intendo, a partire dall'ottica di una differenza sessuale assunta con valenza positiva, per interconnessione tra identità femminile, soggettività femminista ed epistemologia delle transizioni nomadi. Prima, però, vorrei precisare la mia posizione critica nei confronti delle griglie interpretative della teoria del gender chiarendo così quali siano, a mio avviso, i vantaggi sul piano epistemologico e l'importanza dal punto di vista politico di paradigmi ispirati alla differenza sessuale in quanto progetto.

2. La teoria femminista degli anni Novanta

Parto dalla convinzione che la categoria di gender sia arrivata a un momento di crisi nella teoria e nella prassi femminista e che sia sottoposta a un intenso processo di revisione critica, sia per la sua insufficienza teorica sia per la sua natura politicamente amorfa e imprecisa. Le critiche più pertinenti vengono da diversi schieramenti: dalle teoriche della differenza sessuale, dalle teoriche femministe postcoloniali e nere, dalle epistemologhe che lavorano nell'ambito delle scienze naturali, in particolare la biologia, e dalle pensatrici lesbiche.

In secondo luogo: la crisi del gender come categoria utile nell'analisi femminista è contemporanea a un rimescolamento di posizioni teoriche ormai divenute statiche e prive di possibilità dialettiche nell'ambito della teoria femminista, in particolare nel campo che oppone le "teoriche del gender" della tradizione anglo-americana alle "teoriche della differenza sessuale" della tradizione francese e continentale⁷ cui ho accennato in precedenza. Il dibattito tra queste due posizioni si è bloccato negli anni Ottanta in una polemica tutto sommato sterile tra opposti paradigmi culturali e teorici che partono da diversi assunti riguardo alla pratica politica. Questa polarizzazione si è in parte rimescolata in seguito alla crescente consapevolezza delle specificità culturali assunte dalla teoria femminista. Ne è nato quindi un approccio, nuovo e più produttivo, alle diffe-

renze all'interno delle posizioni femministe.

Un terzo fenomeno correlato è la recente comparsa sulla scena internazionale del pensiero femminista italiano, di quello australiano, olandese e altri, come variabili alternative che contribuiscono a far saltare la comoda opposizione binaria tra la posizione francese e quella anglo-americana.⁸ La pubblicazione di alcuni testi del femminismo italiano, francese e olandese non solo ha inserito nel panorama generale un'altra, sebbene "minore", cultura femminista europea, ma ha anche dimostrato che la nozione di gender è legata alla peculiarità della lingua inglese, priva o quasi di importanza all'interno delle tradizioni teoriche delle lingue romanze.⁹ In quanto tale, essa non ha trovato grande risonanza nei movimenti femministi francesi, spagnoli o italiani. In francese, per esempio, *le genre* può essere utilizzato anche per riferirsi all'umanità nel suo insieme (*le genre humain*); gender quindi è termine di una specifica cultura e di conseguenza intraducibile.

Il che significa anche che uno dei pilastri della teoria femminista anglofona, la distinzione sesso/genere, è priva di senso sia epistemologico sia politico in molti contesti non-anglofoni dell'Europa occidentale, dove invece vengono correntemente utilizzate le nozioni di "sessualità" e "differenza sessuale". Si sono versati fiumi di inchiostro pro e contro le teorie della differenza sessuale, senza che però si sia fatto lo sforzo di verificare e situare le discussioni all'interno dei rispettivi contesti culturali. E neppure si è prestata sufficiente attenzione alle sfumature nazionalistiche che serpeggiano nella contrapposizione tra il dibattito intorno alla differenza sessuale e quello sulle teorie del gender.

Quarto, e ultimo punto riguardo al gender: ritengo che la pratica istituzionale cui dà luogo non sia priva di problemi per le femministe. In ambito accademico la parola *gender*, con il suo tono così scientifico, suona certo più rassicurante che non l'espressione, tanto più manifestamente politica, "studi femministi".

Proprio a questo è dovuto in parte il successo registrato di recente dai *gender studies* presso le università e le case editrici. A mio avviso, questo successo ha portato a uno spostamento dell'ottica: da una pro-

spettiva propriamente femminista si è passati a un'attenzione molto più generica verso la costruzione sociale delle differenze *tra* i sessi. E questo ampliamento dello spettro è, in realtà, anche una rarefazione delle priorità politiche.

Affermando che anche gli uomini hanno un genere (sessuale), molte istituzioni hanno cominciato a rivendicare la creazione di *men's studies*, a chiedere l'istituzione di corsi che siano equivalenti oppure figurino come componente strutturale dei *women's studies*. Il maschile rientra in scena con il pretesto del gender. La critica della mascolinità da parte degli uomini è estremamente importante e necessaria; penso tuttavia che sia deplorabile questa forma di competizione istituzionale tra l'estendersi dei *gender studies*, fino a includere gli uomini come presenza e come materia di studio, e il mantenimento delle priorità femministe. Questa situazione ha spinto le femministe a guardare con sospetto il gender a livello di pratiche istituzionali. Da un punto di vista maggiormente teorico, ritengo che il più forte presupposto dei *gender studies* sia quello di una nuova simmetria tra i sessi che poi, in pratica, non fa che produrre un rinnovato interesse per gli uomini e i *men's studies*. A questo proposito, ribadisco tutto il mio disaccordo con questa illusione di simmetria e rivendico la differenza sessuale come potente fattore di asimmetria. Ritengo inoltre che i testi oramai canonici del dibattito femminista sul gender non si prestino alla tesi della simmetria sessuale. Da una prospettiva storiografica delle idee femministe, il gender può essere definito come una categoria che fornisce una serie di paradigmi all'interno dei quali la teoria femminista ha spiegato la costruzione sociale e discorsiva e la rappresentazione delle differenze tra i sessi. In quanto tale, il gender all'interno della teoria femminista ha la funzione primaria di sfidare la tendenza universalistica del linguaggio analitico, nonché dei sistemi di conoscenza e del discorso scientifico in generale.

La tendenza universalistica consiste nel fondere il punto di vista maschile con quello generale "umano" confinando così il femminile nella posizione strutturale dell'"altro". Pertanto il maschile, in quanto umano,

è assunto come la "norma", e il femminile in quanto "altro" è considerato come ciò che identifica la "differenza". La conseguenza logica di questa definizione è che il peso della differenza sessuale ricade unicamente sulle donne definendole come il secondo sesso, o l'"altro" strutturale, mentre gli uomini sono depositari dell'universale e segnati dall'imperativo di farsene carico. La simbolica divisione del lavoro tra i sessi che il termine gender contribuisce a spiegare, è un sistema creato dal fallogocentrismo, espressione della logica interna al patriarcato. In altre parole, questo sistema non è né necessario in quanto storicamente inevitabile, né razionale in quanto concettualmente necessario. Semplicemente *si è venuto a creare*, come potente struttura fondativa di un sistema in cui siamo tutti costruiti, o come uomini o come donne, da determinate condizioni simboliche, semiotiche e materiali. In un sistema di questo tipo, il maschile e il femminile si trovano in una posizione strutturalmente asimmetrica: gli uomini, in quanto referenti empirici del maschile, non hanno un genere perché ci si aspetta che abbiano il fallo, vale a dire che sostengano l'ideale della virilità astratta. Il che non è un compito facile.¹⁰ Simone de Beauvoir osservava cinquant'anni fa che il prezzo pagato dagli uomini per rappresentare l'universale è una sorta di perdita di incarnazione; il prezzo pagato invece dalle donne è la perdita di soggettività e il confinamento nel corpo. Gli uomini sono disincarnati e mediante questo processo si guadagnano il diritto alla trascendenza e alla soggettività. Le donne sono ipercorporee e quindi consegnate all'immanenza. Il che implica quindi due posizioni profondamente asimmetriche e due opposti ambiti problematici.

Questo punto dell'analisi di de Beauvoir si è arricchito di un nuovo contributo teorico attraverso l'azione congiunta della semiotica, della psicoanalisi strutturalista e degli autonomi sviluppi avvenuti all'interno del movimento delle donne degli anni Ottanta.¹¹ Fondamentale in questo nuovo approccio è una presa di distanza dalla mera critica al patriarcato in direzione dell'affermazione della positività delle tradizioni culturali e della gamma di esperienze delle donne; in

questo senso il lavoro di Adrienne Rich¹² è determinante. Questo spostamento dell'asse teorico ha fatto sì che si sia sottolineato maggiormente il valore del linguaggio e conseguentemente della rappresentazione come il luogo di costituzione del soggetto.

Uno tra i più interessanti sviluppi di questo nuovo orientamento del pensiero femminista è la teoria francese della "differenza sessuale", nota anche come movimento della *écriture féminine*. I fondamenti concettuali di questo movimento vengono dalla linguistica, dagli studi letterari, dalla semiotica, dalla filosofia e dalle teorie psicoanalitiche del soggetto. Le teoriche della differenza sessuale¹³ hanno dato nuovo slancio al dibattito femminista richiamando l'attenzione sull'importanza sociale che rivestono le strutture teoretiche e linguistiche delle differenze tra i sessi. E hanno sostenuto che il campo sociale è coestensivo alle relazioni di potere e di conoscenza, che si tratta cioè di una rete in cui si intersecano strutture simboliche e materiali.¹⁴ Questa scuola di pensiero femminista, in altre parole, afferma che un'adeguata analisi dell'oppressione delle donne deve tenere presente sia il linguaggio sia le condizioni materiali e non essere ridotta solo all'uno o alle altre. Queste pensatrici sono molto critiche nei confronti della nozione di gender in quanto eccessivamente incentrata su fattori sociali e materiali a scapito degli aspetti semiotici e simbolici.¹⁵

Il dibattito nato negli anni Ottanta tra le teoriche della differenza e quelle del gender è sfociato in una contrapposizione polemica che ha portato a due forme di riduzionismo non molto diverse tra loro: da una parte una forma di idealismo che riduce tutto al testuale e dall'altra una forma di materialismo che riduce tutto al sociale. Da qui, due versioni estreme di "essenzialismo".¹⁶

Mi sembra che, al di là delle polemiche, uno dei punti di differenza reale, vale a dire concettuale, tra i due schieramenti sia la questione di come identificare i punti di uscita dall'universalismo implicito nel sistema patriarcale o fallologocentrico e dal sistema di pensiero binario che lo caratterizza. Mentre le teoriche della differenza hanno portato avanti l'idea di scardinare dall'interno il vecchio sistema mediante la strategia

della "ripetizione mimetica", le teoriche del gender sono ricorse alla "critica dell'ideologia". Le prime hanno quindi investito sul polo "femminile" della dicotomia sessuale al fine di crearne significati e rappresentazioni diverse; da parte delle seconde si è arrivate invece al rifiuto dello schema della polarizzazione sessuale a favore di una posizione desessualizzata e senza generi. Si è giunte quindi a rivendicazioni del tutto opposte: all'argomentazione, reiterata dalle teoriche della differenza, del fatto che sia necessario ridefinire il soggetto femminile femminista risponde quella contraddittoria affermazione da parte delle teoriche del gender secondo la quale il femminile non è altro che una palude di assurdità metafisiche e che sia quindi meglio disfarsene del tutto, in favore di una nuova androginia.

Queste posizioni, naturalmente, implicano anche interpretazioni teoriche alquanto diverse della sessualità e in particolare dell'omosessualità femminile.¹⁷

Va sottolineato, comunque, che c'è un punto fondamentale su cui entrambe le posizioni convergono: che le pratiche femministe, e con esse i *women's studies*, debbano svelare l'impronta universalistica del discorso scientifico mettendone a nudo l'intrinseco dualismo. Il rifiuto del pensiero dualistico, in quanto modo d'essere del patriarcato, è il terreno comune dal quale si può procedere per sbloccare la situazione di stallo tra posizioni femministe altrimenti contrapposte. Studiose femministe di tutte le discipline affermano che la posizione universalistica, con la sua fusione del maschile con l'umano e il confinamento del femminile in una posizione secondaria di "alterità" svalutata, poggia su un sistema classico di opposizioni dualistiche, come per esempio: natura/cultura, attivo/passivo, razionale/irrazionale, maschile/femminile. Secondo le femministe questo modo dualistico di pensare crea delle differenze binarie con il solo scopo di disporle in un ordine gerarchico di relazioni di potere.

È per questa ragione che Joan Scott ritiene che la nozione di gender, in quanto significante di una serie di interrelazioni tra diverse forme di oppressione, possa aiutarci a cogliere l'intersecarsi di varianti come

il sesso, la classe sociale, la razza, lo stile di vita e l'età, cioè i fondamentali assi di differenziazione.¹⁸ In un saggio più recente,¹⁹ Scott fa un passo avanti dando una definizione del genere come significante dell'intersezione del linguaggio col sociale, del semiotico col materiale. Citando la nozione foucaultiana di "discorso", che assume come uno dei maggiori contributi del pensiero poststrutturalista alla teoria femminista, Scott suggerisce di reinterpretare il gender, in modo nuovo e molto più efficace, come ciò che mette in rapporto il testo con la realtà, il simbolico con il materiale e la teoria con le pratiche. Secondo Scott una teoria femminista che adotti modalità poststrutturaliste ha il vantaggio di rendere politico il conflitto sul significato e la rappresentazione.

Dalla ripresa della categoria di differenza da parte delle femministe poststrutturaliste emerge una radicale ridefinizione del testo e del testuale, molto lontana dal dualismo; si considera il testo come una struttura sia semiotica che materiale, vale a dire, non come qualcosa di isolato e chiuso in un'opposizione dualistica rispetto a un contesto sociale e a un'attività interpretativa. Il testo va piuttosto inteso come un termine all'interno di un processo, come una reazione a catena che si svolge in una rete di rapporti di potere. Nella pratica testuale è quindi in gioco non tanto l'interpretazione quanto la decodifica della rete di connessioni e di effetti che lega il testo a un intero sistema socio-simbolico. Abbiamo insomma a che fare con una nuova teoria materialista del testo e della pratica testuale.²⁰

Le teoriche femministe degli anni Novanta hanno subito l'impatto con le due posizioni teoriche, quella del gender e quella della differenza, per poi superarle entrambe in maniera produttiva. All'interno di questa nuova generazione di studiose si possono distinguere i seguenti gruppi:

1. Le teoriche femministe di tradizione tedesca accomunate da un argomento che, in modi diversi, fa riferimento alla scuola di Francoforte Benhabib,²¹ Benjamin²² e Flax.²³
2. Le pensatrici francesi (o residenti in Francia) venute in contatto con gli ambienti universitari americani

attraverso i dipartimenti di letteratura e quindi conosciute soprattutto da studenti di materie umanistiche. Va segnalato, comunque, che solo nel 1985 si è cominciato a tradurre in inglese le opere della filosofa Luce Irigaray.²⁴ Una delle prime conseguenze di questa esportazione culturale tardiva è che negli Stati Uniti le teorie della differenza sessuale sono tuttora sinonimo di letteratura.²⁵ Si è quindi venuto a creare negli Usa uno iato, su questo tema, tra discipline letterarie e filosofia e le scienze sociali.²⁶

3. Il gruppo italiano. Qui la figura chiave è Irigaray: se il suo pensiero è arrivato tardi nel mondo anglofono (dove Hélène Cixous è stata tradotta più rapidamente sulla scia del successo ottenuto da Derrida), in Italia ha invece trovato un pubblico molto ricettivo sin dalla fine degli anni Settanta. Il movimento delle donne in Italia ha una lunga tradizione di legame con la politica di sinistra e questo ha fatto sì che venisse elaborata una versione altamente politicizzata del discorso di Irigaray, producendo, specie a opera di Luisa Muraro²⁷ e di Adriana Cavarero,²⁸ una versione della differenza sessuale in termini di alleanza sociale e simbolica tra donne.

4. Il radicalismo lesbico di Monique Wittig.²⁹

5. Le pensatrici etniche e postcoloniali.³⁰ Sebbene la questione del razzismo sia stata presente fin dall'inizio nel femminismo nordamericano, c'è voluto molto tempo prima che la questione dell'etnia e quella della razza venissero riconosciute come variabili fondamentali per la definizione della soggettività femminista. L'impronta "bianca" della teoria femminista è diventata quindi il bersaglio principale di queste pensatrici, prevalendo su tutte le altre differenze, compreso il divario, già fonte di polemica in precedenza, tra teorie del gender e teorie della "differenza sessuale". All'opera pionieristica di Audre Lorde,³¹ alla narrativa di scrittrici nere come Alice Walker e Toni Morrison e di tante altre teoriche nere³² ha poi fatto seguito una serie di critiche metodologiche più sistematiche riguardante l'origine bianca e l'etnocentrismo delle teorie femministe, sia del gender che della differenza sessuale, come quelle di Gayatri Spivak,³³ Chandra Mohanty,³⁴ Barbara Smith,³⁵ Trinh T. Minh-ha³⁶ e bell hooks.³⁷ L'enorme

produzione teorica da parte di donne di colore ha inciso radicalmente sul pensiero di teoriche femministe quali Teresa de Lauretis, ma anche Donna Haraway³⁸ e, piú di recente, Sandra Harding.³⁹

Nel contesto europeo il dibattito su femminismo, razza ed etnia è stato piú difficile da articolare, in parte a causa delle notevoli differenze nazionali tra l'apparato categoriale e gli stili delle varie culture politiche femministe che hanno impedito che emergesse una linea o una posizione femminista dominante. Nel corso degli anni Ottanta una sempre maggiore consapevolezza della specificità culturale di certe categorie del femminismo – come quella di gender – ha portato molte studiose europee dei paesi del Sud a sollevare il problema dell'egemonia politica e culturale del femminismo anglosassone e a metterla in discussione. La questione etnica e razziale è cosí entrata a far parte della lista delle priorità, rendendo necessario un riesame del suo ruolo all'interno della prassi femminista. Elizabeth Spelman ha di conseguenza rimproverato a de Beauvoir la sua cecità nei confronti delle diversità di colore e la sua mancanza di sensibilità verso la questione etnica.⁴⁰

Piú recentemente, reagendo alla natura multiculturale delle società europee contemporanee e anche al diffondersi di fenomeni di razzismo, antisemitismo, xenofobia e neocolonialismo all'interno della Unione Europea, l'attenzione su queste problematiche si è fatta piú acuta. All'interno delle reti di scambio intereuropee di *women's studies* del programma Erasmus, al quale il mio dipartimento partecipa da tempo insieme a parecchi altri partner europei, stiamo perciò lavorando in vista dell'elaborazione di un programma congiunto di *women's studies* in una prospettiva europea e multiculturale.⁴¹ Ci siamo ispirate alle posizioni americane sulla questione razziale, dando però la precedenza agli aspetti piú prettamente europei di questa complessa problematica, in particolare alla persistenza dell'antisemitismo, alla persecuzione degli zingari e di altre popolazioni nomadi, alle varie forme di neocolonialismo economico e ai fenomeni di migrazione interni all'Europa, soprattutto dalle regioni mediterranee e orientali.

Le teoriche degli anni Novanta stanno lavorando su molteplici variabili per la definizione della soggettività femminile: razza, classe sociale, preferenza sessuale e stile di vita costituiscono gli assi principali dell'identità. Apportano quindi delle innovazioni alle idee femministe date, nel senso che sono impegnate nella ridefinizione della soggettività femminile nei termini di una rete di relazioni di potere simultanee. Mi pare che stia emergendo anche un'altra nuova tendenza, che accentua la natura situata, specifica, incarnata del soggetto femminista, mentre rifiuta l'essentialismo biologico o psichico. Si tratta di un nuovo materialismo femminile. Tornerò su questo punto.

Centrale in questo nuovo materialismo femminista, che implica una ridefinizione del testo come coestensivo ai rapporti di sapere e di potere, è il processo di costituzione della soggettività come parte di questi stessi rapporti. Il problema può essere posto in questi termini: se la rappresentazione patriarcale, che possiamo anche chiamare il "sistema dei generi", producesse proprio quelle categorie che dà a intendere di voler decostruire? Assumendo il genere come un processo, Teresa de Lauretis mette in risalto un punto che Foucault aveva già evidenziato, cioè il fatto che il processo di acquisizione del potere e del sapere produce anche il soggetto come uno dei termini di questo specifico processo.

Al centro, quindi, di questa ridefinizione del genere come *tecnologia del sé* si trova il concetto di politica della soggettività in un duplice senso: della costituzione dell'identità, da una parte, e dell'acquisizione della soggettività in termini di assunzione di poteri o di diritto alla titolarità di certe pratiche, dall'altra. L'acquisizione della soggettività è allora un processo fatto di pratiche materiali (istituzionali) e discorsive (simboliche), il cui scopo è sia positivo – esso consente infatti di pervenire a specifiche forme di assunzione di poteri – sia regolativo – in quanto queste medesime forme sono il luogo di limitazioni e disciplinamento.

Qui l'idea centrale è quella del gender considerato come invenzione regolativa, vale a dire in quanto attività normativa che costruisce determinate categorie

come parti del suo processo vero e proprio: soggetto, oggetto, maschile, femminile, eterosessuale e lesbica. Una tale concezione di gender va vista in relazione al paradigma critico con cui si è esaminato il significato etnocentrico e univoco del termine.

Mettendo a fuoco questo mutamento di prospettiva della teoria femminista vorrei ritornare su quanto ho già evidenziato in precedenza: nella prassi femminista contemporanea si è rivelato centrale il paradosso “donna”. Il femminismo si basa sulla stessa nozione di identità femminile che è storicamente destinato a mettere in discussione. Il pensiero femminista poggia su un concetto che richiede di essere decostruito e de-essenzializzato in tutti i suoi aspetti. Per essere più precisa, ritengo che nell’ultimo decennio la questione centrale nella teoria femminista sia diventata la seguente: come ridefinire la soggettività femminile dopo il declino del dualismo dei generi e privilegiando certe nozioni quali il sé come processo, la complessità, l’interrelazione, la presenza di diverse forme di oppressione postcoloniale e la tecnologia multistratificata dell’“io”. È in gioco, insomma, il destino sociale e simbolico delle polarizzazioni sessuali.

La questione fondamentale riguarda a mio avviso l’identità come luogo di differenze. Le analisi femministe del sistema dei generi mettono in evidenza il fatto che il soggetto occupa, in tempi diversi, una serie di posizioni possibili su cui influiscono un certo numero di variabili come il sesso, la razza, la classe sociale, l’età, lo stile di vita e così via. La teoria femminista si trova oggi di fronte una sfida: come inventare nuove immagini di pensiero che ci mettano in grado di pensare il cambiamento e una costruzione dell’“io” in divenire. Non la staticità di verità già formulate e di contro-identità facilmente accessibili, ma il processo vitale della trasformazione del sé e dell’altro. Sandra Harding definisce questo processo con l’espressione “reinventarsi come altro”.⁴²

Ciò che dunque emerge da questi nuovi sviluppi della teoria femminista è il bisogno di una ricodifica o di una rinominazione del soggetto femminile femminista: non puramente come un altro soggetto sovrano, gerarchico ed esclusivo ma come entità multipla, aper-

ta, interconnessa. Per pensare in maniera costruttiva il cambiamento e l’incessante trasformarsi delle condizioni di contesto si deve approdare a una visione altra del soggetto pensante e conoscente. Non univoco ma continuamente frammentato in una rosa di possibilità non ancora codificate e tuttavia mai così meravigliose. È questa nuova e complessa soggettività femminista il cuore del progetto di un femminismo nomade.

3. *Uno schema di lavoro*

Punto di partenza della mia ipotesi di nomadismo femminista è l’affermazione che la teoria femminista non rappresenta solo un movimento di opposizione critica alla falsa universalità del soggetto. Essa è anche l’espressione positiva del desiderio delle donne di affermare e rappresentare varie forme di soggettività. Questo progetto implica sia la critica delle esistenti definizioni e rappresentazioni delle donne sia la creazione di nuove immagini della soggettività femminile. La sua premessa fondamentale (sia critica che creativa) è la necessità di porre delle donne in carne e ossa in posizione di soggettività discorsiva. Qui i termini chiave sono, da un lato, l’essere incarnati e le radici corporee della soggettività; dall’altro, la volontà di ricollegare la teoria alle pratiche. Per essere più chiara suddividerò il progetto del nomadismo femminista in tre fasi, ognuna delle quali è legata alla differenza sessuale. Non si tratta di tre livelli disposti in un ordine dialettico ma piuttosto di piani che possono essere compresenti cronologicamente mentre ogni singolo livello si presenta come opzione percorribile per la prassi politica e teorica. La distinzione che di conseguenza metto in opera tra “differenza tra uomo e donna”, “differenze tra donne” e “differenze all’interno di ciascuna donna” (cfr. tabb. 1, 2, 3) non va assunta come una distinzione categorica; è piuttosto un esercizio di nominazione che attiene alle diverse facce di un unico fenomeno complesso.

Questo schema non è neppure un paradigma: è una mappa, una cartografia che riproduce attraverso la lente della differenza sessuale i vari piani di complessità che soggiacciono a una epistemologia nomade. I vari

livelli possono essere collocati sia nello spazio che nel tempo; esplicitano strutture differenziate di soggettività e al contempo momenti diversi nel processo del divenire-soggetto. Di conseguenza non vanno pensati in sequenza o in ordine logico. Seguendo il tracciato nomade che delinea in questo testo, si può accedere alla mappa a *ogni livello e in ogni momento*. Vorrei ribadire il fatto che i vari livelli sono compresenti, coesistono nella vita quotidiana e non sono facilmente distinguibili l'uno dall'altro. E proprio questa possibilità di transitare da un livello a un altro, in un fluire di esperienze, di sequenze temporali e di strati di significazione, rappresenta la chiave d'accesso a quella modalità nomade che sostengo non solo dal punto di vista intellettuale ma anche come pratica esistenziale.

La questione centrale in gioco a questo livello di analisi è la critica dell'universalismo identificata nel maschile e del maschile come autoproiezione di uno pseudo-universale. A ciò si affianca la critica dell'idea di "altro" come svalorizzazione. Da una prospettiva fortemente hegeliana, cinquant'anni fa Simone de Beauvoir formulava un'analisi da antesignana dell'universalismo del soggetto. Confrontandosi con questo schema di contrapposizioni, affermava che l'opzione teorica e politica delle donne andava individuata e praticata nella lotta per conquistare la trascendenza e in questo modo guadagnarsi gli stessi diritti alla soggettività di cui gli uomini sono titolari. Come rileva Judith Butler,⁴³ nella sua lucida analisi di questa fase hegeliana nella storia della teoria femminista, de Beauvoir vede la differenza incarnata dalle donne come qualcosa di ancora *non rappresentato*. Simone de Beauvoir ne conclude che a questa entità, così svalorizzata e falsamente rappresentata, può e deve essere data rappresentazione. E che questo è il compito prioritario del movimento femminista.

Le teoriche della differenza, come Luce Irigaray, che assumono invece una prospettiva poststrutturalista, vanno oltre la dialettica. Irigaray considera l'"alterità" delle donne non solo come qualcosa che non è ancora rappresentato ma come ciò che rimane *non rappresentabile* entro questo schema di rappresentazione. La

donna come "altro" resta eccedente rispetto al paradigma fallogocentrico che fa coincidere il maschile con il (falso) universale. In questo modo dunque, il rapporto tra il soggetto e l'altro non è reversibile, tutt'altro: i due poli dell'opposizione sono in un rapporto asimmetrico. Sotto la dicitura "la doppia sintassi" Luce Irigaray difende questa differenza irriducibile e irreversibile ponendola come fondamento per una nuova fase della politica femminista. Per Irigaray, in altre parole, è necessario riconoscere come una realtà fattuale e storica il fatto che non esiste simmetria tra i sessi e che questa asimmetria è stata disposta gerarchicamente a opera di un regime fallogocentrico. Una volta riconosciuto che si è fatto della differenza un significato negativo, il progetto femminista tenta ora di rovesciarne la definizione in termini positivi.

Tabella 1. Differenza sessuale.

Primo livello: differenze tra uomini e donne

<i>Soggettività come</i>	vs	<i>donna come</i>
Fallogocentrica		Mancanza e/o eccesso
Nozione universale del soggetto		L'altra rispetto al soggetto
Coincidente con la coscienza		Priva di coscienza
Autoregolativa		Incontrollata
Agente razionale		Irrazionale
Titolare di razionalità		Eccedente la razionalità
Capacità di trascendenza		Confinata all'immanenza Identificata col corpo
Origini corporee, o oggettivazione del corpo		Corporeità sfruttata e ridotta al silenzio

Il punto di partenza del progetto della differenza sessuale – primo livello – resta dunque la volontà politica di affermare la specificità dell'esperienza corporea e del vissuto delle donne; il rifiuto di disincarnare la differenza sessuale facendone un nuovo presunto soggetto "postmoderno" e "antiessenzialista" e la

volontà di ricollegare tutto il dibattito sulla differenza all'esistenza corporea e all'esperienza delle donne.

Dal punto di vista politico, questo progetto implica il rifiuto dell'emancipazionismo perché esso porta all'omologazione, vale a dire all'assimilazione delle donne a modalità di pensiero e di prassi maschili e di conseguenza a una serie di valori a esse collegati. Gli sviluppi socio-economici più recenti nella condizione delle donne nelle società postindustriali occidentali hanno infatti dimostrato che – a parte il persistere di forme classiche di discriminazione che stanno portando a un processo di femminilizzazione della povertà – l'emancipazione femminile può facilmente tramutarsi in un percorso a senso unico verso un mondo maschile.

Questo avvertimento ci viene da pensatrici femministe molto diverse tra loro come Luce Irigaray,⁴⁴ Antoinette Fouque⁴⁵ e Marguerite Duras⁴⁶ che mettono in guardia le donne dall'investire tutto il loro tempo e le loro energie nel correggere gli errori e risarcire le colpe della cultura maschile. Un investimento di gran lunga migliore e più redditizio consiste nel cercare di elaborare forme alternative della soggettività femminile in un processo che si definisce anche come un'affermazione della positività della differenza sessuale. Questo mutamento di prospettiva è stato un passaggio nient'affatto facile nella prassi femminista.⁴⁷ Ha creato, infatti, un'ondata di polemiche e in molti casi dei conflitti tra donne, resi ancora più acuti dallo scarto generazionale.⁴⁸ L'aspetto su cui la polemica è stata più aspra e protratta nel tempo è l'opposizione tra l'anti-emancipazionismo professato dalle teoriche della differenza da una parte e, dall'altra, le accuse di "essenzialismo" lanciate dalle pensatrici di ispirazione egualitaria contro le sostenitrici della differenza sessuale.

Lungi dal separare la lotta per l'uguaglianza dall'affermazione della differenza, considero le due questioni complementari e inserite in un'evoluzione storica senza soluzione di continuità. Il movimento delle donne è lo spazio in cui la differenza sessuale diventa operativa adottando la strategia della lotta per l'uguaglianza dei sessi all'interno di un ordine culturale ed economico dominato dal controllo omosociale

maschile. La posta in gioco è la definizione di "donna" come altro da un non-uomo.

Una delle questioni cruciali dell'ipotesi che propongo è come si possa sostenere sia il tramonto del paradigma classico della soggettività sia la specificità di un soggetto femminile alternativo. Dato che la riaffermazione della differenza sessuale da parte delle femministe si colloca nello stesso momento storico in cui si afferma la modernità stessa, vale a dire nel momento in cui decade il paradigma razionalista e naturalista, le femministe hanno il duplice compito di far valere, da una parte, il bisogno di una nuova visione della soggettività in senso più generale e, dall'altra, una visione specificamente sessuata della soggettività femminile.

L'analisi del primo livello di differenza sessuale è stata in seguito messa in discussione non solo dal mutato contesto politico e intellettuale ma anche dalle evoluzioni interne al movimento femminista stesso. Da un lato, l'etica esistenzialista della solidarietà è stata sottoposta a revisione anche dalle affermazioni della psicoanalisi e del poststrutturalismo riguardo alla coesistenza di sapere e potere, affermazioni che hanno modificato l'interpretazione di fenomeni come l'oppressione e la liberazione. Dall'altro, una nuova generazione di femministe è divenuta sempre più insofferente nei confronti della generalizzazione compiuta da de Beauvoir, cioè dell'assunzione di tutte le donne come "il secondo sesso". Con gli anni Settanta l'asse politico e teorico si è spostato dal problema dell'asimmetria tra i sessi a quello dell'esplorazione della differenza sessuale incarnata ed esperita dalle donne.

In quest'ambito il problema fondamentale è come creare, legittimare e rappresentare la molteplicità delle forme alternative della soggettività femminile femminista senza ricadere nel relativismo. Il punto di partenza è il riconoscimento della parola *donna* come un contenitore semantico generale che raggruppa diversi tipi di donne, diversi livelli di esperienza e diverse identità.

La nozione di *donna* si riferisce a un soggetto femminile, sessuato che si costituisce, come la psicoanalisi ci suggerisce in modo convincente, mediante un processo di identificazione con delle posizioni culturalmente disponibili organizzate secondo la dicotomia dei generi. In quanto

“secondo sesso” all’interno della dicotomia patriarcale dei generi il termine *donna* si iscrive in ciò che Kristeva chiama il tempo lungo, lineare della storia.⁴⁹ Come punto di partenza della coscienza femminista, comunque, l’identità femminile appartiene anche e contemporaneamente a una temporalità diversa: a un senso del tempo più profondo e più discontinuo, il tempo della trasformazione, della resistenza, delle genealogie politiche e del divenire. Da una parte abbiamo il tempo teleologico e dall’altra il tempo del sorgere della coscienza: la storia e l’inconscio.

Definisco femminismo quel movimento che lotta per cambiare i valori attribuiti alle donne e le loro rappresentazioni (la *Donna*) scaturite dal tempo lungo della storia patriarcale, ma anche dal tempo profondo dell’identità di ognuna. Il progetto femminista, in altre parole, abbraccia sia il livello della soggettività, nel senso dell’agire storico e del processo di acquisizione di diritti politici e sociali, sia il livello dell’identità legato alla coscienza, al desiderio e alla politica del personale. Esso copre sia il livello conscio che quello inconscio.

Quello femminista è un soggetto storico perché è coinvolto nel patriarcato tramite la negazione. Esso è però anche legato all’identità femminile, allo spazio del

personale. La *donna*, per dirla altrimenti, va situata in una posizione strutturalmente diversa da quella della femminista; essendo, infatti, strutturata come il referente dell’alterità è specularmente contrapposta al maschile come referente della soggettività. Il secondo sesso si trova in un’opposizione dicotomica rispetto al maschile in quanto rappresentativo dell’universale. Di conseguenza, il femminismo richiede una distinzione epistemologica e politica tra *donna* e *femminista*. Femminista è sia la spinta verso l’inserimento delle donne all’interno della storia patriarcale (la fase emancipatoria, o primo livello di differenza sessuale) sia l’interrogazione dell’identità personale sulla base dei rapporti di potere, e questo è il femminismo della differenza (secondo livello della differenza sessuale).

Da un’angolazione diversa, posso dire che il punto di partenza di una coscienza femminista consiste in una distanza critica dall’istituzione e rappresentazione della donna; il movimento delle donne si fonda sull’opinione condivisa che tutte le donne siano accomunate dalla condizione di “secondo sesso”.

Si può considerare questa comunanza come condizione sufficiente per l’elaborazione di una posizione del soggetto femminista; il riconoscimento dell’esistenza di un legame di similitudine tra le donne è alla base della coscienza femminista perché stabilisce un patto tra donne. Quel momento è la pietra miliare che permette di articolare la posizione o la prospettiva femminista.

Ma questo riconoscere una comune condizione di sorellanza nell’oppressione non può essere l’obiettivo ultimo; le donne avranno anche in comune situazioni ed esperienze, ma non sono, comunque, tutte *uguali*. A questo riguardo, l’idea della politica della collocazione è dirimente e, una volta tradotta in una teoria del riconoscimento delle molteplici differenze esistenti tra donne, può evidenziare l’importanza di rifiutare ogni generalizzazione sulle donne per tentare invece di essere il più possibile consapevoli del luogo dal quale si parla. L’idea chiave consiste nel guardare alla natura *situata* delle affermazioni in contrapposizione alla modalità universalistica delle enunciazioni. Tradotta in termini di pratiche politiche la strategia della colloca-

Tabella 2. Differenza sessuale.
Secondo livello: differenze tra donne.

<i>Donna come l'altro</i>	<i>Campo di tensione critica</i>	<i>Donne in carne e ossa</i>
Come istituzione e rappresentazione	Soggettività femminista forte	Esperienza Incarnazione Saperi situati Saperi basati sull'esperienza femminile
Vedi primo livello	Positività della differenza sessuale come progetto politico Genealogie femminili femministe, o contro memoria Politica di collocazione e resistenza Dissimmetria tra i sessi	Acquisizione di soggettività Molteplicità delle differenze (razza, età, classe ecc.)

zione determina il proprio approccio al tempo e alla storia. Dal mio punto di vista, il senso della collocazione ha a che fare con la contro memoria, o l'elaborazione di genealogie alternative. Vuol dire che fa differenza avere una memoria storica dell'oppressione e dell'esclusione in quanto donne piuttosto che fungere da referente empirico di un gruppo dominante, come accade agli uomini.

È necessario perciò riformulare il problema del rapporto tra *donna* e *femminista*. Come sostiene Teresa de Lauretis, ogni donna si trova a doversi confrontare con una certa immagine di *donna*, che rappresenta il modello culturalmente dominante dell'identità femminile. Per le femministe, quindi, l'elaborazione di una soggettività politica ha come presupposto il riconoscimento della distanza esistente tra la *donna* e le donne reali. Teresa de Lauretis ha definito questo passaggio come il riconoscimento di una "differenza essenziale" tra la donna come rappresentazione (la *donna* come *imago* culturale) e la donna come esperienza (donne reali come agenti di cambiamento).

114

Con il contributo delle teorie semiotiche e psicoanalitiche si giunge così a stabilire una fondamentale differenza tra la *donna* come significante codificato nel corso di una lunga storia di opposizioni binarie e il significante *femminista* come quello che si basa sul riconoscimento della *donna* come immagine costruita. Il riconoscimento dello iato esistente tra *donna* e donne è fondamentale così come cruciale è la determinazione necessaria a cercarne delle rappresentazioni adeguate, sia a livello politico che simbolico.

Prima che si creino le condizioni di possibilità per questo passaggio nella filosofia della differenza sessuale è però necessario porre la distinzione *donna*/donne come gesto fondante per l'esistenza stessa del pensiero femminista. Questo passo iniziale comporta l'affermazione di una differenza essenziale e irriducibile che ho definito secondo livello di differenza sessuale, o differenze tra donne.

Ritornando quindi alle mie osservazioni iniziali sul femminismo e la modernità: la teoria femminista *in quanto* filosofia della differenza sessuale identifica il

concetto di *donna* come essenza storica nel preciso momento della storia in cui questo stesso concetto viene decostruito e messo in discussione. La crisi della modernità rende accessibile alle donne l'essenza della femminilità come costruzione storica sulla quale è necessario intervenire. La *donna* cessa quindi di essere il modello culturalmente dominante e normativo della soggettività femminile, trasformandosi in un *topos* identificabile per l'analisi: come una costruzione (de Lauretis); una mascherata (Butler); un'essenza positiva (Irigaray); o una trappola ideologica (Wittig), per citare solo alcune delle definizioni che ne sono state fornite.

A me sembra che una posizione femminista nomade renda possibile la coesistenza di queste diverse rappresentazioni – che sono anche modalità interpretative della soggettività femminile – e che favorisca la discussione. Se non si instaura un'attitudine di flessibilità nomade queste diverse definizioni e interpretazioni favoriranno invece elementi di divisione nella prassi femminista.

Un altro problema che emerge a questo punto è l'importanza di trovare forme adeguate di rappresentazione per queste nuove figurazioni del soggetto femminile. Ho già argomentato nell'*Introduzione* a questo volume quanto in questa fase sia cruciale disporre di figurazioni alternative, mettere all'opera una grande creatività per superare gli schemi concettuali dominanti. Per ottenere questo risultato abbiamo bisogno non solo di un approccio transdisciplinare ma anche di scambi più efficaci tra teoriche e artiste, docenti universitarie e menti creative. Tornerò su questo punto.

Il terzo livello di analisi mette in luce la complessità della struttura incarnata del soggetto. Dire *corpo* significa fare riferimento a una dimensione di materialità corporea, un sostrato di materia vivente dotata di memoria. Nei termini suggeriti da Deleuze, vi vedo un puro fluire di energia, capace di variazioni multiple. Il "sé", inteso come un'entità provvista di identità, è ancorato a questa materia viva, la cui materialità è codificata e trasposta in linguaggio. La concezione post-psicoanalitica del soggetto corporeo che assumo

115

qui implica che il corpo non può essere compreso o rappresentato appieno: eccede la rappresentazione. Una differenza all'interno di ogni entità: ecco un modo per esprimere questa condizione. Per me l'identità è un gioco di aspetti, quelli multipli, frammentari del sé; è un gioco di relazione in quanto richiede il legame con l'"altro"; è retrospettiva perché si determina attraverso memorie e reminiscenze all'interno di un processo genealogico. E, infine, ma non meno importante, l'identità è fatta di identificazioni successive, vale a dire di immagini interiorizzate che eludono il controllo razionale.

Questa fondamentale non-coincidenza di identità e coscienza implica anche che ciascuna/o ha un rapporto immaginario con la propria storia, la propria genealogia e le proprie condizioni materiali.

Tabella 3. Differenza sessuale
Terzo livello: differenze all'interno di ogni donna

Ogni donna in carne e ossa o soggetto femminile femminista è:
Una molteplicità in sé stessa: scissa, frammentata
Una rete di livelli di esperienza (come già rilevato nei livelli I e II)
Una memoria vivente e una genealogia incarnata
Non solo un soggetto conscio, ma anche soggetto del proprio inconscio:
identità come identificazioni
In un rapporto immaginario con diverse variabili come:
classe sociale, razza, età, scelte sessuali

116

Sottolineo questo punto perché fin troppo spesso nella teoria femminista si confonde con una certa leggerezza il livello dell'identità con le questioni legate alla soggettività politica. Nel mio schema di pensiero, l'identità gode di un rapporto privilegiato con i processi inconsci, mentre invece la soggettività politica è una posizione conscia e volontaria: desiderio inconscio e scelta consapevole non sempre coincidono.

Pensare l'identità come qualcosa di complesso e di molteplice sarebbe utile alle femministe anche per affrontare le proprie contraddizioni e discontinuità interiori, se possibile con un po' di umorismo e di leggerezza. Come ho già suggerito nell'*Introduzione*, credo sia importante dare spazio ai momenti contraddittori, alla confusione e alle incertezze da non considerare come sconfitte o derive verso comportamenti

"politicamente poco corretti". In questo senso non potrebbe esserci nulla di più antitetico, rispetto a quel nomadismo che sto propugnando, del moralismo femminista.

La questione centrale qui in gioco è quindi come evitare di ripetere il meccanismo delle esclusioni all'interno di un processo che mira alla legittimazione di un soggetto femminista alternativo. Come evitare la ricodificazione in termini egemonici del soggetto femminile, e come mantenere una concezione aperta della soggettività quando si tenta di imporre la presenza politica e teorica di un'altra idea della soggettività? Secondo una concezione che vede il soggetto, da una parte, ancorato alle proprie condizioni storiche e, dall'altra, scisso o multiplo, la capacità di sintesi dell'"io" è solo una necessità grammaticale, una narrazione teorica che tiene insieme gli strati differenziati, i frammenti integrati dell'orizzonte sempre mutevole della propria identità. L'idea di "differenza all'interno" di ogni soggetto è tributaria della teoria e della pratica psicoanalitica nel senso che, come questa, vede il soggetto come punto di confluenza di diversi registri discorsivi che si richiamano a diversi strati di esperienza vissuta.

Nel ricondurre questo discorso al dibattito sulla politica della soggettività portato avanti all'interno della pratica femminista della differenza sessuale, si pone la seguente domanda: che cos'è la *tecnologia del sé* operante nell'espressione della differenza sessuale?

All'interno di questo ragionamento e tenendo ferme le distinzioni di livello che ho proposto, diventa plausibile anche porre la soggettività femminista come un oggetto del desiderio delle donne. Una femminista potrebbe quindi essere vista come una donna che desidera ardentemente, tende a, è spinta verso il femminismo. Potrei definire questa ipotesi una lettura "intensiva" della posizione femminista, che verrebbe quindi intesa non soltanto come un impegno volontario nei confronti di una serie di valori o convinzioni politiche ma anche in termini di passioni e desideri che la sostengono e la motivano.⁵⁰ Questa "topologia" della passione è un tipo di approccio ispirato a

117

Nietzsche tramite Deleuze; ci permette di considerare le opzioni della volontà non come posizioni trasparenti, auto-evidenti ma piuttosto come scelte pluristratificate. Una sana ermeneutica del sospetto nei confronti delle proprie convinzioni non equivale a una forma di cinismo, né di nichilismo, anzi: è un modo per restituire alle convinzioni politiche la loro pienezza, il loro essere incarnate e, di conseguenza, la loro parzialità.

Come osserva Maaïke Meijer,⁵¹ solo di rado capita che si applichi una lettura psicoanalitica “intensiva” all’analisi della politica. Quelle poche volte che accade, come nel caso del nazismo, solitamente si tende a spiegare la dinamica motivazionale di forze oscure e terrificanti. È come se il far riferimento a una topologia delle passioni politiche possa solo implicare connotazioni negative. Vorrei, invece, richiamare l’idea della positività delle passioni proposta da Deleuze – una nozione che egli esplora avvalendosi di Nietzsche e Spinoza – per rispondere di un “desiderio di femminismo” come passione felice, affermativa. Il femminismo libera nelle donne anche il desiderio di libertà, levità, giustizia e autorealizzazione. E questi valori non corrispondono solo a convinzioni politiche razionali, ma anche a oggetti di intenso desiderio. Questo spirito di allegria era presente nei primi tempi del movimento femminista, quando appariva così chiaro che la gioia e il riso erano affermazioni ed emozioni politiche profonde. Non ne rimane molta di spinta gioiosa in questi tetri giorni della postmodernità, eppure faremmo bene a ricordare la forza eversiva del riso dionisiaco. Vorrei che il femminismo si liberasse dei suoi atteggiamenti seriosi e dogmatici e riscoprisse l’allegria di un movimento che aspira a cambiare la vita.⁵²

Italo Calvino⁵³ sostiene che le parole chiave che ci occorrono per uscire dal tunnel della crisi postmoderna sono: leggerezza, velocità e molteplicità. Il terzo livello di differenza sessuale ci avverte di quanto sia importante che un tocco leggero accompagni la complessità delle strutture politiche ed epistemologiche del progetto femminista.

4. Per il nomadismo

Trasponendo questi tre livelli di differenza sessuale in una sequenza temporale, seguendo lo schema di Kristeva menzionato in precedenza, si può dire che i primi due rientrano nel tempo lungo, lineare della storia, mentre il terzo appartiene al tempo interiore, discontinuo della genealogia. Il problema è, comunque, come pensare l’interconnessione esistente tra di loro, vale a dire come rispondere di un processo del *divenire* mentre si cerca di dare efficacia all’agire delle donne nella storia.

Riassumendo, direi che parlare “in quanto donna femminista” non significa riferirsi a un paradigma dogmatico ma piuttosto a un intreccio di questioni che si giocano su diversi strati, registri e livelli del sé.

Nella mia ipotesi di ragionamento, il progetto della differenza sessuale si pone in questi termini: è storicamente e politicamente urgente, nel *qui e ora* del mondo comune delle donne, portarsi alla ribalta e agire secondo la differenza sessuale. Un’urgenza dovuta anche al contesto storico, specialmente in Europa, entro il quale si sta realizzando l’affermazione di posizioni fondate sulla differenza.

Considero il femminismo come una strategia per erodere la nozione storica di *donna* in un momento della storia in cui essa ha perduto la sua unità sostanziale. Come prassi politica e teorica, quindi, il femminismo può essere visto come qualcosa che svela e consuma i diversi strati di rappresentazione della *donna*. Il mito della *donna* come “altro” è ora uno spazio vacante dove donne diverse possono agire il loro divenire soggettivo. La questione, per il soggetto femminista, è come intervenire sull’idea di *donna* nel contesto storico presente in modo da creare nuove condizioni per il divenire soggetto delle donne qui e ora.

Nell’affrontare il divenire soggetto delle donne il punto di partenza è la politica della collocazione. Essa implica la critica delle identità dominanti e dei rapporti di potere e un’assunzione di responsabilità nei confronti delle condizioni sociali che condividiamo. Questo a sua volta impone non solo il riconoscimento delle differenze tra donne ma anche la pratica della

decodifica: esprimere e condividere nel linguaggio le condizioni di possibilità delle scelte politiche e teoriche di ciascuna. Responsabilità e posizionalità sono inscindibili. Nel sottolineare l'importanza di rispondere dei propri investimenti – specialmente ad altre donne – ritengo indispensabile tenere in considerazione il livello del desiderio inconscio e quindi dei rapporti immaginari con le condizioni materiali che strutturano la nostra vita. Come afferma Caren Kaplan: “Un’assunzione di responsabilità di questo tipo può iniziare a spostare la base della prassi femminista da un relativismo autoritario (...) alle complesse pratiche interpretative che riconoscono il ruolo storico della mediazione, del tradimento e dell’alleanza nei rapporti tra donne in diverse collocazioni”.⁵⁴

Alla domanda: da dove viene il cambiamento? La mia risposta è: il nuovo si crea rivisitando e consumando il vecchio fino alla fine. Come nel pasto totemico di Freud, bisogna assimilare ciò che è morto prima di poter andare verso un nuovo ordine. La ricerca di soluzioni richiede la ripetizione mimetica e la consumazione del vecchio. Questo tipo di risposta, a sua volta, influenza il mio modo di vedere le vie d’uscita dal territorio del fallologocentrismo. La scelta che tradizionalmente si offre al femminismo sembra essere, da una parte, un superamento del dualismo dei generi che neutralizzi le differenze o, dall’altra, l’estremizzazione della differenza, ipersessualizzata in maniera strategica. La mia ipotesi di differenza sessuale come strategia nomade è a favore dell’affermazione estrema dell’identità sessuata come modalità di ribaltamento della definizione gerarchica delle differenze. Questo può portare alla ripetizione, ma ciò che qui conta, soprattutto, è il fatto che essa mette le donne in grado di agire.

Il soggetto-donna femminista è uno dei termini in un processo che non deve e non può essere costretto in una semplificazione che lo riduca a una forma di soggettività lineare e teleologica. Esso andrebbe visto come l’intersezione del desiderio soggettivo e della volontà di trasformazione sociale. Ed è per questo che voglio arrivare a sostenere che la differenza sessuale permette di affermare forme alternative della soggettività

politica femminista: le femministe sono le donne post-donna.

Il soggetto femminista è nomade perché è intensivo, multiplo, incarnato e quindi perfettamente culturale. Ritengo che questa figurazione possa essere assunta come un tentativo di fare i conti con ciò che definisco il nuovo nomadismo della nostra condizione storica. Ho già detto che il metodo con cui affrontare la ridefinizione della soggettività femminile implica in via preliminare che si lavori sul magazzino di immagini, concetti e rappresentazioni delle donne, dell’identità femminile, così come sono stati codificati dalla cultura in cui viviamo.

Un esempio perfetto di corpo a corpo nomadico con le essenze storiche volto a dislocarne la carica normativa, ci viene offerto dall’artista americana Cindy Sherman. Nel suo *History Portraits*⁵⁵ Sherman mette in scena una serie di metabolizzazioni di figure, caratteri ed eroi storici che l’autrice impersona con una formidabile mescolanza di precisione e ironia. Attraverso una serie di autoritratti parodici nei quali si presenta sotto diverse sembianze come tanti “altri”, Sherman accompagna gli spostamenti di collocazione con una forte affermazione politica riguardo all’importanza dell’agire che dichiara il suo luogo di enunciazione esattamente negli spostamenti, nelle transizioni e nelle ripetizioni mimetiche.⁵⁶ In altre parole, un’intera storia di dominazioni e il modo in cui il linguaggio fallologocentrico struttura le nostre posizioni di discorso in quanto soggetti, mi fanno pensare che prima di abbandonare il significante *donna* le femministe devono riappropriarsene e riattraversarne la poliedrica complessità, perché è questa complessità che definisce quell’identità che condividiamo in quanto femministe di sesso femminile.

Porre in primo piano gli spostamenti nomadi vuol dire per me sottolineare quanto sia fondamentale non escludere nessuno dei livelli che disegnano la mappa della soggettività femminile femminista. Quel che conta è saper nominare e rappresentare zone di transito tra questi livelli, l’andare, il processo, il passare. Mettendola in questi termini, allora, mi pongo in uno spazio intermedio tra alcune delle maggiori figu-

razioni della soggettività oggi operanti all'interno del femminismo. La figura del *cyborg* di Donna Haraway, per esempio, rappresenta un grande e significativo contributo a livello della soggettività politica, perché propone un riallineamento delle differenze di razza, genere, classe e degli altri assi di differenziazione che induce una collocazione plurisfaccettata per l'azione femminista. Tuttavia ritengo che la figura del *cyborg* prefigurino un mondo "al di là dei generi", in quanto considera l'identità sessuata come qualcosa di obsoleto senza peraltro indicare quali siano i passi da compiere e le possibili vie per uscire dal vecchio sistema costruito sulla polarizzazione dei generi.

Occorre invece riuscire a nominarli questi passi, spostamenti e vie di uscita che potrebbero consentire alle donne di superare il dualismo fallogocentrico dei generi. In altre parole, c'è bisogno di prestare attenzione al livello dell'identità, delle identificazioni inconsce e del desiderio per poi coniugare questi livelli con delle trasformazioni politiche motivate dalla volontà.

La figura del *cyborg* risulta molto utile per capire queste ultime, ma riguardo alla questione dell'identità, dell'identificazione e dei desideri inconsce, invece, non offre un grande contributo.

In maniera simile, le figurazioni per una nuova umanità femminista proposte da Luce Irigaray, con la loro enfasi sulla mitologia femminile ("le due labbra", "la mucosa", "il divino"), suggeriscono un'esplorazione inedita delle strutture profonde dell'identità femminile. Irigaray difende la sua immersione mimetica nella fantasmagoria femminile dell'inconscio come la strategia privilegiata che consente di ridefinire sia l'identità femminile che la soggettività femminista. Tuttavia, legando le due insieme così strettamente, Irigaray non riesce a rispondere della molteplicità delle differenze tra le donne, soprattutto sul terreno delle identità culturali ed etniche.

Il soggetto nomade di cui parlo è una figurazione che sottolinea il bisogno di azione sia a livello di identità e di soggettività, sia a livello delle differenze tra donne. Questi differenti requisiti corrispondono a momenti diversi, vale a dire, a diverse collocazioni nello spazio,

a pratiche diverse. Questa molteplicità si trova all'interno di una sequenza temporale che, in quanto pluristratificata, può lasciar spazio alle discontinuità e perfino alle contraddizioni.

Per affrontare questo processo, una femminista deve partire riconoscendo sé stessa come non univoca, come soggetto scisso più volte su assi di differenziazione molteplici. Prestarvi attenzione richiede forme di prassi adeguatamente diversificate.

Per dirla più chiaramente: come Nietzsche, Deleuze e Irigaray non credo che mutamenti e trasformazioni, come, per esempio, un nuovo sistema simbolico di donne, possano essere prodotti a opera della semplice volontà. La via per trasformare la realtà psichica non sta nell'autonominazione volontaria, che nella migliore delle ipotesi risulta essere una forma estrema di narcisismo, e nella peggiore la faccia melanconica del solipsismo. Il mutamento può essere prodotto, piuttosto, soltanto mediante l'incarnazione de-essenzializzata oppure la strategica incarnazione ri-essenzializzata: *erodendo* cioè le strutture pluristratificate del proprio sé incarnato.

Come il graduale mutamento di pelle, il cambiamento lo si guadagna attraverso un accurato lavoro di erosione; è la consumazione, la metabolizzazione del vecchio che può generare il nuovo. La differenza non è il risultato della forza di volontà, ma di tante, interminabili ripetizioni. Finché non avremo attraversato i molteplici strati di significato di *donna* – per quanto fallico esso sia – non sono disposta ad abbandonare quel significante.

Il motivo per cui voglio continuare a lavorare proprio intorno a quel termine – le donne come soggetti femminili femministi della differenza sessuale – che va decostruito, nasce dall'enfasi posta sulla politica del desiderio. Ritengo che non possano esservi mutamenti sociali senza aver prima costruito nuovi soggetti desideranti: molecolari, nomadi, multipli. Si deve partire lasciando spazio alla sperimentazione, alla ricerca, alla transizione. Divenire nomadi.

Ciò non significa sostenere un facile pluralismo. Si tratta piuttosto di un appello appassionato al riconoscimento del bisogno di rispettare la molteplicità e di trovare forme dell'agire che riflettano la complessità,

senza annegarci dentro.

Inoltre, ritengo che una gran parte dei conflitti e delle polemiche tra femministe potrebbe essere evitata se cominciasimo a stabilire delle distinzioni più rigorose in merito alle categorie di pensiero che utilizziamo e alle pratiche politiche che ne costituiscono la posta in gioco. Rispondere in prima persona sia delle categorie che delle pratiche è il primo passo verso l'elaborazione di una teoria femminista nomade in cui si possa assumere la responsabilità, scambiare, parlare delle discontinuità, delle trasformazioni, degli spostamenti di livelli e di collocazioni, in modo che le nostre differenze possano generare forme incarnate, situate di responsabilità, di narrazioni, di lettura degli scenari. Così da poterci posizionare come intellettuali femministe, come viaggiatrici attraverso paesaggi ostili, armate di mappe che ci siamo fatte da noi, pronte a seguire sentieri che spesso sono evidenti solo ai nostri occhi, ma che in compenso possiamo narrare, scambiare e di cui possiamo rendere conto.

Caren Kaplan lo esprime in modo limpido:

Dobbiamo andarcene di casa perché le nostre case sono spesso teatro di razzismo, sessismo e altre pratiche sociali dannose. Lì dove arriviamo a collocarci nei termini delle nostre storie e differenze specifiche deve esserci posto per ciò che può essere salvato del passato e per ciò che di nuovo può essere creato.⁵⁷

Il nomadismo: la differenza sessuale come ciò che offre collocazioni mobili per molteplici voci incarnate femminili e femministe.

¹ Si vedano, per esempio, i lavori di Rada Ivekovic di Zagabria, Dasa Duhacek di Belgrado e Zarana Papić di Lubiana.

² S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1994 (ed. or., Paris 1949).

³ M. Duras, *An Interview*, in *Shifting Scenes: Interviews on Women, Writing, and Politics in Post-68 France*, a cura di A. Jardine, A. Menke, Columbia University Press, New York 1991, p. 74.

⁴ L. Irigaray, *Égales a qui?*, in "Critique", 1987.

⁵ R. Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Polity Press, Cambridge 1991 (trad. it., *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, La Tartaruga, Milano 1994).

⁶ M. Wittig, *The Straight Mind and other Essays*, Harvester Wheatsheaf, New York 1992.

⁷ Cfr. C. Duchén, *Feminism in France: From May 1968 to Mitterand*, Routledge-Kegan Paul, London 1986.

⁸ Si veda *Non credere di avere dei diritti*, Libreria delle donne, Milano 1990; il volume è uscito in edizione americana con un'introduzione di T. de Lauretis con il titolo *Difference. A Theory of Political Practice*, Indiana University Press, Bloomington 1990. Si veda anche *Italian Feminist Thought*, a cura di P. Bono e S. Kemp, Blackwell, Oxford 1991 e *The Lonely Mirror*, a cura di P. Bono e S. Kemp, Routledge, New York-London 1993. Si veda anche *Sharing The Difference: Feminist Debates in Holland*, a cura di J. Hermsen e A. van Lenning, Routledge, New York-London 1991.

⁹ Argomentazione sostenuta con forza da T. de Lauretis in *The Essence of the Triangle; or, Taking the Risk of the Essentialism Seriously*, in "Differences", 1988, I, 2, pp. 3-37; si veda anche il fascicolo di "Les Cahiers du Grif", 1990, 45, *Savoir et différence des sexes*, dedicato ai *Women's studies*, dove si mette a fuoco la stessa questione nel contesto francese.

¹⁰ Uno dei testi di riferimento su questo argomento è G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex*, in *Toward an Anthropology of Women*, a cura di R. Rapp, Monthly Review Press, New York 1975. Si veda anche N. Hartsock, *The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism*, in *Discovering Reality:*

Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science, a cura di S. Harding e M.B. Hintikka, Reidel, Dordrecht-Boston-London 1983.

¹¹ Per un resoconto di questo spostamento di prospettiva si veda C. Duchén, *Feminism in France* cit.; si veda anche H. Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought*, Allen & Unwin, Sydney 1984.

¹² A. Rich, *Of Woman Born*, Norton, New York, 1976; Ead., *On Lies, Secrets and Silence*, W.W. Norton, New York 1979; Ead., *Blood, Bread, and Poetry*, The Women's Press, London 1984.

¹³ Si vedano, di L. Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Minuit, Paris 1974 (trad. it., *Speculum. L'altra donna*, a cura di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1989); Id., *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, Paris 1977 (trad. it., *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano 1990); *L'éthique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris 1984; e, di H. Cixous, *Le rire de la Méduse*, in "L'Arc", 1974, 61; *La jeune née*, U.G.E., Paris 1975; *Entre l'écriture*, Des femmes, Paris 1986; *Le livre de Promethea*, Gallimard, Paris 1987.

¹⁴ Come argomenta M. Foucault nel suo *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1977 (trad. it., *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972).

¹⁵ R. Coward, J. Ellis, *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*; Routledge & Kegan Paul, London-Boston 1977.

¹⁶ In merito alla discussione sull'essentialismo, cfr. T. de Lauretis, *The Essence of the Triangle* e N. Schor, *This Essentialism That Is Not One*, in "Differences", 1988, I, 2; D. Fuss, *Essentially Thinking*, Routledge, London 1990; R. Braidotti, *Essentialism*, in *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, a cura di E. Wright, Blackwell, Oxford 1992; E. Gross, *Lacan: a Feminist Introduction*, Routledge, New York-London 1991.

¹⁷ A questo riguardo, basta comparare la visione sull'omosessualità femminile di Hélène Cixous in *Le livre de Promethea* cit., con quella di Monique Wittig in *Le corps lesbien*, Minuit, Paris 1973, per cogliere la differenza.

¹⁸ J. Scott, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, in "American

- Historical Review", 1986, 91, pp. 1053-75 (trad. it., *Il "genere": un'utile categoria di analisi storica*, in "Rivista di storia contemporanea", 1987, 4, pp. 560-86).
- ¹⁹ Ead., *Deconstructing Equality vs. Difference*, in "Feminist Studies", 1988, XIV, 1 (trad. it., *Uguaglianza versus differenza*, in "Memoria", 1989, I).
- ²⁰ Ho messo l'argomentazione su questo punto al centro del mio *Dissonanze* cit. A questo proposito si vedano anche N.K. Miller, *Subject to Change*, in *Feminist Studies/Critical Studies*, a cura di T. de Lauretis, Indiana University Press, Bloomington 1986; N. Schor, *Dreaming Dissymmetry: Foucault, Barthes, and Feminism*, in *Men in Feminism*, a cura di A. Jardine e P. Smith, Methuen, New York 1987.
- ²¹ S. Benhabib, D. Cornell, *Feminism as Critique*, Minnesota University Press, Minneapolis 1987.
- ²² J. Benjamin, *The Bonds of Love*, Pantheon, New York 1990.
- ²³ J. Flax, *Thinking Fragments*, Routledge, New York 1990.
- ²⁴ Di L. Irigaray cfr. *Speculum* cit.; *Ce sexe qui n'est pas un cit.*; *L'éthique de la différence sexuelle* cit.
- ²⁵ Si vedano, per esempio, *The Poetics of Gender*, a cura di N. Miller, Columbia University Press, New York 1986; A. Jardine, *Gynesis. Configurations of Woman and Modernity*, Cornell University Press, Ithaca 1984; N. Schor, *Dreaming Dissymmetry* cit.; D. Stanton, *Difference on Trial: a Critique of the Maternal Metaphor in Cixous, Irigaray, and Kristeva*, in *The Poetics of Gender* cit.
- ²⁶ Questo punto emerge con particolare evidenza nel numero speciale della rivista "Hypatia", 1989, 3, dedicato alla produzione teorica femminista in Francia.
- ²⁷ L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991; si veda anche il volume collettaneo *Non credere di avere dei diritti*, Libreria delle donne, Milano 1990.
- ²⁸ A. Cavarero, *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma 1990.
- ²⁹ M. Wittig, *Le corps lesbien*, Minuit, Paris 1973; Ead., *The Straight Mind*, Harvester, London 1991.
- ³⁰ In quest'ambito, un importante testo di riferimento è *But Some of Us Are Brave*, a cura di G.T. Hull, P. Bell Scott e B. Smith, Feminist Press, New York 1982.
- ³¹ A. Lorde, *Sister Outsider*, The Crossing Press, Freedom (CA) 1984.
- ³² Si vedano, per esempio, C. Moraga, G. Anzaldúa, *This Bridge Called My Back*, Persephone, Watertown 1981 e Ead., *Loving in the War Years*, South End, Boston 1983.
- ³³ G.C. Spivak, *In Other Worlds*, Routledge, New York 1989.
- ³⁴ C. Mohanty, *Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience*, in "Copyright", 1987, 1; Ead., *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse*, in "Feminist Review", 1988, 30; *Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism*, in *Third World Women and Politics of Feminism*, a cura di C. Mohanty, A. Russo e L. Torres, Indiana University Press, Bloomington 1991, pp. 1-47.
- ³⁵ B. Smith, *Towards a Black Feminist Criticism*, in *The New Feminist Criticism*, a cura di E. Showalter, Pantheon, New York 1985; Ead., *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, Kitchen Table Press, New York 1983.
- ³⁶ Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other*, Indiana University Press, Bloomington 1989.
- ³⁷ b. hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, South End Press, Boston 1981; Ead., *Feminist Theory: from Margin to Center*, South End Press, Boston 1984; Ead., *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Between the Lines, Toronto 1990.
- ³⁸ D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Free Association Books, London 1990.
- ³⁹ S. Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?*, Open University Press, Milton Keynes 1991.
- ⁴⁰ E. Spelman, *Inessential Woman*, Beacon Press, Boston 1989.
- ⁴¹ Questo network si chiama NOI-SE (Network of Interdisciplinary Studies on Women in Europe) e comprende le Università di York, Anversa, Parigi VII, Madrid, Bologna, Bielefeld, Dublino, Odense e Utrecht. È stato organizzato nel 1987 ed è tuttora coordinato dal mio dipartimento dell'Università di Utrecht.
- ⁴² S. Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?* cit.
- ⁴³ J. Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987; Ead., *Gender Trouble*, Routledge, New York-London 1991.
- ⁴⁴ L. Irigaray, *Égales à qui?* cit., pp. 59-76.
- ⁴⁵ A. Fouque, *Women in Movements: Yesterday, Today, and Tomorrow*, in "Differences" 1991, XIII, 3, pp. 1-25.
- ⁴⁶ *An Interview*, in *Shifting Scenes: Interviews on Women, Writing, and Politics in Post-68 France*, a cura di A. Jardine, A. Menke, Columbia University Press, New York 1991, p. 74.
- ⁴⁷ D. Kaufmann, *Simone de Beauvoir: Questions of Difference and Generation*, in "Yale French Studies", 1986, 72; cfr. anche *Conflicts in Feminism*, a cura di M. Hirsch e E. Fox Keller, Routledge, New York-London 1990.
- ⁴⁸ Emblematica di questo cambiamento di prospettiva è la polemica che oppone Foucault a Sartre sulla questione del ruolo degli intellettuali e Cixous e de Beauvoir sulla "liberazione" delle donne. Per una sintesi di questi dibattiti si veda il mio *Dissonanze* cit.
- ⁴⁹ J. Kristeva, *Women's Time*, in *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, a cura di N.O. Keohane, University of Chicago Press, Chicago 1988.
- ⁵⁰ Su questo punto sono in debito con la discussione su femminismo e psicoanalisi che ebbe luogo nel corso del seminario di dottorato del programma di *women's studies* a Utrecht nel marzo-aprile 1993; in particolare con gli interventi di Maaikje Meijer e Juliana de Novellis.
- ⁵¹ *Ibid.*
- ⁵² Questo fu un famoso slogan del maggio '68 a Parigi.
- ⁵³ I. Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Garzanti, Milano 1988.
- ⁵⁴ C. Kaplan, *The Politics of Location as Transnational Feminist Critical Practice*, in *Scattered Hegemonies: Post-modernity and Transnational Feminist Practices*, a cura di C. Kaplan, I. Grewal, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1994.
- ⁵⁵ C. Sherman, *History Portraits*, Rizzoli, New York 1991.
- ⁵⁶ Sono grata a Joan Scott per avermi segnalato questo aspetto dell'opera di Sherman.
- ⁵⁷ C. Kaplan, *Deterritorializations: the re-writing of home and exile in western feminist discourse*, in "Cultural Critique" 1987, p. 194.

1. *Degli uomini nel femminismo*

129

Non è certo facile essere davvero partigiane dell'affermazione positiva e convinta di valori alternativi, collocarsi cioè nello spirito dionisiaco della filosofia neo-nietzschiana. Inoltre, ci sono momenti in cui non si riesce a resistere dall'esprimere una certa dose di critica, forse astiosa, eppure necessaria.

È questo tipo di critica che metterò al lavoro in questo testo, uno sguardo ironico alla cosiddetta "scuola maschile" della filosofia poststrutturalista. So bene che c'è il rischio di suscitare una polemica che alla lunga può non essere di grande utilità per la causa femminista, ma intendo affrontarlo con animo lieto, per così dire. Perché, come ho già anticipato nell'*Introduzione*, i cambiamenti di umore e di modalità discorsiva sono parte integrante del progetto nomade che sto delineando.

La domanda da cui vorrei partire è questa: qual è la posizione degli uomini nel femminismo? E come le femministe nomadi considerano questo problema? Ho qualche esitazione nel rispondere. C'è qualcosa di ambivalente, intrigante e allo stesso tempo repulsivo,

nell'idea di "uomini nel femminismo"; come molte altre fermo lo sguardo sulla preposizione "nel" e mi chiedo quali dimensioni spaziali apra. Che sia il campo di battaglia dell'eterna guerra tra i sessi? Che sia lo spazio in cui le soggettività corporeamente sessuate entrano in collisione frontale? Posso considerare questo argomento solo come un nodo di tensioni interconnesse, una zona di turbolenza, una serie di contraddizioni.

C'è qualcosa che suscita in me un rifiuto viscerale nei confronti di questa idea: gli uomini non sono e non devono essere "nel" femminismo; lo spazio femminista non è il loro e non è lì perché loro lo guardino. E perciò il gioco discorsivo che si può tentare di fare è davvero effimero oppure perversamente provocatorio, o entrambe le cose. Avverto una sorta di insofferenza al pensiero di un'intera classe/casta di uomini affascinati, perplessi, intimiditi alla vista di un'intelligenza femminile di convinzioni femministe che maneggia la penna. Non so che cosa ci sia in ballo per questi uomini e dunque, tanto per fare un po' d'ironia "tra" le righe, invece di un qualche sottotesto fallico, voglio de/ri-formare un segno e scrivere: "uomini nel fallinismo".

Ma perché insistere su un'allitterazione?

2. Costrizioni nel contesto

Di tutto quello che ho appreso da Foucault, ciò che più mi ha colpito è la sua nozione di "materialità delle idee". Non ci si può astrarre dalla rete di rapporti di verità e potere che domina la pratica delle proprie enunciazioni. Le idee sono eventi discorsivi a doppio taglio che non possono essere analizzati semplicemente guardando al loro contenuto di proposizioni.

Trovo incongruo starmene qui seduta a Parigi in un caldo giorno di settembre – con le volanti della polizia che sfrecciano per le strade e le sirene che ululano, con le bombe dei terroristi disseminate per la città e il razzismo anti-arabo che manifesta il suo ritorno di fiamma – a fare le mie riflessioni sugli "uomini nel fallinismo". Non posso certo dire che questo sia un problema che domina i miei pensieri o il contesto in cui sto cercando di vivere. L'impatto socio-politico del femminismo fran-

cese non è riuscito a essere sufficientemente incisivo da produrre quel terreno di riscontro per la teoria femminista, per i *women's studies* o le singole studiose, che si è creato negli Stati Uniti e in altri paesi anglosassoni. C'è qualcosa di molto americano, in senso positivo, in questo. L'interesse che gli uomini americani manifestano verso il femminismo riflette una realtà storica e culturale specifica: un contesto in cui le studiose americane sono riuscite a diventare la punta di diamante della scena accademica negli Usa.

Pur nel mio disincanto, come femminista europea sono contraria alla riduzione del femminismo a "teoria femminista" e al confinamento di entrambi all'interno del discorso accademico. Trovo divertenti, nella loro rozzezza, le affermazioni provocatorie di Paul Smith che parla di "penetrare" nel femminismo.¹ Ma non si tratta di affermazioni prive di implicazioni. Posizioni come quelle di Smith rivelano un pericolo che le pioniere dei *women's studies* avevano avvertito fin dall'inizio: il pericolo, cioè che i nostri "alleati" maschi non siano capaci di imparare a rispettare la complessità delle questioni poste dal femminismo. Coltivando un'abitudine mentale vecchia ormai di oltre un secolo e lucidamente analizzata da Adrienne Rich,² questi uomini non riescono a resistere alla tentazione di mandare in cortocircuito questa complessità, nel tentativo di emendare la teoria e la pratica femministe e costringere il progetto femminista in uno schema che sia per loro riconoscibile. Resi miopi da ciò che hanno imparato a riconoscere come "teoria", si spianano la strada attraverso il femminismo come se si trattasse di un campo qualitativamente uguale a tutte le altre discipline accademiche. Ci stanno calpestando.

A mio avviso, nel loro caso si tratta di una particolare miopia nei confronti della differenza sessuale. E non basta definirlo "sessismo": è sul piano intellettuale che essi difettano di una riflessione sulla loro posizione nella storia. Gli uomini non hanno ereditato un mondo di oppressione e di esclusione basato sul loro essere sessuato, corporeo; non hanno vissuto l'esperienza storica di vedersi negare lo *status* di soggetto a causa del loro sesso. È per questo che non riescono ad

afferrare la specificità del femminismo nei termini della sua articolazione in teoria e pratica di pensiero, oltre che di dimensione esistenziale.

Forse non hanno alternative. Deve essere molto scomodo essere un intellettuale maschio, di razza bianca, di classe media in un momento storico in cui così tante minoranze e gruppi oppressi fanno sentire la propria voce; in un'epoca in cui l'egemonia del soggetto del sapere in Occidente si sta sgretolando. Mancando dell'esperienza storica dell'oppressione sulla base del sesso, paradossalmente, questi intellettuali mancano di un *minus*. Mancando loro la mancanza, non sono in grado di partecipare al grande fermento di idee che sta scuotendo la cultura occidentale: deve essere davvero penoso non avere altra opzione che quella di essere il referente empirico dell'oppressore storico delle donne, e di essere chiamati a rispondere delle sue atrocità.

Il problema è che l'esclusione delle donne e la svalutazione del femminile non sono solo omissioni di piccola entità cui si può riparare con un minimo di buona volontà. Indicano piuttosto il tema che soggiace alla continuità testuale e storica dell'autolegittimazione e dell'autoproiezione idealistica del maschile.³ È sul corpo della donna – sulla sua assenza, il suo silenzio, la sua svalutazione – che si regge il discorso fallologocentrico. Questa specie di “cannibalismo metafisico”, che Tí-Grace Atkinson fa risalire all'invidia dell'utero, pone la *donna* a fondamento muto della soggettività maschile: condizione di possibilità, per la *sua*, di lui, storia. La teoria psicoanalitica, sia di stampo freudiano che lacaniano, ruota intorno alla questione delle origini – il corpo della madre – chiarendo i meccanismi psichici che rendono necessaria, come figura di autorità *su di lei*, la presenza paterna, il corpo del padre.

Ritengo, come Luce Irigaray, che la psicoanalisi sia un discorso patriarcale che fornisce giustificazioni al cannibalismo metafisico: alla messa a tacere della potenza del femminile. Rifiutandosi di dissociare il discorso sul femminile, sul materno, dalle *realtà storiche* della condizione e dello *status* delle donne all'interno della cultura occidentale, Irigaray equipara la

metaforizzazione delle donne (il femminile, il materno) alla loro vittimizzazione o oppressione storica. Non è necessario ottenere il visto d'ingresso nel “continente oscuro”, vi si nasce. Il punto è come trasformare questo silenzio secolare in una presenza delle donne come soggetti in ogni ambito dell'esistenza. Sono sicura che “loro”, questo, lo sanno.

“Loro”, quegli intellettuali maschi di classe media che “hanno visto giusto”, nel senso che hanno intuito qual è l'aspetto sovversivo della teoria femminista. “Loro” sono quella generazione di uomini un po' speciali, post-beat e pre-yuppie, tra i 28 e i 45 anni che sono “passati per” le burrasche degli anni Sessanta ereditandone i valori e le nevrosi. “Loro” sono i “nuovi uomini” nel contesto post-femminista che negli anni Ottanta è stato segnato da politiche neoliberiste e reazionarie.

“Loro” sono i migliori amici maschi che abbiamo ma non sono esattamente ciò che speravamo di avere. “Loro” si aggirano per i dipartimenti di *women's studies* delle facoltà, sapendo che questi sono tra le poche aree in espansione nel mondo accademico, sia in termini di finanziamenti che di frequenza da parte degli studenti.

“Loro” giocano a costruire la loro carriera accademica con grande *finesse*, sapendo bene che c'è la regola del separatismo femminista ma, semplicemente, ignorandola. “Loro” sanno che la teoria femminista è l'ultimo bastione del pensiero radicale in mezzo alle lugubri rovine del postmoderno. “Loro” sanno bene che il dibattito sulla modernità e tutto quello che è venuto dopo sono coestensivi con la questione della *donna*.

Ci troviamo quindi di fronte a una situazione paradossale: negli Usa questi uomini hanno un rapporto di invidia e di simulazione nei confronti del femminismo, specialmente in ambito accademico. Ma non è così in paesi come l'Italia e la Francia, dove gli studi femministi e la presenza delle donne nella produzione e trasmissione del sapere devono fare i conti piuttosto con un'indifferenza generalizzata, un'indifferenza che assume i connotati della riduzione all'irrelevanza. Trovo singolare il fenomeno attraverso il quale il cosiddetto “pensiero debole”, che pure ha avuto in Italia esponenti di rilievo come, tra gli altri, Gianni Vattimo

e ha trovato eco in una fase del pensiero di Massimo Cacciari e Marco Rella, ha dimostrato di non apprezzare il pensiero femminista e di non ritenere utile e proficua un'alleanza teorica, o almeno un dialogo con le teorie della differenza sessuale.

Anzi, a partire dalle loro analisi della crisi del soggetto (universale-maschile), questi autori hanno teorizzato un universo postmoderno allo stesso tempo debole e fluido nella sua identità sessuata. In questo senso, si sono fatti portatori di un discorso sulla molteplicità che diluisce e spiazza la pratica femminista e tende a spingerla verso l'obsolescenza.⁴

Resta comunque peculiare del panorama teorico e politico italiano il fatto che il femminismo abbia trovato sponda e terreno fertile solo nell'ambito del discorso della sinistra e non in quello del pensiero postmoderno. Questo dato, a mio avviso paradossale, risulta confermato dagli sviluppi politici avvenuti di recente in Italia che hanno portato a una confusa situazione in cui emerge un'evidente crescita di protagonismo delle donne di destra. Donne che sfidano ciò che esse stesse definiscono "l'impotenza" degli ideologi della sinistra, le cui analisi vengono liquidate come sottigliezze dialettiche di poco conto. Quanto al femminismo, queste nuove signore della politica italiana lo liquidano senza rimpianti come una fase storica conclusa e comunque culminata nella loro apparizione sulla scena del potere. Che in questo modo si condannino alla solitudine e all'isolamento dalle altre donne non sembra preoccupare le "belle addormentate" della destra italiana.

È probabilmente questo tipo di donne il vero soggetto fallico di oggi, ben più efficace dei pensatori deboli e della sinistra classica – che esse assimilano, erroneamente – e tuttavia infinitamente più accettabile del "celodurismo" dei movimenti populistici con il loro sbandierare una mascolinità rozza e arcaica, che condanna le donne a una miseria simbolica totale.

L'epoca della cosiddetta modernità, di cui Alice Jardine ha dato una lettura critica in *Gynesis*,⁵ ha visto l'emergere e il confluire di due fenomeni paralleli: da una parte un revival dei movimenti femministi e delle analisi incentrate sulle donne e, dall'altra, la crisi del-

l'idea di razionalità come principio etico e degli assi portanti dell'epistemologia nel discorso filosofico occidentale. A partire da Nietzsche e passando per tutti i maggiori filosofi europei, la questione della *donna* ha accompagnato il declino della concezione classica della soggettività umana. La problematica del "femminile", per come è stata messa a tema, non è altro che una metafora estremamente elaborata, un sintomo, della grave malattia da cui sono affette la cultura occidentale e la sua logica fallogocentrica.⁶

È una malattia degli uomini che esprime quello stato critico della condizione postmoderna descritta da Jean-François Lyotard.⁷ In questo ambito però, a mio avviso, il "femminile" non ha alcun rapporto diretto, né di necessità, con le donne in carne e ossa. Anzi, per certi versi, esso perpetua un abito mentale secolare che consiste nell'assegnare al "femminile" disturbi o insufficienze che sono invece propri del maschile.

Sull'intero spettro di posizioni della filosofia europea continentale contemporanea, e in particolare di quella francese, il "femminile" funziona come efficace veicolo dei tentativi di ridefinizione della soggettività umana. Dall'affermazione di Lacan – la donna non può parlare poiché il suo silenzio, la sua assenza da, o la sua eccentricità rispetto al discorso fallogocentrico tengono in piedi l'edificio della discorsività maschile;⁸ all'ingiunzione di Derrida – nella misura in cui non può essere detto, il "femminile" funge come il significante più pervasivo;⁹ dalla blanda affermazione di Foucault – l'assenza delle donne dalla scena filosofica è costitutiva delle regole discorsive del gioco filosofico;¹⁰ alla nozione di Deleuze – il "divenire-donna" come qualcosa che segna una trasformazione qualitativa nella coscienza umana:¹¹ la femminilizzazione del pensiero sembra essere prescritta come tappa fondamentale nel programma generale di antiumanesimo che contraddistingue la nostra epoca.

Questa combinazione di elementi concettuali è piuttosto paradossale: decostruire, abbandonare, dislocare la nozione del soggetto razionale proprio nel momento storico in cui le donne stanno iniziando ad avere accesso all'uso del discorso, del potere e del piacere; e

al contempo sostenere la “femminilizzazione” o il “divenire-donna” del discorso teoretico: *donna* come figura della modernità per eccellenza. Un doppio movimento estremamente problematico. Ciò che manca in questo schema di ragionamento è l’elaborazione di un progetto politico.

Predichino pure i sommi sacerdoti del postmodernismo la decostruzione e frammentazione del soggetto, il fluire di tutte le identità basate su premesse fallologocentriche; continuino a leggere nel femminismo l’immagine della crisi della coscienza umana nei modi in cui l’hanno assunta. La verità è che non si può decostruire una soggettività che non è mai stata concessa appieno; non si può diffondere una sessualità che storicamente è stata definita come oscura e misteriosa. Per annunciare la morte del soggetto si deve innanzitutto aver ottenuto il diritto di parlare in quanto tale; per demistificare il metadiscorso ci si deve prima guadagnare l’accesso a un luogo di enunciazione. Dato che la frammentazione del sé è la condizione storica fondamentale per le donne, come sottolinea Luce Irigaray, non possiamo che scegliere tra due opzioni: un generale “divenire-donna” per entrambi i sessi, oppure la semplice affermazione che le donne sono state postmoderne fin dall’inizio dei tempi.

Il dibattito sulla modernità e il postmoderno si profila pericolosamente vicino al territorio discorsivo del femminismo e voglio quindi sottolineare che l’idea della “morte del soggetto” è stata sopravvalutata fin dagli albori dello strutturalismo in Francia. Solo perché, grazie ai formidabili progressi della scienza e della tecnologia, le cosiddette scienze umane e sociali sono costrette a venire a patti con i loro limiti in quanto sistemi di interpretazione e analisi della realtà, non è detto che non vi sia nessun sistema, alcuna interpretazione o possibilità di comprensione, né tantomeno nessuna realtà. Solo perché la filosofia moderna ha individuato una zona d’ombra all’interno della soggettività e del discorso e questa scoperta offusca la distinzione secolare tra il sé e l’altro, non ne consegue inevitabilmente che non vi siano più certezze sul sé. Solo perché dalla fine del secolo scor-

so la sicurezza ontologica del soggetto di conoscenza è stata scossa, questo non significa che tutte le vecchie categorie – come soggettività, coscienza e verità – non siano più utilizzabili. *Krisis* della modernità vuol dire che la filosofia deve sforzarsi di ridefinire i termini entro i quali possiamo adeguatamente pensare la nostra condizione storica. Serve, insomma, una critica ragionata della ragione, per quanto possa apparire paradossale.

Ritengo che il femminismo e la modernità filosofica possano essere messi in relazione solo in termini dialettici, vale a dire in termini di potere e strategia. Sono estremamente critica verso i teorici del “divenire-donna” o della femminilizzazione del soggetto (postmoderno). Non posso fare a meno di chiedermi che cosa li abbia spinti a imbarcarsi in questo progetto di de-fallicizzazione. Che cosa esorcizzano questi filosofi nell’atto del loro divenire “femminilizzati”? Che cosa vogliono questi nuovi isterici? In questa manovra non vedo altro che la versione contemporanea del vecchio cannibalismo metafisico: essa esprime il desiderio maschile di continuare la tradizione egemonica che hanno ereditato; rivela l’attaccamento degli uomini al loro tradizionale luogo di enunciazione, nonostante tutto. Invidia.

Sono invidiosi di una storia di oppressione che la volontà politica del movimento delle donne ha trasformato in un’importante posizione critica per le donne, una posizione da cui trarre i massimi vantaggi. Scrive giustamente Enrico Euli in un libro intitolato *Sesso nomade*:

Oggi, in profondità, oltre le apparenze di look e body building, crescono l’inquietudine e la paura, il disorientamento, l’angoscia. Sempre più numerosi sono i libri, i film, le canzoni in cui sono le donne a descrivere, sezionare, osservare, definire gli uomini. Sono sempre di più gli uomini depressi, scossi da inattesi abbandoni, impotenti tra le lenzuola domestiche, a disagio nel guardarsi, denudati, allo specchio. Non sanno ancora capacitarsi dei passaggi repentinamente avvenuti: dalla 126 alla

Y10, da Aba Cercato a Lilli Gruber, dai pizzi alle spalline, da *Catene* a *Thelma e Louise*, da Orietta Berti a Gianna Nannini, dalle massaie di “Carosello” agli spot di maschi-oggetto che si profumano e si imbellettano.¹²

Come mi ha detto, con tristezza, un buon amico: “In fondo, la vostra posizione è *ideale*”. Ideale nell’immaginario di chi? Mi chiedo se non ci troviamo banalmente davanti a una variazione sul tema della crisi dell’uomo di mezza età. E se “loro” si sentissero semplicemente schiacciati in un contesto di grande confusione professionale e personale? E se stessero semplicemente proiettando sulle femministe alcune delle immagini tradizionali di *donna* come entità minacciosa, onnipotente, divoratrice? Per il fatto di non voler essere né madre né puttana, oppure entrambe contemporaneamente, la donna femminista è forse una nuova *imago* ideale? Siamo di nuovo impantanate nella perversione eterosessista, questa volta sottilmente mascherata da autorevole indagine intellettuale sulla “teoria femminista”?

In una fase di capitalismo avanzato in cui le manifestazioni sociali della differenza sessuale vengono spiazzate dalla produzione di nuove immagini androgine,¹³ mentre contemporaneamente la rivoluzione nel campo delle tecnologie riproduttive ha fornito agli uomini i mezzi per realizzare il loro vecchio sogno di mettere al mondo dei bambini, da soli e per sé soli, mi pare che l’invidia maschile dell’utero stia toccando picchi di parossismo. Fanno eccezione quei pochi fuggiaschi malati di melanconia che se ne stanno seduti a fissare uno spazio vuoto, alla Beckett, quello dove i monumenti e i documenti del fallo si sono ormai sbriciolati. Quale sarà il luogo e il ruolo delle donne in carne e ossa in questo universo frammentato? Se il mondo postmoderno riuscirà a fare della differenza sessuale un’idea ridondante mettendo al suo posto un’immagine del soggetto priva di identità sessuale e che si riproduce al di fuori del rapporto sessuale, temo che potrà perfino concedersi il lusso di essere “fallinista”. Finalmente soli!¹⁴

3. *Tre ghinee, quattro penny e altre occasioni*

Accanto a me, sulla panchina che sto cercando di tenere tutta per me nella parte soleggiata di Place des Vosges, ci sono tre libri. Tre titoli che mi ricordano da dove vengo come femminista: *La presenza dell’uomo nel femminismo* della femminista radicale italiana Carla Lonzi,¹⁵ *Tre ghinee* di Virginia Woolf¹⁶ e *About Men* di Phyllis Chesler.¹⁷ Non riesco a farmi venire in mente un testo francese per parlare di “fallinismo”.

Libri. Fette di realtà corporea esperita al femminile, perché sono sicura che nel porre la questione degli “uomini” dovrò esorcizzare ciò che resta delle mie fantasie adolescenziali.

Torno con la mente a quegli anni, quando l’idea di “uomini” sembrava contenere in sé tutte le risposte ai miei interrogativi sulla mia identità, quella non semplicemente di *una* donna, ma *della* donna. Tutto ciò che allora mi condizionava e che era sostenuto dal sistema sociopolitico nel suo complesso, mi spinge oggi a gioire per il fatto di avere un’altra opportunità di pensare, sognare, parlare di “uomini”. E così esito. C’è qualcosa di attraente ma anche di sospetto nella facilità con cui la questione si presenta, offrendosi alla mia attenzione. Sono contro l’eterosessualità obbligatoria, anche quella sublimata.¹⁸ E dunque mi chiedo qual è in questo testo, scritto originariamente per un’antologia di testi di donne e di uomini, il mio luogo di enunciazione.

Parlare di uomini: mi mancano così tanti collegamenti. Virginia Woolf scelse una posizione in transito: stava su un ponte a guardare il mondo impazzito del patriarcato – gli uomini colti, gli uomini di potere, i baroni della guerra – andare verso il compimento del suo innato desiderio di morte. Scrisse il suo splendido *Tre ghinee* alla vigilia della seconda guerra mondiale e oggi, in questa Europa post-Chernobyl, post ‘89 e della guerra in Bosnia, penso a lei molto intensamente. Ancora una volta, come è già accaduto nel passato, ho molta paura e sento un’indicibile tristezza pensando a questo mondo genocida.

Virginia Woolf lo guardava da lontano, come sospesa a mezz’aria, ex-statica, coinvolta e tuttavia esterna, radicalmente altra e pur tuttavia ligia figlia di patriarchi.

Coinvolta in maniera periferica, legata marginalmente, non del tutto in accordo con ciò che vedeva e tuttavia sufficientemente vicina alla causa comune dell'umanità da assumersi la responsabilità per tutto quel gran disastro e osare pronunciare le parole: "Non ci siamo, questo non è il modo di fare le cose".

Perché non c'è un fuori, una purezza assoluta o incontaminata dalle pratiche patriarcali materiali o discorsive. Sebbene il separatismo del movimento delle donne sia una potente strategia politica, uno strumento per rafforzare una modalità d'analisi incentrata sul femminile, questo non deve autorizzare, sul piano concettuale, a cancellare il nostro essere comunque implicate in un sistema che ci ha discriminato in maniera attiva, in una cultura che ci ha assegnato una serie di elementi di disvalore. Nate libere, abbiamo vissuto dimezzate. Eppure non abbiamo altra scelta che stare dentro, "nel mondo", con un piede fuori, divise in due e continuando a dividerci.

Esiste anche un separatismo della mente. La posizione da cui parlo in quanto femminista mi ha abituata a rivolgermi alle donne come interlocutrici privilegiate ma posso accettare la prospettiva di rivolgermi agli uomini *fallinisti* solo con una punta di benevolo sforzo. La femminista che c'è in me è una combattente, una vincitrice, una (ri)vendicatrice, un'attivista, una figura sociale. È completamente coinvolta nel patriarcato attraverso il rigetto; rabbia, ribellione e passione per la giustizia la tengono "nel mondo", in una lotta all'ultimo sangue col suo principale nemico. Consapevolmente fallica, vuole entrare "dentro", è una riformatrice politica: vuole spingere le donne "dentro", nel mondo, in tutti i modi.

La femminista, comunque, non rappresenta tutti gli aspetti di me; è direttamente e intimamente legata al mio essere-una-donna-insieme-ad-altre-donne-nel-mondo. C'è un mondo comune di donne, o come dice Adrienne Rich, un *continuum* nella concezione del mondo incentrata sulla donna: la mia soggettività è legata alla presenza dell'altra donna. La donna-in-me non è un componente a tempo pieno del patriarcato, né per rifiuto né per accettazione; lei è altrove – al margine, alla periferia, nell'ombra (per la gioia degli

psicoanalisti lacaniani) _ non può essere contenuta in una frase. Contrariamente a Lacan però, sostengo che il mio essere eccentrica rispetto al sistema di rappresentazione indica un'altra logica, un altro modo di "dar senso"; la donna-in-me non è muta, fa parte di un sistema referenziale simbolico prodotto dalle, e delle, donne stesse. Parla un'altra lingua, radicalmente diversa, come afferma Irigaray. Mentre Monique Wittig nel suo saggio *The Straight Mind*¹⁹ afferma che il margine di non coinvolgimento delle donne nel sistema patriarcale ha a che fare con l'identità lesbica, io ritengo che i modelli dell'omosessualità femminile simbolica vadano oltre una mera scelta delle donne come oggetti erotici. Scegliere di amare una donna non è una condizione sufficiente (sebbene possa essere necessaria) per sfuggire alla logica del patriarcato. Il linguaggio e la sessualità non sono strutture spaziali che basta evitare, scansare e dalle quali alla fine uscire. La donna-in-me è "nel" linguaggio, ma in un processo al suo interno; direttamente a contatto con la femminista che ho scelto di essere, la donna-in-me ha preso le distanze dall'eterosessualità obbligata pur avendo rapporti con gli uomini, anche se non necessariamente *fallinisti*. Il progetto di ridefinire i contenuti della donna-in-me in modo da liberarla dai paludamenti del "femminile" definito come il continente oscuro o della "femminilità" come eterna mascherata, richiederà tutta una vita, tutto il tempo che ho. La donna-in-me sta sviluppando, accanto ad altre donne, ma non esclusivamente a loro favore, una ridefinizione di ciò che significa essere umani. Essere-una-donna c'è, già e sempre, come pre-condizione ontologica del mio divenire esistenziale come soggetto: si deve partire dal corpo e dalle radici corporee della soggettività.

Ecco perché il femminismo è importante come portatore di valori etici e trascendentali che non possono semplicemente essere ridotti a un'altra ideologia o teoria – una *doxa* o un dogma per il consumo generale. Il femminismo è anche la liberazione del desiderio ontologico delle donne di essere soggetti femminili: di trascendere la concezione tradizionale della soggettività come priva di genere sessuale, di tornare a inscri-

vere il soggetto nella sua realtà corporea. Per rendere finalmente operativa la differenza sessuale.

Il femminismo come progetto teorico inteso ad affermare la soggettività femminile funge da soglia attraverso la quale la fondamentale dissimmetria tra i sessi si trasforma infine nella questione della differenza sessuale. Come sostiene Irigaray: questa è l'utopia del nostro secolo.

Dunque, per evitare i tranelli di un essenzialismo pre-confezionato, di posizionare la donna come originariamente e costitutivamente altra; per far sí che la pluralità delle sue labbra non ripeta una certa uniformità, noi femministe dobbiamo avere un progetto, una prassi, un movimento politico. La differenza, per essere operativa, deve essere collettivamente agita e rappresentata nel *qui e ora* del nostro mondo comune.

Al di là del principio di invidia c'è l'etica della differenza sessuale. E se amare vuol dire, come pensa Lacan, dare qualcosa che non si ha a qualcuno che comunque non lo vuole, allora, credo, è proprio l'amore ciò di cui, in fondo, ho parlato in questo scritto.

zione postmoderna. *Rapporto sul sapere* Feltrinelli, Milano 1991).

⁸ Si veda J. Lacan, *Le séminaire. xx. Encore*, Seuil, Paris 1977 (trad. it., *Il seminario. Libro xx. Ancora*, 1972-1973, Einaudi, Torino 1983).

⁹ Si veda J. Derrida, *Éperons*, Flammarion, Paris 1987.

¹⁰ Si veda M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, I, *La volonté de savoir*; II, *L'usage des plaisirs*; III, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1976-1984 (trad. it. Storia della sessualità; I, *La volontà di sapere*; II, *L'uso dei piaceri*; III, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1988).

¹¹ Si veda G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1974 (trad. it., *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975); si veda anche *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980.

¹² E. Euli, *Contemporanee oscillazioni*, in *Sesso nomade. Transessualità, androginia e oscillazioni dell'identità sessuale*, Datanews, Roma 1992.

¹³ Sul discorso della nuova androginia, si veda L. Irigaray, *Ce sexe qui n'est pas un*, Minuit, Paris 1977 (trad. it. *Questo*

Sesso che non è un sesso, Feltrinelli, Milano 1990); A. Bocchetti *L'indecente differenza*, Edizioni del Centro culturale Virginia Woolf, Roma 1983; A. Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, in *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.

¹⁴ E. Badinter, *L'une est l'autre*, Odile Jacob, Paris 1986 (trad. it., *L'uno è l'altro*, Longanesi, Milano 1987); G. Lipovetsky, *L'ère du vide*, Gallimard, Paris 1983 (trad. it., *L'impero dell'effimero*, Garzanti, Milano 1989).

¹⁵ M. Lonzi, A. Jaquinta, C. Lonzi, *La presenza dell'uomo nel femminismo*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1978.

¹⁶ V. Woolf, *Three Guineas*, Penguin, London 1978 (ed. or. 1938; trad. it., *Le tre ghinee*, Feltrinelli, Milano 1990).

¹⁷ P. Chesler, *About men*, The Women's Press, London 1978.

¹⁸ Si veda A. Rich, *Compulsory Heterosexuality and the Lesbian Experience*, in "Signs", 1980, 4.

¹⁹ Si veda M. Wittig, *La pensée straight*, in "Questions Féministes", 1980, 7, poi inserito nel volume *The Straight Mind*, Harvester, London 1991.

¹ *Men in Feminism*, a cura di A. Jardine e P. Smith, Methuen, New York 1987.

² In particolare in A. Rich, *Of Woman Born*, W.W. Norton, New York, 1976.

³ Si veda G. Lloyd, *The Man of Reason*, Methuen, London 1985. Su questo punto, si veda anche J. Benjamin *The Bonds of Love: Rational Violence and Erotic Domination*, in *The Future of Difference*, a cura di H. Eisenstein e A. Jardine, G.K. Hall Boston 1980.

⁴ Si vedano, per esempio, G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Milano, Feltrinelli 1981; G. Vattimo, P.A. Rovatti, *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli 1983.

⁵ A. Jardine, *Gynesis. Configurations of*

Woman and Modernity, Cornell University Press, Ithaca 1984

⁶ Questa è la tesi che sviluppo con ampiezza nel mio R. Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Polity Press, Cambridge 1991 (trad. it., *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, La Tartaruga, Milano 1994), e che avevo precedentemente messo a fuoco in *Femmes et philosophie, question à suivre* in "La revue d'en face", 1982, 13, e poi in *Modelli di dissonanza*, in *Le donne e i segni*, a cura di P. Magli, il lavoro editoriale, Urbino 1983.

⁷ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1977 (trad. it., *La condi-*

1. *Il discorso del bio-potere*

145

Decodificare la psico-patologia di questa fine secolo: è forse questo il compito più urgente per gli intellettuali, tutti, ma in particolare per l'intellettuale femminista. Assumendo qui la definizione che del termine dà Michel Foucault, considero l'intellettuale essenzialmente un tecnico del sapere pratico: colei/colui che analizza i modi complessi e sempre mutevoli attraverso i quali le tecnologie di controllo del sé incarnato – la corporeità, cioè la corpo-realtà, del soggetto – incontrano le macro-istanze che presiedono alla produzione di discorsi riconosciuti come “veri” e scientificamente “validi”.

Tenterò di rintracciare alcune delle forme che assumono oggi i discorsi della sessualità e della riproduzione partendo dall'assunto che il privilegio concesso a questo campo discorsivo come luogo di produzione della verità del soggetto è uno dei segni distintivi della modernità.

Il mio scopo è sollevare alcune questioni che mi sembrano urgenti per la teoria e la politica femminista. In particolare vorrei porre le seguenti domande: qual è

il luogo di enunciazione piú appropriato per un intellettuale che si trovi ad affrontare il discorso del biopotere, intendendo con questa espressione la gestione di due dimensioni tra loro connesse, il sesso in relazione alla morte e il sesso in relazione alla vita? Qual è il modo per affrontare l'insieme di questioni relative a questo campo problematico da parte di coloro che vogliono prendere sul serio, cioè dal punto di vista politico, la dimensione della differenza sessuale? Come è possibile conciliare l'affermazione del valore positivo della differenza con l'analisi critica della forma dominante del discorso e della sessualità?

L'insieme di problemi cruciali che intendo affrontare è quello relativo alle nuove tecnologie riproduttive (Ntr) in rapporto al senso di panico suscitato dal diffondersi dell'Aids. Non voglio qui analizzare gli aspetti tecnici di queste questioni bensí tentare di situarle strategicamente all'interno della stessa costellazione discorsiva.

Si tratta di questioni che rappresentano un sintomo fortemente rivelatore dell'odierna volontà di sapere; che definiscono lo schema della riflessione e di conseguenza le direttive normative che si appuntano sul corpo – il soggetto incarnato. Il discorso delle Ntr esplicita non solo l'ordine del discorso scientifico vigente nelle nostre società ma anche l'immaginario culturale che lo alimenta.

Partiamo dall'analisi di Foucault sull'economia politica della verità sulla sessualità vigente nella nostra cultura. La distinzione tra tecnologie della capacità procreativa – *scientia sexualis* – e la pratica del piacere del sé – *ars erotica* – ha qui un'importanza capitale. Si potrebbe sostenere che le moderne tecnologie contraccettive hanno fatto sí che, dal punto di vista scientifico e culturale, lo iato tra sessualità e riproduzione sia assurdo al rango di contraddizione, di paradosso. Con la pillola antifecondativa possiamo fare del sesso senza procreare, con le Ntr possiamo avere dei bambini senza fare del sesso. Si tratta di una situazione che sarebbe già di per sé assai sconcertante se non vi si aggiungesse un fattore in piú: esattamente nella stessa fase temporale, la diffusione dell'Aids è stata gestita e portata a conoscen-

za della gente come un prodotto etichettato in modo molto semplice e chiaro: "Il sesso uccide".

Accade dunque che gli enormi mutamenti che stiamo vivendo sul piano biotecnologico siano agiti all'interno di uno scenario che è il piú reazionario possibile dal punto di vista ideologico. Non è stupefacente il modo in cui il conservatorismo patriarcale riesce ogni volta a ricreare le condizioni ottimali per la sua sopravvivenza? È in questo modo che si ribadisce la priorità del (non)sesso riproduttivo sul piacere mentre la sessualità viene subordinata agli imperativi delle società a capitalismo avanzato. E questo esattamente nella stessa fase storica in cui altri soggetti stanno lavorando alla ridefinizione della sessualità in termini differenti.

2. *Il mio organo, la mia protesi, me stessa/o*

Il fatto radicalmente nuovo degli anni Novanta sono le biotecnologie, vale a dire il grado di autonomia, padronanza e sofisticazione raggiunto dai dispositivi che assumono la "vita" e "gli organismi viventi" come loro oggetto. Lo sguardo biotecnologico è riuscito a penetrare nella struttura piú intima della materia vivente, vede l'invisibile, dà forma a ciò che forma non ha. E così facendo congela il tempo, mettendolo fuori gioco. Si tratta solo di un mutamento quantitativo del grado e dell'efficienza delle tecniche che vengono utilizzate oppure è anche un cambiamento qualitativo? Siamo di fronte a una "rivoluzione scientifica" nel senso che gli attribuisce Kuhn, corrispondente cioè a un cambiamento del paradigma stesso?

Per tentare di dare risposta a quest'ultima domanda, occorre guardare piú nel dettaglio il contesto nel quale si sono sviluppate le biotecnologie. Un contesto nel quale il termine "bio" – la nozione stessa di "vita" – si è dilatato a dismisura fino a comprendere un'immensa varietà di organismi viventi. Sebbene per il biopotere la sessualità e la riproduzione siano gli obiettivi privilegiati, il suo raggio di applicazione è molto piú ampio. Il nostro tempo, nel suo complesso, come ci ricorda Foucault, è caratterizzato dalla gestione deliberata e razionale di tutta la materia vivente. Si stanno

rapidamente spostando i confini che separano noi (umani) da ciò che è opportuno per noi conoscere e dominare; sono già a buon punto l'esplorazione e la commercializzazione dello spazio (prodotti realizzati in assenza di gravità specie per l'industria chimica) e dei fondali marini. Preludio, peraltro, alla loro inevitabile militarizzazione: da un lato, la sindrome da Guerre Spaziali, dall'altro il sibilo impercettibile dei sottomarini nucleari.

Occorre ricordare che quando si tratta di tecnologia la vita e la morte sono inestricabilmente connesse? Che l'umano soggetto tecnologico è eminentemente guerafondaio? Che Leonardo da Vinci lavorava per l'industria bellica del suo tempo come ogni altro scienziato degno di questo nome? Che l'utensile, l'arma e il manufatto sono stati forgiati simultaneamente dalla mano dell'uomo? Occorre sottolineare, ancora una volta, che l'*homo sapiens* non era niente di più che un dotato *homo faber*? Che nessuno può davvero stabilire quanto tempo fa la mano umana raccolse la prima pietra e le dette forma in modo da moltiplicare la sua forza di impatto per colpire meglio? E che il principio elementare della protesi anima tutto l'universo tecnologico?

E infine, che la massa organica umana, il corpo, è il primo artefice della tecnologia in quanto ha perseguito l'estensione organica di sé stesso prima attraverso gli attrezzi, le armi, i manufatti e poi attraverso il linguaggio che è – come ci ricorda Lacan – la protesi suprema? In questo quadro di riferimento teorico – che mi sembra caratterizzi la scuola epistemologica francese da Bachelard fino a Foucault – la tecnologia non è un a priori che si oppone all'umanità o le è nemica. È vero piuttosto il contrario: che una sorta di primitivo antropomorfismo pervade l'intero universo tecnico. Tutti gli utensili sono prodotti dell'immaginazione creativa dell'umano, essi riproducono e moltiplicano le possibilità del corpo. La tecnologia realizza il destino biologico umano in modo così intrinseco che l'organico e il tecnologico sono complementari e si adattano l'un l'altro. La mutua ricettività dell'organo alla sua estensione tecnica, dalla biologia alla tecnologia è – sia per Canguilhem che per Foucault – la ragione per cui la

distinzione tra natura e cultura è venuta a cadere, sostituita dal discorso del biopotere: cioè la riflessione politica sul soggetto come un organismo corporeo, una entità bio-culturale per eccellenza.

A me sembra dunque che quello cui dovremo far fronte sulla scena tecnologica postmoderna non sia una rivoluzione scientifica ma una rivoluzione ideologica, cioè una modifica sostanziale dei nostri modi di rappresentazione della vita. C'è con ogni evidenza uno spostamento nella scala di grandezza delle tecniche impiegate nel bio-potere contemporaneo, ma non nella logica scientifica che le sostiene. Il vero punto di rottura è al livello dell'economia della rappresentazione che si sta mettendo in atto per dare forma culturale, legale, morale ed emotiva all'avvento del bio-potere.

3. *Quale corpo?*

Sin dal XVIII secolo – come ci racconta Foucault – il soggetto incarnato è stato posto al centro delle tecniche di controllo e al cuore delle analisi volte alla concettualizzazione del soggetto. La preminenza discorsiva di cui il corpo è stato oggetto è coeva al discorso della modernità e, in particolare a partire dalla fine del secolo scorso, essa è divenuta la questione chiave per la crisi della razionalità nel senso della perdita del paradigma naturalistico. Di fatto, la cornice epistemica classica aveva fissato il soggetto in una serie di opposizioni dualistiche – corpo/mente, passione/ragione, natura/cultura, femminile/maschile e così via – opposizioni disposte in modo gerarchico che fornivano la struttura di base per l'organizzazione di tutto il sapere. Disancorato dalla sua classica subordinazione rispetto a questa gerarchia discorsiva, il "soggetto incarnato" nella sua "materialità intelligente" ha fatto saltare il sostrato metafisico del pensiero duale. Dunque, un complesso di quesiti interrelati sull'incarnazione del soggetto e la fattualità del corpo si presenta come nuovo campo epistemologico. Ora il corpo è l'oggetto di una proliferazione di discorsi: forme della conoscenza, pratiche normative e di normalizzazione che investono simultaneamente i campi della politica e delle scienze.

Negli spazi discorsivi che in questo modo sono stati riorganizzati intorno ai discorsi del/sul corpo, c'è una nuova alleanza che si è cementata sulle rovine del vecchio edificio metafisico: quella tra le scienze "morbide" o "umane" e le scienze "dure" o "esatte". Tributarie della crisi della metafisica, le scienze umane e sociali ne portano in eredità alcune vecchie abitudini mentali, quali il "narcisismo trascendentale" del soggetto e altre forme di nostalgia per la totalità. Esse però sembrano anche in grado di innovare sé stesse attraverso l'introduzione di nuovi tipi di pratiche discorsive che sono strutturalmente e genealogicamente connesse alla crisi della modernità: psicoanalisi, etnologia e bioscienze, "scienze della vita".

La modernità si apre su un doppio slittamento del discorso sul soggetto: da un lato, la presa di distanza dall'unità metafisica postulata sull'equilibrio, accuratamente dosato, di opposizioni dualistiche dialetticamente contrapposte: "la morte del soggetto"; dall'altro, lo scivolamento verso una molteplicità di discorsi che assumono come oggetto il soggetto incarnato. Il destino storico della modernità è, per Foucault, in questo doppio gioco empirico-trascendentale.

Ma anche il corpo che emerge al centro di questo nuovo campo discorsivo è raddoppiato: da un lato, è mero organismo vivente, inteso cioè come la somma delle sue parti organiche. Si tratta del *corpo* come nozione empirica, poiché organo-ismo è precisamente l'assemblaggio di parti staccabili, un insieme complesso di organi integrati la cui interazione può essere esaminata in termini di funzioni, comportamenti e così via. Questa nozione di *corpo*, utilizzata in tutte le bioscienze, deriva dal discorso classico dell'anatomia clinica.

Dall'altro lato, il corpo non può essere ridotto alla mera somma delle sue componenti organiche: resta ancora la soglia per la trascendenza del soggetto. È il discorso della psicoanalisi a rimarcare questo dato: il corpo come superficie libidinale, campo di forze, schermo di proiezioni dell'immaginario, luogo di costruzione dell'identità. In questa accezione, il corpo di cui si parla è il prodotto del dibattito metafisico sulla (perdita di) unità del soggetto.

Di qui le profonde implicazioni di questo doppio gioco empirico trascendentale nel discorso sul soggetto vivente e incarnato della modernità: non solo il soggetto non è unico ma non c'è accordo tra scienze umane e sociali su cosa precisamente sia il corpo. Esistono divergenze sostanziali tra i discorsi delle bioscienze, la psicoanalisi e la legge – per nominarne solo tre – su cosa esattamente sia il corpo.

Di conseguenza, la proliferazione di discorsi sulla vita, l'organismo vivente e il corpo è contemporanea ed estensiva rispetto alla dislocazione delle stesse fondamenta della rappresentazione del soggetto umano. L'oggetto del contendere è sparito, il suo posto è ormai uno spazio vuoto: che, per esempio, si sia scritto tanto sulla sessualità umana dalla fine dell'Ottocento è un sintomo della stessa struttura discorsiva della modernità, fase storica per la quale la questione del corpo vivente è genealogicamente contemporanea, cioè inevitabile e tuttavia irrisolvibile. Che la modernità debba essere l'era di produzione di discorsi e pratiche di commercializzazione dell'essere umano organico indica proprio questo: che non c'è consenso su cosa sia il soggetto incarnato.

Siamo di fronte a un paradossale miscuglio in cui si determinano contemporaneamente l'assenza e la sovraesposizione discorsiva: un paradosso che si può ritrovare perfettamente riflesso nel discorso postmoderno sul "femminile" articolato, tra gli altri, da Lyotard, Derrida e Lacan.

Come ho già argomentato altrove, la crisi del discorso fallologocentrico è esplicitamente da mettere in relazione con l'emergere delle questioni teoriche e politiche poste dal femminismo, cioè dal revival storico del movimento delle donne. Le attiviste e le teoriche femministe hanno trasformato una situazione di crisi in un'occasione per creare nuovi valori e nuovi paradigmi critici con una strategia che puntava sia sull'affermazione della differenza come alterità positiva sia sul rifiuto delle differenze ordinate per via gerarchica e la negazione del potere egemonico della ragione.

In questo modo, come donne, non abbiamo solo approfondito la crisi del soggetto logocentrico ma lo

abbiamo fatto sulla base di una analisi di genere, cioè abbiamo sessuato il discorso della crisi.

In un complesso insieme di capovolgimenti il “femminile”, tradizionalmente considerato il continente oscuro del discorso, è emerso come il sintomo principe e il segno – qualche volta persino come la soluzione – della crisi del soggetto. L’inflazione discorsiva sul “femminile” come appendice del fallologocentrismo, che costituisce il cuore del dibattito postmoderno sul genere sessuale, lascia però senza risposta la questione che è invece cruciale per la pratica femminista e cioè: che cosa tutto questo ha a che fare con le donne in carne e ossa? Proprio come il corpo, il “femminile” viene rappresentato e ripresentato come un’assenza in quanto significa un insieme di questioni interrelate, ma non è una nozione in sé. Non è un *corpus*.

4. Il corpo come superficie visiva

Nel fare riferimento al complesso campo di interrogativi riconducibili al discorso e alle pratiche normative del soggetto nella modernità, ho suggerito l’espressione “organi senza corpo”. In questo contesto, le bioscienze assumendo l’organismo come oggetto del loro discorso, considerano anche il corpo alla stregua di un mosaico di elementi staccabili e componibili.

A sua volta, il primato accordato al discorso del biopotere fa del bioscienziato il prototipo stesso dell’intellettuale strumentale: nella pratica dei “tecno-medici”, la visibilità e l’intelligibilità del “corpo vivente” servono semplicemente a sottolinearne la funzione di scorta disponibile di materia vivente.

Il biotecnico incarna il modello moderno del soggetto di sapere: “bianco-occidentale-maschio-adulto-dotato di ragione-eterosessuale-che-vive-in-città-parla-un-linguaggio-standard”, secondo Deleuze. Sotto il suo sguardo imperioso l’organismo vivente, infinitamente sottodimensionato, perde ogni riferimento alla forma umana, cioè con la specifica temporalità dell’essere umano. Nel discorso sul “potere biologico”, il potere sulla vita, scompare ogni riferimento alla morte. A mio giudizio la questione del bio-potere

biologico mette in gioco il progressivo congelamento del tempo, in ultima analisi, della morte. La materia vivente sottoposta all’attenta e penetrante osservazione dello sguardo medico, è al di là della morte e del tempo: è “vivente” nel più astratto dei modi possibili.

Il processo di congelamento del tempo è chiaramente percepibile nel caso della procreazione artificiale. Con le Ntr il processo riproduttivo viene frantumato in una serie di fasi discontinue. Da un lato il congelamento dello sperma, dell’ovulo o dell’embrione sospende all’infinito il tempo riproduttivo; dall’altro la fecondazione in vitro (Ivf) introduce un nuovo tipo di discontinuità: pre-trattamento ormonale/coltura degli ovuli/fecondazione in vitro/suddivisione cellulare/trasferimento dell’embrione nell’utero. Al contempo, le nuove forme di procreazione quali la madre surrogata (utero in affitto), il cui carattere innovativo è più sociale che tecnologico, frantumano la continuità procreativa in una serie di diversi livelli di “maternità”: ovulare, uterina e sociale.

Il tempo, in tutte queste procedure, è profondamente dislocato. In altre parole, la trasformazione discorsiva del corpo in una massa organica, in organi-ismo, alimenta l’illusione prediletta del discorso medico: attraverso la depersonificazione del soggetto si realizza la fantasia di una materia fuori del tempo.

Barattando la totalità in cambio delle parti che la compongono, ignorando il fatto che ogni parte contiene il tutto, l’era dei “corpi senza organi” è prevalentemente l’era che ha espulso il tempo dall’immagine corporea: il potere biologico ha più a che vedere con la negazione della morte che con la padronanza sulla vita.

Nel ragionamento di Foucault, il congelamento del tempo va anche ascritto alla minaccia nucleare: la possibilità di uno sterminio totale ha privato di qualsivoglia senso definito l’idea stessa della morte e ha altresì svuotato di contenuto la fiducia post-illuminista nel “progresso” dell’umanità dell’uomo.

Ma nel campo della percezione, cioè in quello della logistica spazio-temporale, il congelamento del tempo va anche messo in relazione con il trionfo dell’immagine, con la rappresentazione visiva. La visualizzazione è un modo per fissare il tempo nel tempo: prendiamo

per esempio la tecnica dell'ecografia, che consente di esternare e vedere su uno schermo l'interno del grembo materno e il suo contenuto fetale. Mettere in mostra "tutto", rappresentare persino l'irrappresentabile, cioè l'"origine", vuol dire trovare immagini che sostituiscono e spostano i confini dello spazio (dentro/fuori il corpo materno) e del tempo (prima/dopo la nascita). Il tempo è congelato, fuori dal quadro e lo spazio si contrae in uno spasmo.

Il trionfo della rappresentazione visiva del luogo della maternità – l'opera della vita nell'era della sua riproduzione meccanica? – sottolinea un altro importante aspetto del primato del "guardare": la pulsione a penetrare con lo sguardo come paradigma della conoscenza. Diverse filosofe femministe, tra le quali Evelyn Fox Keller e Luce Irigaray, hanno evidenziato come il discorso scientifico ha sempre – a cominciare da Platone – privilegiato l'immagine dell'"occhio" come metafora della "mente", per cui "io vedo" diviene sinonimo di "io so". I critici della razionalità scientifica hanno anche sottolineato come la persistenza dello sguardo come principio di classificazione vada messa in relazione a fondamentali impulsi sadici verso/contro il corpo della madre. "Guardare" dove non v'è "alcunché da vedere": come se il luogo d'origine, come se la "storia" personale fossero scritti a lettere maiuscole nel teatro fantasmatico dove abbiamo scelto di collocare la nostra "origine". Quasi che sulla scena del desiderio vi fosse qualcosa da vedere.

Nell'universo biotecnologico la pulsione a penetrare con lo sguardo sta raggiungendo il parossismo, come se il principio fondamentale della visibilità si fosse trasformato in un miraggio di trasparenza assoluta, come se si potesse vedere *ogni cosa*. Come se l'atto visivo, cioè l'atto mentale di acquisizione delle idee, fosse davvero il modo più adeguato per rappresentare l'atto della conoscenza. Come se la comprensione razionale sintetizzasse l'interessa della ragione e dell'intelligenza umana.

L'impulso visivo-scopico implicito in tutte le rappresentazioni emerge dunque con particolare intensità nel campo del bio-potere.

Una delle tendenze del pensiero postmoderno francese (Baudrillard) ha sviluppato questo punto fino a farne una teoria della significazione. Affermando che la logica spietata e fundamentalmente mercenaria della rappresentazione ha carattere prioritario rispetto a quanto viene rappresentato, essa segna il trionfo dell'immagine sull'oggetto rappresentato, del visibile solo nella misura in cui diventa visuale, vale a dire oggetto di consumo visivo. Iperrealisticamente rappresentato, questo oggetto rimane sostanzialmente assente, come "il corpo", "la donna", "il femminile" e così via.

La superficie del corpo – il complesso montaggio di organi che lo compone – viene dunque ridotta a pura superficie, esteriorità senza spessore, quinte mobili del teatro del sé. Se ne può trovare conferma guardando le immagini del corpo che vengono veicolate dalle forme dominanti della moda: abiti, pettinature, modi di presentarsi al mondo nella vita di tutti i giorni. L'enfasi posta sugli accessori, "i dettagli che contano", sul design o sul look ma anche la forte spinta verso corpi androgini, unisex: tutti sintomi che rivelano la profonda trasformazione dell'immaginario contemporaneo.

In sintesi, non solo la differenza sessuale viene sistematicamente "oscurata" ma, in più, il tempo generazionale è come bloccato: "l'età" scompare inghiottita da categorie più ampie e meno definite (la "terza età" opposta all'adolescenza).

Lo stesso processo di messa in ombra si verifica in termini di spazio: basta prendere, per esempio, il nostro rapporto con il cibo. Gli abitanti fast-food della moderna metropoli hanno piegato il tempo anticipando i sogni di alimentazione artificiale: cibi surgelati, cibi precotti, cibi omogeneizzati. Nessun tempo di cottura; accelerazione, ma anche contrazione delle coordinate spazio-temporali.

L'indigestione di pillole è un imperativo culturale, come se gli stomaci sempre meno capienti degli abitanti collettivamente anoressici delle città – variazioni sul tema delle "macchine celibi" – ignorassero completamente la fame, malgrado l'evidenza via via crescente della povertà che si percepisce ovunque.

Indigestione di pillole: meglio evacuare il corpo, semplificare le funzioni corporali. La Ru486, la pillola aborti-

va, sostituisce l'azione drammatica dell'intervento chirurgico con un gesto perfettamente ordinario: il corpo ne è negato o, quanto meno, ne è negata l'unicità.

Nemmeno la guerra moderna prende il corpo sul serio assumendolo, cioè, come una variabile politica. Le considerazioni geopolitiche in campo militare non sono una questione di morte ma di sterminio, non di individui ma di masse, non di uccidere ma di consentire la sopravvivenza di qualcuno. La vita è un fattore "aggiunto" che va tenuto presente... è la morte il luogo da cui si parla di potere nel corpo e del corpo.

5. *Ex sesso*

Tuttavia è chiaramente nel campo della sessualità e della riproduzione che sono avvenuti i più spettacolari cambiamenti nello *status* che ho definito "organi senza corpo" e nella loro relazione con la vita (attraverso le Ntr) e la morte (attraverso l'Aids). Nel pieno rigoglio della psicoanalisi lacaniana, le relazioni sessuali avrebbero potuto essere descritte come improbabili o fonte di incertezza; oggi sono fonte a dir poco di disagio: il sesso non è affatto sicuro né ha un valore positivo nel decennio post-yuppie. La castità è tornata di moda. La sessualità, nella sua forma genitale, è ridiventata pericolosa come non era mai stata da quando i contraccettivi furono messi in commercio.

L'attuale rifiuto del sesso, dovuto a una sorta di stanchezza delle sperimentazioni iniziate negli anni Sessanta, alla paura dell'Aids e a un generale sovraccarico di lavoro è fenomeno parallelo all'ossessione per la correttezza, l'igiene e la buona salute.

Cosa c'è dunque da stupirsi se esattamente in questa congiuntura l'intera questione della riproduzione si sposta nel nitore senza macchia dei laboratori dei tecno-medici? Se le pratiche per fare bambini artificialmente sotto l'amoroso sguardo dei biotecnici diventano un grande business? Se marchi di fabbrica e brevetti garantiscono la qualità del prodotto?

Ma mentre una sessualità genitale libera può essere ormai fuori moda si fa spazio un'ostinata volontà riproduttiva. Fare bambini è una preoccupazione pri-

maria per il mondo occidentale postindustriale in via di invecchiamento. Un mondo dove la maggior parte delle donne sembra aver scelto l'opzione di un incremento demografico a tasso zero. La massiccia crisi di mezza età che il nostro mondo sta attraversando si traduce nella paura dell'estinzione. La crisi demografica a sua volta alimenta la xenofobia dell'Occidente, traducendosi in una manifattura di bambini a un livello inedito di produzione industriale, poiché il "capitale umano" è un'assoluta priorità.

Questi imperativi caratterizzano tutti i paesi sviluppati a maggioranza di bianchi: sono imperativi transnazionali, come peraltro è il bio-potere. Basandosi sul principio della produzione *off-shore*, che si è dimostrato così efficace nella costruzione del contesto produttivo postindustriale, il potere biotecnologico attraversa i confini nazionali: non ha remore nell'installare cliniche, fabbriche e linee di assemblaggio ovunque nel mondo. Così accade che le forniture di cellule viventi e organi vengano dai paesi in via di sviluppo: feti congelati dalla Corea o dall'India, reni dal Brasile, cornee dalla Colombia e così via.

Questo scavalco dei confini nazionali sancisce anche la fine del potere della legge come espressione della volontà dello Stato-Nazione. L'intero fenomeno del bio-potere sfugge al controllo dei singoli stati e, spesso, ricade in un vuoto giuridico. La realtà del potere biologico non è segnata dalla sovranità della legge bensì da divieti, regole e regolamenti che aggirano, eccedono e non considerano ciò che finora è stata la legge.

Le questioni che riguardano il corpo sono direttamente e da subito catturate all'interno di un campo di effetti di potere e meccanismi nel quale la legislazione, quando non risulta arcaica, è semplicemente ridondante. Al di là del bene e del male, il commercio dei corpi elude il controllo proprio di quel mondo che lo ha generato.

"Organi senza corpo": una transazione planetaria di materia vivente in cui si investe con somma cura per la sopravvivenza della specie perché sia in buona salute e bianca. In una sorta di perversa traiettoria, la perdita di unità del "soggetto" si è trasformata in una realtà in

cui l'essere umano cede le sue componenti organiche a molti in un meccanismo di scambio simile alla prostituzione: la parte per il tutto. "Organi senza corpo": il trapianto di una sperimentazione su singoli organi in un cinico simulacro post-capitalista del "dono".

6. *Tutti gli organi sono uguali,
ma alcuni sono piú uguali degli altri*

L'andamento perverso preso dalla realtà "organi senza corpo" induce un'idea molto pericolosa: l'intercambiabilità degli organi. Secondo la logica strumentale del bio-potere, se la continuità di una funzione vitale è garantita, tutti gli organi sono uguali nel contribuire a raggiungere lo scopo. Così, per le Ntr, l'utero di una donna vale quello di un'altra, di qualunque altra. Un utero è un utero è un utero è... Da qui il caso: perché una madre non dovrebbe portare in grembo i figli concepiti da sua figlia? E per estensione, cavità per cavità, perché non pensare che l'addome dell'uno valga l'utero dell'altra e viceversa? Gravidanze maschili. Macchine femminili.

Senza cadere nella logica oppositiva che condanna in blocco la tecnologia, ritengo tuttavia importante sottolineare che nell'odierna gestione di sesso/vita/morte da parte del potere biologico, qualcosa sta prendendo una piega perversa. Siamo apparentemente scivolati dalla perdita del paradigma naturalistico alla frammentazione infinitesimale e al traffico di parti organiche.

Lo spostamento concettuale avvenuto su questo terreno apre la strada a ogni sorta di false assimilazioni: nega il tempo, il tempo della differenza generazionale, "il mio utero, l'utero di mia madre". E crea, di conseguenza, una falsa simmetria tra le donne. Ma genera anche false simmetrie spaziali tra uomini e donne: utero = addome; donatore di sperma = donatrice di ovulo/utero, quasi che i due sessi fossero perfettamente equiparabili e la diversità sessuale non comportasse un'asimmetria tra i sessi.

Dall'intercambiabilità degli organi alla simmetria, e quindi alla complementarità, dei sessi, assistiamo alla riabilitazione di una delle piú tenaci fantasie patriar-

cali. La fantasia della simmetria sessuale è molto radicata e potente nell'immaginario culturale di questo fine secolo, decreta il trionfo del corpo androgino, asessuato, angelico, unisex. La cultura popolare commercializza "contestatori dell'identità sessuale" perfettamente costruiti del tipo di Michael Jackson (Diana Ross rivisitata), di Boy George (l'eterno femminino riconquistato) e innumerevoli variazioni su *Tootsie*. Fuori, al di là o prima del sesso... procrastinando il tempo.

La fantasia di un "terzo" sesso o di essere "al di là del sesso", cioè fuori del tempo, è una delle illusioni piú dannose della nostra epoca. Non solo rivela profondi sentimenti di scontento e insoddisfazione ma sottolinea anche la difficoltà di venire a patti col tempo, elemento a mio avviso sintomatico del disordine postmoderno.

Mettere in ombra la diversità sessuale desessualizzando la mascolinità proprio nel momento storico in cui il femminismo della differenza invoca la sessuazione delle pratiche politiche, sociali e culturali mi sembra un'iniziativa estremamente perversa.

Per quanto concerne il progetto del femminismo, questa fantasia può portare soltanto all'omologazione delle donne al modello maschile. Il presunto "superamento" della differenza sessuale – auspicato per esempio da Elisabeth Badinter – non può produrre altro che la vanificazione dell'affermazione della positività della differenza sessuale.

La fondamentale assenza di simmetria tra i sessi va quindi riaffermata quale base di un'etica postmoderna che prenda in considerazione gli "organi senza corpo" come elemento fondamentale della nostra storicità, rifiutandone gli aspetti perversi. Gli interrogativi della pratica femminista diventano quindi: quali valori postuliamo partendo da questa posizione? Qual è l'etica della differenza sessuale? Come si può giudicare "perverso" il mito dell'intercambiabilità degli organi senza fare riferimento a un paradigma naturalistico? Come può una femminista difendere lo specifico della sessualità quale registro del discorso pur sottoponendolo a un'analisi critica? Come possiamo decretare l'ostracismo alle restanti vestigia del "sacro"

cercando di affrontare – agnosticamente, lucidamente – il tema della totalità dell'organismo vivente inteso come “organi senza corpo”? Il materialismo è una scelta concettuale possibile se postuliamo tanto la materialità del corpo quanto la sua indivisibile unità? Inoltre, nella misura in cui la frammentazione e la negazione dello *status* di soggetto fanno parte dell'eredità storica delle donne, con quali tempi e fino a che punto una teoria femminista può proporre una nuova forma di materialità corporea, una lettura specifica della totalità dell'io corporeo?

Temo, in realtà, che la dislocazione delle differenze sessuali, la rottura della continuità tra riproduzione e sessualità e l'appropriazione biotecnica della procreazione intervengano esattamente in un momento della storia in cui le donne hanno esplicitamente richiesto il controllo politico sul loro corpo e sulla loro sessualità.

Ancora una volta la diacronicità della storia è al lavoro a svantaggio di chi non ha potere; a meno che non sia attentamente controllata mediante l'azione politica, la realtà del bio-potere potrebbe far correre alle donne il rischio di passare dall'eterosessualità forzata, imposta dal legame omo-sociale maschile, alla sofisticata tecnologia riproduttiva. Rischiamo di passare d'un balzo dal neolitico all'era postindustriale saltando la fase più importante: il processo del divenire storico in quanto soggetti. Verrebbe così aggirata la fase più significativa: quella che punta a rendere la differenza sessuale operativa, portando a compimento una ridefinizione, in termini espressi dalle donne, della soggettività femminile, della maternità e dell'eterosessualità. Intrappolate tra l'arcaico potere materno e la postmoderna *madremacchina*, tra il corpo mistico-isterico e la provetta, rischiamo di perdere il nostro più prezioso alleato: il tempo. Il tempo del processo, dell'elaborazione, dell'espressione delle trasformazioni dell'io e dell'altro, e delle loro realizzazioni sul piano sociale.

Il tempo ci viene sottratto: il tempo del nostro divenire. Il tempo ci viene sottratto prima ancora che esso possa essere attualizzato. Viene eliminato. Abortito. L'intervento

biotecnologico fornisce una ridefinizione della maternità e della differenza sessuale prima che si sia verificata la possibilità di riformulare per conto nostro questa complessa questione: c'è sempre qualcuno più tempestivo di noi nel dirci di cosa eravamo alla ricerca...

Tuttavia questa massiccia soppressione del tempo lascia molti interrogativi senza risposta, il primo e il più importante dei quali va individuato nell'urgenza di riformulare l'unità dell'essere umano, senza moralismo né nostalgia.

Se la posizione minima del femminismo consiste nel porre all'ordine del giorno del dibattito sulla condizione postmoderna la questione dell'asimmetria dei sessi, restano alcuni interrogativi: fino a che punto possiamo spingere la sessuazione del dibattito rimanendo in sintonia con la percezione della modernità per quanto attiene al fondamentale fallimento dell'identità? Come possiamo affermare la positività della differenza femminile opponendoci alla riduzione della soggettività a coscienza e a quella dell'io alla razionalità?

Come possiamo ripensare le radici corporee della soggettività dopo Nietzsche e dopo Adrienne Rich? E quale corpo vogliamo rimettere in gioco: il corpo a tutto tondo, il corpo desiderante, il corpo portatore di differenza sessuale o il corpo di “organi senza corpo”, per il quale l'anatomia non è più un destino? E tuttavia questo organismo vivente sessuato ha una sua unità autonoma che resta appesa a un filo: il filo del desiderio nel suo inestricabile rapporto con il linguaggio e dunque con gli altri.

Soltanto una linea sottile separa la possibilità di una nuova etica da una nuova barbarie, ma è sempre meglio di niente. Se ben sfruttata, questa potrebbe rivelarsi una delle migliori occasioni che le donne hanno mai avuto per incidere sul corso della storia che, finora, fin troppo spesso, ci ha relegato al ruolo di semplici spettatrici nel teatro della nostra privazione.

Bibliografia

- BADINTER, ELISABETH
L'un est l'autre, Jacob, Paris 1986 (trad. it., *L'uno è l'altra*, Longanesi, Milano 1987).
- BAUDRILLARD, JEAN
L'échange symbolique et la mort, Gallimard, Paris 1976 (trad. it., *Lo scambioso simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 1990).
- BRAIDOTTI, ROSI
Bio-étique ou nouvelle normativité?, in "Les Cahiers du Grif", 1986, 33, pp. 49-55.
 - *Du biopouvoir à la bio-étique*, in "Cahiers du C.I.P.", 1987, 3, pp. 123-7.
 - *Femmes et philosophie*, in "Revue d'en face" 1982, 13, pp. 23-33.
 - *U-topies, des non-lieux post-modernes*, in "Les Cahiers du Grif", 1985, 30, pp. 51-61.
- CANGUILHEM, GEORGES
La connaissance de la vie, Vrin, Paris 1965.
 - *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1968.
 - *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*, MIT, Cambridge 1988 (trad. it., *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita*, La Nuova Italia, Firenze 1992).
- DE LAURETIS, TERESA
Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction, Indiana UP, Bloomington, 1987.
- DELEUZE, GILLES
Philosophie et minorité, in "Critique", 1978, XXXIV, 369, pp. 154-5.
- DERRIDA, JACQUES
Spurs: Nietzsche's Styles, Chicago UP, Chicago 1979 (ed. or. Flammarion, Paris 1978; trad. it., *Sproni. Gli Stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991).
- DURAS, MARGUERITE
La maladie de la mort, Minuit, Paris 1982.
- FEDIDA, PIERRE
L'anatomie dans la psychanalyse, in "Nouvelle revue de psychanalyse", 1971, 3, pp. 109-26.
- FOUCAULT, MICHEL
Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical, Puf, Paris 1963 (trad. it., *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Einaudi, Torino 1969).
 - *Herculine Barbin*, Pantheon, New York 1980.
 - *Histoire de la sexualité*, I *La volontà de savoir*, II *L'usage des plaisirs*; III *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1976-1984 (trad. it., *Storia della sessualità*, I, *La volontà di sapere*; II, *L'uso dei piaceri*; III, *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1988).
 - *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1962 (trad. it., *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1980).
 - *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966 (trad. it., *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1978).
- FOX KELLER, EVELYN
A Feeling for the Organism: The Life and Works of Barbara McClintock, Freeman, New York 1985 (trad. it., *In sintonia con l'organismo. La vita e l'opera di Barbara McClintock*, La salamandra, Milano 1987).
 - *Reflections on Gender and Science*, Yale UP, New Haven 1985 (trad. it., *Sul genere e la scienza*, Garzanti, Milano 1987).
- GREER, GERMAINE
Sex and Destiny: The Politics of Human Fertility, Harper, New York 1984.
- HARAWAY, DONNA
A Manifesto for Cyborgs, in "Socialist Review", 1985, 80, pp. 65-107.
- IRIGARAY, LUCE
L'éthique de la différence sexuelle, Minuit, Paris 1984 (trad. it., *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990).
 - *Speculum. De l'autre femme*, Minuit, Paris 1974 (trad. it., *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1989).
 - *Ce sexe qui n'est pas un*, Minuit, Paris 1977 (trad. it., *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano 1990).
- LABORIE, FRANÇOISE
Ceci est une étique, in "Les temps modernes", 1985, 41, pp. 1215-55, 1518-43.
- LACAN, JACQUES
Écrits, Seuil, Paris 1966 (trad. it., *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, 2 voll.).
 - *Le séminaire. XX. Encore*, Seuil, Paris 1977 (trad. it., *Il seminario. Libro xx. Ancora*, 1972-1973, Einaudi, Torino 1983).
- LIPOVETSKY, GILLES
L'ère du vide, Galilée, Paris 1983 (trad. it., *L'impero dell'effimero*, Garzanti, Milano 1989).
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS
The Post-Modern Condition: A Report on Knowledge, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984 (trad. it., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1991).
 - *Le post-moderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris 1986.
- PENLEY, COSTANCE
Feminism, Film Theory and the Bachelor Machines, in "MJF", 1985, 10, pp. 39-59.
- ROWLAND, ROBYN
A Child at Any Price?, in "Women's Studies International Forum", 1985, 8, 5.
- SCHOR, NAOMI
Reading in Detail: Aesthetics and the Feminine, Methuen, New York 1987.
- SHOWALTER, ELAINE
Critical Cross-Dressing; Male Feminists and the Woman of the Year, in *Men in Feminism*, a cura di A. Jardine e P. Smith, Methuen, New York 1987, pp. 116-32.
- SPIVAK, GAYATRI C.
In Other Worlds: Essays in Cultural Politics, Methuen, New York 1987.
- VANDELAC, LOUISE
Sexes et biotechnologies de reproduction humaine: mères porteuses, ou la maternité déportée par la langue, in "Sociologie et société", marzo 1987.
 - *Sexes et nouvelles technologies de reproduction... songes mensonges*, in "Société" (Le phénomène technique), 1986, 2, 3.
- VIRILIO, PAUL
L'insécurité du territoire, Stock, Paris 1976 (trad. it., *Conflitti e territorio. La posta in gioco della modernità*, a cura di T. Villani, Mimesis, Milano 1994).

Genere, identità e multiculturalismo in Europa

*Per voi è facile
essere europei:
voi siete ebrei*

*Noi déracinés dell'Europa, che abbiamo cambiato
più volte di frontiere che di scarpe, come diceva Brecht
– questo re dei déracinés –, anche noi non
abbiamo altro da perdere che le nostre catene
in un'Europa unita e perciò siamo federalisti¹*

1. *La questione dell'identità in una prospettiva europea*

La questione dell'identità europea non coincide del tutto con quella dell'Unione europea e il modo di mettere i due piani in relazione è in sé stesso un problema tuttora aperto e oggetto di controversie. La ricerca teorica riflette questo doppio piano di discorso: per quanto attiene l'identità, disponiamo di un lavoro di riflessione sull'Europa assai più consistente rispetto a quello compiuto sull'Unione europea.

Va inoltre tenuto presente che scontiamo un ritardo di tematizzazione sulla questione dell'identità europea rispetto al progetto dell'Unione europea. Eppure si tratta di un nodo cruciale, o che tale può essere. Di fatto ci sono voluti quasi cinquant'anni per mettere ufficialmente all'ordine del giorno della Comunità Economica europea i problemi della cultura e dell'istruzione al pari di quelli politici ed economici. Questo indica quanto complesso e potenzialmente conflittuale sia in realtà il tema dell'identità culturale, in particolare modo nel contesto di un progetto che mira a ridisegnare la funzione degli Stati nazionali europei.

Un progetto di questo tipo solleva questioni di titolarità e diversità che risultano potenzialmente esplosivi data la storia del nazionalismo europeo e dell'intolleranza verso le differenze culturali che compongono la regione europea. Le due guerre mondiali, che in realtà furono guerre civili europee, sono un buon esempio dell'incapacità di convivere con le nostre differenze. Ritengo quindi che sia della massima importanza ripensare l'identità europea in stretta relazione con la questione della diversità, vale a dire con i temi del genere e dell'identità multiculturale da un punto di vista europeo.

In terzo luogo, non possiamo dare per scontato che ci sia un consenso sul concetto di identità europea. Siamo piuttosto di fronte a un ampio ventaglio di posizioni diverse. Le divergenze sono tali e tante da non consentire neanche un tentativo di trovare una posizione comune. Il punto di maggiore attrito è la determinazione dei criteri con cui arrivare a una possibile e condivisibile definizione di Europa.

C'è quindi la necessità di un confronto sui dati di partenza su cui postulare l'identità europea. La mia posizione, che presento come una proposta di dialogo, si basa due assunti di fondo:

1. Non considero le basi dell'identità come fondamenta inamovibili, sacre o di natura essenzialista – qualsiasi tipo di essenzialismo, biologico, fisico-geografico o storico che sia. Al contrario, le considero come il frutto dello stesso gesto che le colloca come un punto di ancoraggio per alcuni tipi di pratica sociale e discorsiva. Di conseguenza, la domanda che pongo rispetto all'identità culturale europea non è quella essenzialista: "Che cos'è". È, invece, una interrogazione critico-genealogica, cioè: "Come è costituita? Da chi? In quali circostanze? A quali fini?".

2. Ritengo che i criteri – qualsiasi possano essere – influenzino anche il tipo di strategie che potrebbero venir proposte come misure per realizzare una dimensione europea del confronto sull'identità. Ogni definizione contiene le sue stesse soluzioni e i suoi piani strategici; per questo, è della massima importanza.

Nell'affrontare quindi queste complesse questioni,

siamo costretti a fare i conti con differenti modi di valutazione. E quando ci si trova di fronte all'inevitabile gamma delle posizioni – derivate dalle nostre appartenenze politiche o di altro tipo – occorre trasformare le nostre differenze in oggetto di scambio discorsivo senza farci dominare dal timore del relativismo. È necessario parlare di queste differenze e non tentare di omogeneizzarle dentro una concezione dell'identità europea falsamente unitaria e, a mio avviso, auto-compiacente. Penso che occorra affrontare i paradossi dell'esclusione e dell'affermazione, di potere e di verità, che stanno al cuore di questa ricerca di identità, specialmente nel contesto europeo. Questo significa che per poter sostenere una nuova identità legata al progetto dell'Unione europea, occorre andare verso un concetto postnazionalistico di identità culturale.

2. *La dimensione storica*

A sostegno della definizione postnazionalista dell'identità europea – e delle forme di cittadinanza flessibile che essa comporta – credo occorra ritornare alle radici storiche del progetto dell'Unione europea all'indomani del fascismo e del nazismo e dopo il disastro della II guerra mondiale.² Le forze politiche e morali che si raccolsero intorno al progetto dell'Unione europea nel dopoguerra – dagli antifascisti che avevano fatto la resistenza come Altiero Spinelli e Ursula Hirschmann ai leader post-bellici – tentavano di impedire che potesse mai più ripresentarsi il fascismo europeo. Per mettere fine alle guerre civili inter-europee occorre fare i conti con il virus del nazionalismo europeo comparso un secolo prima. Come scrive Altiero Spinelli:³

Noi non facciamo che ripetere delle idee antiche quando parliamo di federazione europea, ma siamo forse tra i primi a pensare che la nostra generazione, avendo bevuto fino all'ultima goccia la coppa dell'Europa dei nazionalismi, deve assumersi il compito di condurre i nostri popoli fuori da questo sistema infernale.

L'Unione europea fu un progetto di conservazione e in quanto tale aveva anche l'obiettivo di dare impulso alla ricostruzione dell'economia europea devastata dalla guerra in opposizione ai paesi dell'Est dominati dall'Unione Sovietica. In questa chiave, fu una pedina d'importanza primaria sullo scacchiere della guerra fredda.

A mio avviso, il progetto stesso dell'Unione europea è una manifestazione molto evidente del declino storico degli Stati-Nazione europei: si tratta, in altri termini, di un progetto postnazionalista. A sostegno di questa tesi vorrei sottolineare che sul Continente (cioè Gran Bretagna esclusa), a rappresentare l'opposizione all'Unione europea c'è, da un lato, la destra autoritaria, in particolare il Fronte Nazionale francese di Jean-Marie Le Pen e i suoi simpatizzanti, tra i quali la destra austriaca di Joerg Haider; dall'altro la sinistra nostalgica, che sembra avvertire la mancanza dell'internazionalismo proletario. Dalla mia posizione di intellettuale femminista di sinistra, devo dire che la Sinistra è stata spesso incapace di reagire con energia e capacità di prefigurazione a un'evidenza storica: la crescente irrilevanza, nel contesto odierno, delle modalità della prassi e del pensiero eurocentriche e pseudo-universalistiche. In questo contesto, occorre una maggiore lucidità e la capacità di rinnovare il senso della strategia politica. Un processo cui possono servire d'ispirazione i movimenti femministi, pacifisti e antirazzisti.

3. *La questione ebraica*

Il progetto dell'Unione europea è però legato a questioni di differenze etniche e di altro tipo anche attraverso un'altra dimensione storica di enorme importanza, la cosiddetta "questione ebraica". La sconfitta dell'Europa nella II guerra mondiale fu morale oltre che politica. La bancarotta morale dell'identità europea è uno degli effetti dello sterminio perpetrato contro gli ebrei, i gitani e le altre popolazioni zingare, come anche della persecuzione di omosessuali e comunisti da parte dei regimi nazisti e fascisti dell'Europa durante la II guerra mondiale. Come sostiene Altiero

Spinelli nei suoi scritti autobiografici, e nella sua celebrazione della vita e delle opere di Ursula Hirschmann. Il progetto dell'Unione europea è connesso all'ebraismo in rapporto alla diaspora – e al conseguente senso di cosmopolitismo – grazie proprio alla sua esplicita critica dell'identità nazionale e all'accento che pone sul superamento del nazionalismo. Gli ebrei incarnano un tipo di cosmopolitismo che può arrivare a configurare una forma di soggettività sovranazionale. Da questo punto di vista molto specifico, l'intellettuale ebreo, come il federalista europeo, può agire come collocazione di una soggettività illuminata e antifascista, che non definisce il suo Paese soltanto in base a elementi topologici o territoriali. Si tratta di un senso dell'essere europei che si propone come unito e non-nazionalista nel suo appartenere alla diaspora.

Sia chiaro che non sto metaforizzando la figura dell'ebreo, né intendo utilizzarla come una icona già pronta per la figura del senza patria o senza radici. Sarebbe un abuso e una posizione al limite della moralità. Sono ben consapevole dell'enorme prezzo in termini umani e storici che i cittadini e i soggetti ebrei hanno dovuto pagare per la loro condizione di apolidi. La riflessione di Hannah Arendt sui paria, gente senza stato che non ha diritto ad avere nessun diritto, è particolarmente significativa a questo riguardo. Non uso dunque l'identità ebraica nel suo significato metaforico ma come un punto di vista situato sulle questioni dell'identità. In altri termini, vedo la sua rilevanza non in termini essenzialistici, piuttosto come una posizione della soggettività di più ampia significanza. Com'è noto, la cosiddetta "politica della collocazione" (cui tornerò tra breve) fa parte della metodologia femminista per la quale le collocazioni di soggettività diasporiche costituiscono un precedente storico estremamente significativo.

4. *L'Unione europea come risposta alla globalizzazione e alle sue sfide*

La figura del soggetto diasporico – storicamente legata alla ebraismo – ha subito notevoli mutazioni nell'era della globalizzazione. Nell'ambito di un mondo e

di un ordine economico che fanno perno sulla cosiddetta “libera” circolazione delle merci di consumo, la modalità diasporica si è molto diffusa. L’ordine mondiale postcoloniale e il processo dell’economica transnazionale, con i suoi complessi effetti di globalizzazione, aprono un nuovo capitolo nella storia del declino degli Stati-Nazione europei in quanto principi organizzativi economici e politici. L’emergere della “frontiera” elettronica e delle autostrade informatiche accelerano ancor di più il processo di de-materializzazione dello Stato-Nazione.

Un declino che, ben lungi dall’essere considerato da tutti un passo avanti, ha generato anche un’ondata di nostalgia che appare come una delle principali caratteristiche della politica contemporanea. Il discorso politico nostalgico si coglie con molta chiarezza nel dibattito sulla cittadinanza europea e l’immigrazione. Il progetto dell’unificazione europea in realtà ha scatenato una serie di reazioni che sono allo stesso tempo razziste e antieuropee.

Come sostiene Stuart Hall, la grande resistenza contro l’Unione europea – come pure la diffidenza degli Stati Uniti verso questo processo – appare come una risposta difensiva al processo di effettivo superamento della realtà, ma anche dell’idea stessa, degli Stati-Nazione europei. Effetti di questo atteggiamento sono la paranoia nazionalista e le paure xenofobe, forme dell’attuale “razzismo culturale europeo”. Che però attivano anche una frammentazione delle identità nazionali più vaste in sub-identità regionali e localistiche. Il paradosso della simultaneità di questi due processi – la globalizzazione e la frammentazione – va considerato come uno dei tratti distintivi del nostro tempo e credo che sarà necessario analizzarne gli effetti sulle donne e la cittadinanza femminile.

Come sostiene Sheila Benhabib,⁴ la ridefinizione dei confini dell’Europa e la relativa fluidità del concetto di identità europea sono un segno dei tempi e, nell’Europa del nostro presente, coincidono con il rifiorire di micro-nazionalismi. Seguendo i meccanismi schizoidi della globalizzazione – o capitalismo avanzato che dir si voglia – l’unificazione dell’Europa coincide

con la chiusura dei suoi confini; l’introduzione della cittadinanza comune e della moneta unica europea va di pari passo con una crescente frammentazione interna agli stati e una deriva regionalista; una nuova identità, sedicente postnazionalista, è costretta a convivere con il ritorno della xenofobia, del razzismo e dell’antisemitismo. La regola dell’aut-aut non funziona nella postmodernità: una cosa e il suo opposto possono darsi simultaneamente.

5. *Per una identità europea postnazionalista*

Credo dunque che la ridefinizione dell’identità europea non possa non partire dall’accettazione del declino dell’eurocentrismo. Come afferma Luisa Passerini:

Deve essere pienamente assunta la perdita di ruolo che l’Europa vantava come “centro”, a vantaggio della ricerca delle sue specificità culturali, senza pretendere alla superiorità.⁵

“Europa” oggi significa un luogo di possibile resistenza politica contro nazionalismo, xenofobia e razzismo, che accompagni il processo della federazione europea. L’Unione europea non implica invece necessariamente la ridefinizione degli Stati nazionali in favore di un sistema federale.

Il senso d’identità postnazionalista va messo in relazione con la categoria politica della cittadinanza flessibile, cioè a un concetto di cittadinanza e di identità multiculturale nell’ambito della “nuova” Unione europea. La storia del nazionalismo europeo si accompagna alla autoproclamata “missione” degli europei a rappresentarsi come “il” centro, cioè alla loro pretesa universalistica. L’Europa come potenza mondiale ha praticato un cannibalismo metafisico, una consunzione degli Altri. Gli Altri, come elemento costitutivo, sono il complemento speculare del soggetto della modernità. Parliamo delle donne, dell’alterità etnica o definita in base alla razza, e dell’ambiente naturale, compresi gli animali, le piante o le foreste. Essi hanno costituito rispettivamente: il secondo sesso o il com-

plementare sessuale dell'Uomo; il "colorato" o "altro" per definizione, che consente agli europei di imporre la loro *whiteness*, il loro essere bianchi, come il tratto distintivo dell'umanità; e l'ambiente fisico contro il quale sarà usata e sviluppata la tecnologia.

Questi Altri sono di importanza fondamentale per la costituzione dell'identità del Medesimo: gli sono strutturalmente connessi – anche se per negazione. L'uno non può agire senza l'altro, per cui la ridefinizione dell'identità europea pone inevitabilmente la questione dello statuto sociale e discorsivo della "differenza", sia nell'accezione della differenza sessuale sia per quanto riguarda la diversità etnica.

Una radicale ristrutturazione dell'identità europea in senso postnazionalista può essere concretamente tradotta in una serie di forme flessibili di cittadinanza che possano consentire l'acquisizione di uno statuto legale agli Altri, cioè a tutti i tipi di cittadini ibridi. In caso contrario, l'Europa avrà meritato l'etichetta di "Fortezza Europa". Quindi, come suggerisce Saskia Sassen,⁶ invece di continuare le discussioni, spesso fortemente preconcette, sulla "questione immigrazione" – con le sue frequenti derive verso la visione dell'Islam come minaccia – sarebbe molto più produttivo ridefinire i termini del dibattito. Smantellando il sistema binario noi/loro in modo da disarticolare una nozione forte e definita di cittadinanza europea a favore di una rete efficacemente differenziata di affiliazioni e lealtà. Un processo che potrebbe avere come esito per i cittadini degli Stati membri dell'Unione europea la disconnessione dei tre elementi cui in precedenza facevamo riferimento: nazionalità, cittadinanza, identità nazionale.

Per la pratica legale e sociale della cittadinanza, questo sarebbe un elemento molto più dirompente di quanto non si creda. Secondo Ulrich Preuss,⁷ un concetto di nazionalità europea così sganciata dai fondamenti nazionali aprirebbe la strada a un nuovo tipo di società civile, oltre i confini di ogni singolo Stato nazionale. Qualora una nozione di *alienage* di questo tipo diventasse una parte integrante della nazionalità nell'Unione europea, secondo Preuss tutti i cittadini europei si troverebbero in una condizione di "stranieri

privilegiati". Per dirla altrimenti, essi agirebbero la dimensione collettiva senza fare riferimento a una sfera del potere politico centralizzata e omogenea. Questa nozione della nazionalità potrebbe dunque portare a un nuovo concetto di politica, non più legata allo Stato-Nazione.

Si tratta ovviamente di un concetto di cittadinanza solo ipotetico e, peraltro, fortemente contestato. Tuttavia, assumerlo potrebbe offrirci un terreno sia per far crescere il potenziale progressista dell'Unione europea sia per consentirci di fare i conti con gli effetti che la globalizzazione sta avendo su tutti noi. Effetti che si possono ricondurre a un'unica idea centrale: la fine delle identità pure e salde, la creolizzazione, l'ibridazione. Un'Europa multiculturale, in cui i "nuovi" europei possono collocarsi insieme agli altri.

Si tratta di una sfida che gli europei e le europee progressisti e dotati di spirito critico possono raccogliere e tentare di mettere in pratica. La cittadinanza europea multiculturale è certamente una delle direzioni in cui possiamo crescere: è una delle possibili forme del soggetto che possiamo diventare.

6. *Sull'immaginario sociale*

Il senso di identità europea postnazionalista e di cittadinanza flessibile non nasce spontaneamente e in qualche modo si tratta persino di un concetto che va contro il nostro istinto. Richiede quindi un sforzo in più per realizzarsi. Non voglio certo sottovalutare il fatto che stiamo già in parte vivendo secondo modalità postnazionaliste e in uno spazio sociale postnazionalista, condizione dovuta in parte dagli indubbi effetti della globalizzazione, del conformismo e dell'omogeneizzazione delle culture indotta dalle telecomunicazioni. Tuttavia, è un processo connesso anche all'impatto dell'Unione europea sulle strutture legali, economiche e culturali nelle quali agiscono la maggior parte degli abitanti dell'Europa. L'impatto degli scambi educativi, scientifici e culturali è molto significativo e l'entrata in vigore della moneta unica farà il resto. Penso che sia proprio il ruolo piuttosto consistente

che istanze postnazionaliste giocano nella nostra vita sociale a generare una reazione contraria, che si manifesta nei vari tipi di rivendicazione d'identità venate di nostalgia che proliferano in tutta l'Europa.

Il problema, che riguarda sia l'impatto delle strutture postnazionaliste sia gli spazi sociali, da un lato, e dall'altro le complesse reazioni che provocano, è che noi già viviamo immersi in questo contesto. Ma, quando si tratta di "pensarlo", i nostri schemi mentali ci fanno deragliare verso modalità tradizionali di pensiero che non ci consentono di essere all'altezza dei paradossi e della complessità del presente. Ci manca un immaginario sociale che rifletta in modo adeguato la realtà sociale che stiamo già sperimentando, che è quella di un sentimento identitario europeo postnazionalista. Non siamo finora riusciti a sviluppare delle rappresentazioni adeguate e positive della nuova condizione trans-europea che sperimentiamo in questo Continente. C'è dunque una insufficienza sul piano dell'immaginario sociale che allo stesso tempo alimenta e sostiene la cautela politica e le resistenze che vengono mobilitate contro il progetto politico europeo.

La difficoltà, almeno in parte, va imputata alla mancanza di uno "specifico europeo": nel senso di un dibattito pubblico sull'Unione europea, nei termini in cui lo propone Habermas nella sua critica all'assenza di una sfera pubblica europea. Che si riflette nell'assenza, piuttosto scioccante, di ciò che definisco immaginario sociale europeo. Autori diversi come Luisa Passerini,⁸ Mény⁹ ed Edgar Morin¹⁰ segnalano il problema da differenti punti di vista. Passerini lamenta una mancanza di coinvolgimento emotivo nella dimensione europea da parte dei cittadini dello spazio sociale che identifichiamo come Europa. Per Mény, il problema è piuttosto la mancanza di immaginazione e di forza prefiguratrice da parte di coloro che hanno il compito di procedere alla costruzione politica dell'Unione europea. Per Morin, l'Europa è poco amata e, in qualche modo, anche non desiderata, "une pauvre vieille petite chose", come una vecchia zia da accudire, ma decisamente poco sexy.

La domanda a questo punto diventa: come sviluppare questo tipo di nuovo immaginario sociale? Innanzitutto, partendo dalla consapevolezza che è un progetto e non un dato. Ma allo stesso tempo, sapendo che questo non lo rende utopico nel senso di iper-idealistico. Anzi, proprio il contrario: si tratta di una realtà sociale potenziale che può essere resa fattuale dallo sforzo comune di cittadini attivi e desideranti. Se invece proprio in questo si riscontrasse il suo carattere utopico, lo sarebbe nel senso positivo dell'utopia definito da Benhabib: la necessaria dose di prefigurazione senza la quale nessun progetto sociale può decollare e raccogliere consensi. Nella ricerca di modi e mezzi per realizzare questo progetto, la ricerca di genere può fornire qualche importante elemento di analisi e alcuni contributi metodologici.

7. La rilevanza della "gender theory"

Gli studi femministi e di genere possono fornire un contributo specifico alla definizione antirazzista e postnazionalista della nuova Unione europea.¹¹

In questo contesto, utilizzo il *gender* (genere) come principale metodo di analisi e non come indicatore delle forme tematiche della mia ricerca: la "gender research" non riguarda in prima istanza gli studi "sulle" donne in quanto disciplina che si fonda sul capitale storico accumulato dai movimenti delle donne nel mondo o sulla sua ricchezza discorsiva. Ritengo che la rilevanza della categoria di gender sia definibile in questi termini:

a) il gender è uno strumento che consente una messa a fuoco delle interconnessioni tra il sé e l'altro, la cultura e la società, il sociale e il simbolico o la dimensione della rappresentazione. Più specificamente, esso sottolinea l'importanza cruciale della disidentificazione dalla norme canoniche e dominanti dell'identità come passo verso la ridefinizione del ruolo, tra i sessi ma anche all'interno dei sessi. Altrove ho scherzosamente definito le femministe come "le donne post-Donna": per dirla altrimenti, il soggetto del femminismo non è la Donna come complementare all'Uomo e

sua alterità speculare; è piuttosto un soggetto, complesso e prismatico, che ha preso le distanze da quella istituzione che è la femminilità. “Lei” non corrisponde più al secondo sesso oppresso e privo di potere – figura che è il riflesso creato dal soggetto maschile nella sua postura e impostura universalistica – “lei” è il soggetto di tutta un’altra storia, un soggetto nel suo farsi, una donna post-Donna che potrebbe anche non essere una “lei” in alcuno dei significati classici di questo termine. Si potrebbe dire: una mutante, e fiera di esserlo. Comunque sia, il soggetto femminista è chi ha subito qualche fondamentale metamorfosi.¹²

b) La teoria del gender evidenzia l’importanza di una politica della vita quotidiana – che Foucault teorizza in termini di “microfisica del potere” – e resta fedele alla nozione che il personale è politico. Tutto ciò ha delle implicazioni rispetto a una prospettiva femminista situata ed europea. Data l’eredità del colonialismo infatti, è molto più facile per gli europei fare i conti con le questioni sociali relative a luoghi lontani che affrontare in modo diretto i problemi di casa propria. Il movimento femminista in questo non è un’eccezione: quanto del nostro tempo e delle nostre energie spendiamo, per esempio, per riflettere sulle terribili condizioni di donne di altri paesi e altre culture come se il nostro *status quo* fosse davvero perfetto? La “politica della solidarietà femminista” – personificata in figure di spicco del femminismo, come Simone de Beauvoir – è modellata sul cosmopolitismo internazionale marxista. In un’ottica femminista più vicina a noi, queste “macro-narrazioni”, o grandi gesti retorici, appaiono curiosamente disincarnati e fuori fuoco, come sguardi lanciati dal luogo del nulla. O, come li definisce Donna Haraway, “Scherzi di Dio”. Non a caso, donne di colore come Chandra Mohanty, ci hanno messo in guardia in termini molto netti sull’abitudine etnocentrica di costruire la “donna del terzo mondo” oppure “la donna dell’Europa dell’Est o dei Balcani” come oggetto di oppressione che ha bisogno del nostro sostegno. Spivak ha paragonato questa forma di “solidarietà” al paternalismo benevolo, un atteggiamento che ha molto a che fare con il coloniali-

smo. È proprio contro questa fuga nell’astrazione, che serve solo a perpetuare la costruzione e la consunzione dell’alterità speculare, che le femministe hanno proposto l’adozione di punti di vista “situati” e hanno applicato la cosiddetta “politica della collocazione”.

8. La politica della collocazione

Il concetto di politica della collocazione è allo stesso tempo analitico e normativo: in primo luogo, ci aiuta a definire le strutture identitarie in termini di specifiche collocazioni di classe, razza, nazionalità, età e preferenze sessuali. In secondo luogo, ci fornisce un quadro di riferimento dentro il quale sviluppare una analisi politica delle differenze tra donne, nell’ambito delle stesse linee di individuazione. Quindi, la “politica della collocazione” è una metodologia attraverso la quale si possono inserire anche le differenze di potere tra donne in un quadro più ampio, che definisce il potere come una rete di effetti interconnessi. Altrove ho riletto questo concetto alla luce della teoria di Michel Foucault sulla “microfisica del potere”. Più recentemente Donna Haraway lo ha rielaborato in termini di “saperi situati”.¹³ Le implicazioni della politica della collocazione sono significative:

a) essa definisce il gender come un approccio metodologico segnato dalla politica, che mette in evidenza l’importanza delle differenze tra sessi, razze, culture, classi di età e altre importanti variabili sociali. Inoltre, l’analisi di genere funge da elemento di connessione tra le differenze e le questioni relative al potere, la titolarità giuridica e discorsiva e la costruzione dell’identità individuale.

b) La ricerca di genere interseca questioni di multiculturalismo e di identità postcoloniali. Gender e appartenenza etnica sono variabili che si giocano su molti livelli ma che allo stesso tempo sono profondamente interconnesse, specialmente nel contesto storico specifico della postmodernità. Uno dei cambiamenti più strutturali introdotti dalla postmodernità è che, a causa dell’avvento delle società multiculturali, è diventato necessario spostare l’asse del dibattito politico

dalle differenze tra le culture alle differenze interne alla stessa cultura. E la critica femminista in campo sociale è acutamente consapevole di questa necessità. Uno dei principali paradossi della nostra condizione storica diventa quindi il terreno mobile sul quale “centro” e “periferia”, “differenza” e “identità”, si mettano in relazione reciproca in modo da sconfiggere le modalità di pensiero dualistiche o oppostive e da richiedere invece articolazioni più sottili e dinamiche.

c) In quanto tale, la ricerca di genere offre strumenti significativi per pensare il “nuovo” spazio sociale europeo. Questo implica una visione dell’Unione europea come uno spazio totalmente antirazzista, esattamente il contrario del vecchio sogno egemonico che ha generato l’idea della “Fortezza Europa”.

Dobbiamo essere consapevoli del pericolo costituito dal tentativo di ricreare un centro sovrano attraverso una nuova federazione europea. Un pericolo noto anche, appunto, come la sindrome da “Fortezza Europa”.

178

9. Epistemologia femminista

La ricerca di genere costruisce un tipo diverso di capacità teorica e metodologica. Nel suo importante lavoro di sintesi sulle scuole di pensiero dell’epistemologia femminista, Sandra Harding¹⁴ propone una distinzione in tre campi: l’empirismo femminista, la teoria del *feminist standpoint* e il postmodernismo femminista.

1. Come strategia politica, l’empirismo femminista produce le politiche di eguaglianza ed equità tra i sessi che vanno sotto l’etichetta di emancipazionismo. Si tratta di politiche che spesso si traducono in misure di pari opportunità per le donne nella sfera pubblica, al fine di garantire l’effettiva partecipazione delle donne e il riconoscimento del significato e del contributo che potrebbero dare alla causa dell’unificazione europea. Il che richiede efficaci misure in favore dell’uguaglianza dei sessi a tutti i livelli della piramide sociale, assicurando un’attenzione particolare ai settori meno privilegiati della popolazione femminile, in particolare alle migranti, alle donne in posizione di marginalità sociale o economicamente svantaggiate. Il

dato che mi colpisce maggiormente nelle politiche emancipazioniste è il loro carattere implicitamente conservatore: non si mette in discussione lo *status quo*, lo si critica soltanto per le sue consolidate abitudini di separatismo maschile. Le femministe empiriche si schierano senza incertezze e in qualche caso anche, a mio avviso, in modo acritico, dalla parte della rappresentanza istituzionale, come se “inserire” le donne fosse sufficiente. Questo significa non lasciare spazio a nessun tipo di critica più generale sul potere generato dalle ineguaglianze tra i sessi. Inoltre, nella sua strenua determinazione di raddrizzare la bilancia dei poteri a favore delle donne, questa politica spesso finisce per trascurare le enormi differenze che esistono tra le stesse donne. Paradossalmente quindi, la diversità non è un problema di qualche importanza per le femministe empiriche.

2. In quanto strategia, la teoria del *feminist standpoint*¹⁵ consiste nell’interrogare le forme di potere, diverse e allo stesso tempo specificamente sessuate, che si manifestano ai differenti livelli della vita istituzionale, compresa la produzione di scienza e conoscenza. Attraverso la critica della struttura epistemica delle discipline scientifiche, o le regole stesse del gioco della rappresentanza politica, questa metodologia fa appello ai contributi specifici che le donne possono fornire. Concretamente, questo significa attivare politiche mirate che possano favorire le donne tramite un’ampia gamma di misure ad hoc. Tuttavia, ciò che costituisce il punto di forza di questa posizione può facilmente trasformarsi nella sua debolezza: molti scienziati, comprese delle donne, si sono detti scettici sull’affermazione che l’essere donna può fare, di per sé, la differenza. Questa scuola di pensiero femminista, dal canto suo, punta molto sulla differenza. E mette in gioco due concetti interconnessi: l’importanza della “esperienza” delle donne, come deposito cui attingere energia scientifica e sociale; e l’idea che questa energia non venga tenuta in sufficiente considerazione nella pratica scientifica. Per quanto concerne la questione della differenza, la si considera come un prodotto dell’accumulazione storica di schemi sociali diffe-

179

renziali o discriminatori rispetto alle donne. Nel corso dei secoli, questo accumulo ha prodotto una costruzione sociale della differenza femminile e una sua istituzionalizzazione. Differenza dunque che non è solo biologica né totalmente genetica, ma intrecciata con le configurazioni sociali, culturali e storiche. Inoltre, queste studiosse femministe considerano la differenza come una risorsa, non un segno peggiorativo o un marchio dell'oppressione. Essere differenti da un sistema nei confronti del quale si esprime un giudizio critico non costituisce solo uno svantaggio: rappresenta anche una posizione epistemologica e morale. Come gli altri gruppi oppressi, le donne "ne sanno di più". Occorre riacquisire questa ricchezza epistemologica, di sguardo e di conoscenza, per reinvestirla nella produzione del sapere scientifico o nelle pratiche sociali. È l'insieme accumulato dell'esperienza alternativa delle donne che può fornire il materiale e la capacità di analisi necessari a ripulire la scienza, le pratiche sociali e la politica dalla loro parzialità maschilista. È questo il "progetto scientifico del successore". Nelle sue versioni postcoloniali e di *black feminism*, questa teoria epistemologica mette in luce l'importanza della collocazione, dell'appartenenza etnica e razziale nella produzione di sapere, schierandosi con forza a favore di una pratica scientifica più allargata e inclusiva. Poiché mi definisco io stessa una "essenzialista strategica", ritengo che se postuliamo la "differenza" come progetto, e non come un dato, questo approccio può aprire strade che risulteranno positive ben al di là delle donne in carne e ossa.

3. Il femminismo postmodernista, a partire dalle teorie poststrutturaliste, psicoanalitiche e decostruttiviste, fa un passo in più nell'analisi politica della "differenza": prende in considerazione gli Altri, sia nell'accezione di referenti empirici e simbolici di una funzione sociale peggiorativa, sia in quanto agenti di significazione, dato che contribuiscono alla definizione del soggetto per negazione. Per dirla altrimenti, il marchio della differenza svolge l'importante ruolo di definire e dividere i soggetti. Ma questo implica anche che gli altri differenti sono struttural-

mente necessari al sistema dominante della significazione. Di conseguenza, è importante disincagliare il concetto e le pratiche sociali della differenza dalla ragnatela di relazioni di potere e dominio nella quale hanno così a lungo funzionato. Nel femminismo europeo, abbiamo messo in evidenza la critica della differenza come uno dei nodi cruciali che tengono insieme potere e violenza, un nesso che ha esercitato un'enorme influenza sulla visione del mondo dell'Europa, anche in episodi bui della nostra storia, come il colonialismo e il fascismo. La differenza è troppo importante per essere lasciata nel territorio del relativismo e della frammentazione: deve essere considerata come un concetto egemonico e trasformata in base di partenza per differenti pratiche di differenza.

Questo punto appare di particolare rilevanza se consideriamo l'attualizzazione delle definizioni deterministiche della "differenza", per l'impatto della ricerca genetica e dei progressi delle biotecnologie.

Dal punto di vista politico, il femminismo postmodernista è molto critico nei confronti delle "politiche identitarie" e di qualsiasi altra affermazione di contro-identità, perché teme un rovesciamento dialettico e il riemergere di quelle stesse opposizioni binarie che la *gender theory* si ritiene stia sottoponendo a critica.

Il femminismo decostruzionista offre invece una piattaforma per una politica della diversità, perché afferma la necessità di sabotare ogni tentativo di tornare ad assumere in forma essenzialista categorie come genere, razza, appartenenza etnica, età o qualsiasi altro presunto dato "naturale". È impegnato in una radicale politica di resistenza, che si propone libera da qualsiasi pretesa di purezza, ma rinuncia anche al lusso del senso di colpa. Questa teoria si sforza di pensare la simultaneità di effetti sociali e testuali potenzialmente contraddittori, che tagliano in modo trasversale le modalità canoniche del pensiero e le opposizioni dualistiche o essenzializzate. Tuttavia questa simultaneità non deve essere confusa con i facili parallelismi e l'argomentazione analogica. Affermare che genere, razza, appartenenza etnica, età e così via siano assi potenti, o

variabili, non significa cancellare le differenze tra ciascuna di esse. Il termine chiave qui è: complessità. Qualsiasi tesi sulla molteplicità che non tenga conto della complessità, vale a dire delle dissonanze interne, risulta essere soltanto una variazione quantitativa del pensiero unidirezionale.

Per sintetizzare la politica decostruzionista potremmo dire che tutte le decostruzioni sono uguali, ma qualcuna è più uguale di altre. Perché laddove la decostruzione di categorie come mascolinità, appartenenza alla razza bianca, eurocentrismo è fine a sé stessa, la decostruzione delle categorie minoritarie – come le ridefinizioni femministe di femminilità o quelle antirazziste di appartenenza alla razza bianca o ancora le ridefinizioni postnazionaliste di Europa – sono gesti affermativi con un grande potenziale. Essi devono essere sostenuti da una forte oggettività. Alcune nozioni devono essere decostruite per essere messe nel cassetto una volta per tutte. Altre devono essere squadernate per svelarne l'insita complessità in modo da produrre controproposte positive e forti e misure efficaci a sostegno di politiche alternative in campo sociale.

L'elemento paradossale è che occorre asserire la positività di queste alternative ma allo stesso tempo evitare ridefinizioni essenzialiste.

10. *Prima parziale conclusione*

La differenza di genere/sexuale è cruciale per la formazione dell'identità in quanto fornisce il quadro di riferimento teorico sia per spiegare sia per accompagnare il processo di disidentificazione dalle identità dominanti. È un processo che si riferisce a molteplici differenze: quelle tra uomini e donne, ma anche alle molte differenze tra le donne stesse, incluse quelle di nazionalità, appartenenza etnica o di razza. Nella mia riflessione, gioca un ruolo importante la definizione dell'identità che dà la psicoanalisi: qualcosa di scisso e differenziato al suo interno. Questo significa che il "soggetto del femminismo" non è una entità cartesiana, ma piuttosto un soggetto non razionalista, per il quale il desiderio, mediato attraverso il linguaggio e

la cultura, gioca un ruolo costitutivo. Porre l'accento sul ruolo che il desiderio e la fantasia giocano nella costituzione dell'identità offre il vantaggio di non separare l'affettività o le emozioni dalla ragione e dal giudizio morale. Per me si tratta di un vantaggio perché le questioni connesse all'identità, in particolare al genere, la nazionalità o l'identità etnica, tendono a essere cariche di implicazioni emotive e di una forte affettività. L'aspetto positivo dell'affettività è che essa mobilita l'immaginazione e il desiderio, offrendo così delle grandi opportunità al processo di trasformazione delle identità, trasformazioni che correranno parallele al più ampio processo di cambiamento in corso oggi in Europa.

Reintrodurre il concetto classico di "passioni" nel dibattito politico può essere dunque un passo avanti in una fase in cui razzismo e xenofobia rendono polarizzata e potenzialmente esplosiva la discussione sull'identità europea. È un concetto che politicizza e allo stesso tempo fornisce uno spessore concettuale alla dimensione dell'immaginario sociale.

La teoria femminista, partendo dall'assunzione della priorità dell'esperienza, altrimenti detta politica della vita quotidiana, ha l'indubbio vantaggio di sottolineare il ruolo dell'affettività, del desiderio, della sessualità e dei molti, complessi e potenzialmente contraddittori modi nei quali si intersecano con il potere, le questioni della titolarità, dell'inclusione e dell'esclusione, del dominio, la seduzione, il consenso e la resistenza. Ritengo che le studiose femministe abbiano fornito un contributo non effimero allo studio della identità e della soggettività, proprio fornendo quadri di riferimento, cogenti e innovativi, attraverso i quali i processi che Anthony Giddens definisce di "trasformazione della sfera intima" diventano i materiali di cui è fatta la teoria sociale. Il femminismo ha sviluppato una nuova economia politica dei desideri e dell'affettività umana. Il lavoro sull'immaginario sociale, politico ed erotico svolto da teoriche femministe e del gender è di grande rilevanza e meriterebbe un ulteriore approfondimento, che esula però dai limiti di questo saggio.

11. *La rilevanza della questione europea in/come filosofia*

Un secondo contributo in termini di precedenti o di modelli metodologici ce lo fornisce la tradizione filosofica che ha trasformato il concetto di Europa in un dibattito-chiave in campo teorico.

È difficile valutare fino a che punto “Europa” sia un concetto filosofico e, al contrario, fino a dove si è spinta la filosofia nella costruzione dell’identità europea. Nell’ambito che gli studiosi anglosassoni sommariamente definiscono “filosofia continentale”, la questione della crisi della filosofia, della sua funzione, scopo e rilevanza sociale, è sempre all’ordine del giorno. Il che significa che i temi dell’identità, della titolarità e del potere sono terreno intrinseco della pratica filosofica del pensiero critico. Nel periodo seguito alla II guerra mondiale e alla bancarotta morale dell’Europa sotto il fascismo e il nazismo abbiamo avuto differenti pratiche di teoria critica, spesso in conflitto tra di loro, emerse soprattutto dalle scuole tedesca e francese. Non c’è stato un confronto propriamente amichevole tra di loro – come spesso è accaduto nella storia della filosofia occidentale – direi piuttosto molti scambi di fuoco, pochissimi riferimenti incrociati e molta polemica. La reciproca ostilità ha danneggiato il panorama filosofico europeo, già impoverito. Vale forse la pena di ricordare in questa sede che gli Stati Uniti sono stati i maggiori beneficiari dell’esodo forzato, cioè della grande ondata di migrazione degli intellettuali europei ebrei, omosessuali e di altri dissidenti dei regimi fascisti e nazisti. Gli Stati Uniti si ritrovarono dunque alla fine della guerra con un notevole capitale umano di pensatori radicali, alcuni dei quali – come Adorno e Brecht – tornarono in Europa, mentre altri – come Arendt, Marcuse, Hirschmann – restarono. Non è un eufemismo affermare invece che l’Europa continentale emerse dalla guerra come una *Waste Land* filosofica. Solo con il ritorno di alcuni dissidenti andati in esilio – in maggioranza marxisti, ebrei o intellettuali comunisti – si tentò di garantire la continuità di un pensiero critico che era stato forzatamente e violentemente interrotta dal fascismo. È un argomento troppo complesso perché io possa trattarlo adeguatamente in questo contesto;

voglio solo aggiungere che nella fase post-1989, dopo la fine della guerra fredda, è diventato finalmente possibile, oltre che necessario, pensare la geopolitica della filosofia europea con maggiore libertà e lucidità di quanto sia stato possibile fare prima.

Avremmo bisogno di uno studio molto più dettagliato sugli effetti della guerra fredda e della divisione dell’Europa dalla fine della II guerra mondiale sulla pratica istituzionale della filosofia. Penso che un resoconto genealogico di questo tipo sarebbe estremamente utile per storicizzare, contestualizzare e quindi fare il bilancio dei cambiamenti che stanno avvenendo nel campo del pensiero filosofico a partire dal 1989 e nel progetto dell’integrazione europea nell’Unione europea. Il nodo che mi sembra più problematico è che nell’Europa post-fascista il pensiero critico in campo filosofico non ha potuto essere che della e nella sinistra, alimentato dall’antifascismo e dal marxismo. Non esiste, per esempio, in Europa qualcosa che possiamo definire un femminismo di destra; i due termini sono reciprocamente escludenti, cosa che non accade nella scena politica americana. Una delle conseguenze di questa realtà è che la teoria critica europea non ha potuto evitare di affrontare le questioni dell’identità europea e della crisi dell’umanesimo europeo, dato che ha dovuto fare i conti con il ruolo dell’Europa nell’emergere del fascismo e nello scatenamento della II guerra mondiale. La prima generazione postbellica di filosofi del pensiero critico ha avviato l’analisi e la critica del ruolo della filosofia europea nella morte dell’identità e dei valori europei con il fascismo e dopo. Sartre e de Beauvoir hanno delineato un’agenda di questioni significative in termini di etica della responsabilità e impegno per la libertà ma non hanno messo a tema concettualmente gli elementi della struttura della ragione filosofica. Le generazioni postesistenzialiste hanno dovuto riprendere la discussione a partire da quella cesura. Tuttavia, è significativo che negli anni successivi alla fine della II guerra mondiale, il grosso dell’intellettualità di sinistra aveva ben poca fiducia nell’idea stessa di Europa. Secondo Edgar Morin, questa sfidu-

cia era in primo luogo l'eredità dell'antifascismo, più precisamente, un rifiuto del pan-europeismo romanticizzato dei regimi nazisti e fascisti. Morin fa risalire questa posizione anche al rifiuto della sinistra nei confronti dell'imperialismo europeo e del potere coloniale, in particolare al ruolo, auto-imposto, di un'Europa come agente di civilizzazione nel mondo. Questo spirito anti-colonialista servì a inoculare nella sinistra europea una salutare dose di diffidenza verso le pretese di superiorità eurocentrica.

Sfiducia e diffidenza che furono dovute anche alle politiche anti-capitalistiche della sinistra europea del tempo. D'altronde, tanta parte della comunità europea doveva affrontare la ricostruzione del Continente dopo le distruzioni della guerra, e in particolare la ricostruzione delle infrastrutture e dell'apparato industriale ed era difficile aspettarsi che gli intellettuali marxisti potessero entusiasinarsi all'idea di un'Europa unita: un mercato comune è pur sempre un mercato.

Infine, nel contesto della guerra fredda, la sinistra europea – e le femministe non furono un'eccezione – guardavano piuttosto a Est, in particolare all'Unione Sovietica, come contromodello della società ideale. La prospettiva dell'internazionale proletaria appare come una versione cosmopolita di umanesimo, nei confronti della quale la specifica dimensione europea sembra una preoccupazione marginale e un po' narcisistica.

Questo quadro però muterà con la generazione post-strutturalista, quando la questione Europa riemerge come una nemesi.

12. *L'importanza dell'approccio poststrutturalista*

La reazione contro i silenzi e le omissioni arrivò nella forma di movimenti sociali molto più consapevoli di sé stessi e di filosofie della generazione più giovane, quella del maggio '68. Una generazione che introdusse una critica radicale a quelli che nel frattempo erano diventati sistemi di pensiero intoccabili, che avevano fondato e guidato la teoria critica durante il fascismo in Europa (anche se dall'esilio) e dopo: il marxismo e la psicoanalisi con i loro rispettivi debiti con Hegel. La

rivalutazione dei testi fondativi della tradizione della teoria critica propria dell'Europa coincise con l'esplosione di nuovi movimenti sociali negli anni Sessanta e Settanta, in particolare del movimento delle donne, in un contesto storico di decolonizzazione e di progressiva dislocazione della collocazione egemonica dell'Europa sullo scenario mondiale.

La produzione teorica sul "Ritorno a Marx" proposto da Althusser e sul "Ritorno a Freud" proposto da Lacan è piuttosto ampia e basti dire che la posta in gioco in questi "ritorni" è tutto tranne che una piatta ripetizione o un gesto di lealtà. Le filosofie radicali, che in seguito sarebbero state etichettate con il termine "poststrutturalismo", rappresentano un momento di grande creatività teoretica. Esse riprendono possesso dei testi marxisti e psicoanalitici, facendo emergere l'importanza della reinterpretazione mai definitiva delle teorie esistenti.

La questione della coscienza europea viene quindi costruita dentro la filosofia critica. La figura preminente del Maggio '68, per esempio, ora attivo nel parlamento europeo, Daniel Cohn-Bendit, è quasi l'incarnazione vivente di un'intera porzione della storia europea – fino ad allora congelata: è franco-tedesco, proveniente da un contesto familiare antifascista, ebreo e intellettuale. Nel Maggio '68 era evidente l'ombra dell'Olocausto e degli eventi della II guerra mondiale: "Nous sommes tous des juifs allemands" (siamo tutti degli ebrei tedeschi) scandivano gli studenti a Parigi mentre quelli in piazza a Praga mettevano fiori nelle bocche dei cannoni dell'Armata Rossa sovietica che aveva appena invaso e schiacciato la loro primavera di speranza e liberazione.

Si trattò dell'equivalente europeo del *Flower-Power* della California, della interminabile saga europea del privilegio strutturale e della miseria innominabile, delle divisioni interne e dell'infinita produzione di differenze di segno peggiorativo. Ma è anche una storia del tutto nuova, che aspetta ancora di essere raccontata e non vede l'ora di vedere la luce.

Per i filosofi di questa generazione, la produzione di un immaginario sociale è questione dirimente del progetto

politico. Come lo si possa analizzare e farlo cambiare in direzione di una critica radicale del potere è un tema centrale per le filosofie e le pratiche della generazione del '68, quella che intonò lo slogan "L'immaginazione al potere!" e scelse *Imagine* di John Lennon come suo inno. Profondamente tributari di Nietzsche nella loro ispirazione, i poststrutturalisti occupano l'estrema sinistra dello spettro politico. Decostruiscono e costruiscono approcci genealogici che collidono con il dogma del materialismo storico. Assumono l'istanza dell'inconscio non come la scatola nera o il dio oscuro di qualche soggetto della mancanza, gravato dalla colpa, ma come attivatore di azioni interne di disubbidienza gratuita e di azioni esterne di gioiosa insurrezione.

Nell'*Abécédaire*, Deleuze parla della sinistra europea degli anni Sessanta e Settanta in termini molto prammatici ma anche molto passionali. Prende le distanze dagli elementi utopici del credo della nuova sinistra, in particolare dall'illusione nefandamente universalistica di una rivoluzione che avrebbe portato a una "nuova umanità". Consapevole del fatto che tutte le rivoluzioni sono destinate a fallire, Deleuze sottolinea invece il processo del "divenire", cioè della spinta sociale, politica e personale al cambiamento radicale e alla trasformazione, come elemento costitutivo di ciò che io definirei la sensibilità politica della sinistra. Deleuze definisce la sinistra nei termini di una specifica sensibilità, un immaginario creativo. È un desiderio per il divenire, minoritario, che confligge costituzionalmente con i guardiani dello *status quo*: i giudici e i gestori delle verità e i feticisti della chiarezza.¹⁶ La politica, in fine dei conti, è più una questione di temperatura esistenziale, di passioni e di forti desideri. Riguarda il "divenire": un concetto che vorrei collocare nel cuore della genealogia del radicalismo filosofico.

13. *Proposta di un modello*

Per poter lavorare alla creazione di identità europee postnazionaliste abbiamo bisogno di nuovi quadri di riferimento metodologici e teorici.

Si tratta di un progetto che ha ricevuto una spinta

nuova dalla generazione poststrutturalista: Deleuze, Derrida e in particolare Foucault, leggono la "crisi" epistemica ed etica in termini di relazioni di potere geopolitiche. Molti pensatori e pensatrici contemporanei hanno interpretato la postmodernità come la fase storica del declino dell'egemonia europea, passando per la catastrofe della II guerra mondiale e lo smantellamento del sistema coloniale. Anthony Appiah¹⁷ ci ricorda la necessità di non confondere il "post" del postcolonialismo con il "post" del postmodernismo, invitandoci a rispettare le specifiche collocazioni storiche di entrambi. Io mi sento di obiettare che i parallelismi tra i due "post" appaiono certo insufficienti, eppure sono una condizione necessaria per consentirci una loro sovrapposizione, almeno sul piano teorico.

Cornell West sostiene che la condizione storica della postmodernità trova la sua descrizione più efficace nel processo di spostamento del potere geopolitico, che si allontana dal Nord-Atlantico per collocarsi nel Pacifico, e in particolare nell'area del Pacifico meridionale. Uno spostamento che è stato teorizzato in filosofia in termini di declino del sistema eurocentrico e logocentrico, accompagnato dalla conseguente crisi dei valori dell'umanesimo europeo. Le opere di Michel Foucault, Jacques Derrida, Gianni Vattimo e Massimo Cacciari, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Gilles Deleuze – per nominare solo alcuni dei filosofi europei contemporanei – puntano fortemente nella stessa direzione. Su un altro versante, quello dell'opposizione a questi filosofi – per esempio Ernst Gellner o, per altri versi, Martha Nussbaum – si rifiuta invece l'idea stessa di una crisi dell'umanesimo europeo.

Sullo sfondo di questo dibattito, mi pare che ci siano almeno due elementi che rappresentano il "valore aggiunto" che può fornire un approccio poststrutturalista della teoria del genere:

1. Prendere in considerazione il contributo della politica psicoanalitica, e in particolare l'assunto che la modificazione del soggetto può avvenire soltanto se il suo desiderio viene attivato. Foucault, Deleuze e Irigaray hanno messo in luce l'importanza cruciale della sessualità, della "economia libidinale", per la

comprensione dei soggetti contemporanei. Una tesi che possiamo definire come un'etica di rispetto dell'affettività, del desiderio e delle memorie, e che permea di sé la politica dell'immaginario sociale. La memoria storica riveste qui una particolare importanza, nella misura in cui mantiene viva una coscienza storica sia della lotta che della resistenza, in una concezione gramsciana in cui l'intellettuale è "un lettore resistente": colui/colei che va controcorrente. Nell'orizzonte della mia riflessione, definisco questo tipo di memoria attivata e attivante come il desiderio di "dimenticare di dimenticare".

2. La critica del potere, come meccanismo di decostruzione degli opposti binari e dei dualismi. Prendiamo, per esempio, il concetto di "identità nazionale": una prospettiva critica postmodernista, che faccia riferimento a Homi Bhaba e Edward Said, ci consente di comprendere che le nozioni correnti di "Nazione" sono in gran parte racconti di fantasia che proiettano un senso di unità rassicurante, ma illusorio, su una congerie di differenze regionali interne, frammentate e spesso incoerenti, che compongono uno Stato nazionale. Inoltre, le femministe sanno bene fino a che punto le narrative di legittimazione della dimensione nazionale, in Occidente, si siano costruite sul corpo delle donne, oltre che sul ferro e sul fuoco della mascolinità coloniale e imperiale. Il fatto che queste idee di presunta universalità e onnicomprensività dei concetti di "Nazione" o di "identità nazionale" siano in realtà fallaci e intrinsecamente incoerenti non le rende meno efficaci. Né impedisce loro di esercitare un potere egemonico. Tuttavia, la consapevolezza della precarietà, incoerenza, mancanza di consistenza e razionalità interna delle categorie fondamentali dell'analisi politica e filosofica – quelle che Lyotard definisce *master-narratives* – invece che indurre una sospensione della credulità davanti agli effetti del potere, provocano una rinnovata esigenza di elaborare forme di resistenza politica in grado di adattarsi agli specifici paradossi della nostra condizione storica. Per essere più precisi, una priorità politica postmodernista consiste nello sradicare la fede nelle fondamenta naturali e di conseguenza nella natura inamovi-

bile di ogni sistema di valori, significati o convinzioni. Da questo punto di vista, l'immaginario sociale è un elemento allo stesso tempo molto concreto e molto politico. Filosofi come Jacques Derrida e Massimo Cacciari¹⁸ hanno posto l'accento su un elemento interessante della crisi dell'umanesimo europeo e dello spostamento delle relazioni di potere sul piano geopolitico. Un elemento che rende il loro discorso sulla fine dell'egemonia dell'Europa occidentale radicalmente diverso dal discorso nostalgico sul "declino dell'Occidente" fatto dalla destra nella prima parte del XX secolo. Una delle più radicali argomentazioni decostruzioniste dell'eurocentrismo emerse nell'ambito del pensiero europeo sostiene che ciò che rende la cultura filosofica occidentale così perniciosamente efficace è che sta annunciando la sua propria morte da oltre cent'anni. A partire dalla trinità apocalittica della modernità – Marx, Nietzsche e Freud – l'Occidente riflette sulla possibilità logica e sull'inevitabilità del suo declino. La riprova sta nel fatto che lo stato di "crisi" è diventato *modus vivendi* dei filosofi occidentali: prosperiamo nella crisi, ne scriviamo incessantemente. Se la crisi non esistesse, dovremmo inventarla per giustificare la nostra esistenza. Nessuno, e meno di tutti i pensatori critici, dovrebbe assumere la nozione di "crisi" dell'Occidente con leggerezza o per quella che viene spacciata. Questo stato di prolungata e agonizzante crisi potrebbe essere semplicemente la forma che la postmodernità occidentale ha scelto per perpetuare sé stessa.

Data la divisione internazionale del lavoro dei paesi imperialisti, è del tutto appropriato che la migliore critica degli universali etici politici e sociali europei, cioè i suoi concetti regolatori, debba venire dall'area del Nord-Atlantico. Ma ciò che è ironicamente appropriato nella fase postcoloniale è che questa crisi trovi la sua vetrina migliore al di fuori del Nord-Atlantico, nello smantellamento dell'imperialismo.¹⁹

Gayatri Spivak mette in evidenza uno dei paradossi centrali della condizione storica postmoderna: quello

che colloca il centro in opposizione alla periferia in modo così complesso e perverso da costringerci a pensare la simultaneità di effetti sociali potenzialmente contraddittori.

14. *L'Unione europea: ricollocare l'essere bianchi e farci i conti*
Sono quindi convinta che, in quanto progetto, l'Unione europea ha a che fare con il rifiuto di quel falso universalismo che ha fatto dell'Europa, storicamente, la patria del nazionalismo, del colonialismo e del fascismo. Occorre tentare di venire a patti con i paradossi e le contraddizioni interne alla nostra imbarazzante storia identificandoci come "Europei post-europei", allo stesso modo in cui la teoria del genere ha dovuto fare i conti con i frammenti, la decostruzione e la ricostruzione delle "donne post-Donna" nel processo di trasformazione del femminismo.

Il progetto dell'Unione Europa ha a che fare con l'esperienza di assumere la nostra specifica collocazione e, sull'esempio della politica femminista della collocazione, adottare punti di vista incarnati e situati. Si tratta di mettere la nostra memoria collettiva al servizio di un nuovo progetto etico e politico, che si disponga in un orizzonte prefigurante e non nostalgico. Daniel Cohn-Bendit ha affermato di recente che, se vogliamo davvero far funzionare l'Europa, dobbiamo partire dall'assunzione che l'Europa è quella particolare periferia in cui viviamo e che dobbiamo assumercene la responsabilità.²⁰ Possiamo immaginare che nient'altro sarebbe una ripetizione di quella fuga nell'astrazione per la quale la nostra cultura è famosa (o famigerata): nel migliore dei casi, potremo ottenere i benefici effetti dell'escapismo; nel peggiore, goderci il lusso del senso di colpa. Dobbiamo cominciare dal punto in cui siamo: ci occorrono strategie politiche ma anche figurezioni dell'immaginario adeguate alla dimensione storica del nostro presente.

Questo, però, è solo una delle facce della medaglia, paradossale, della decostruzione europea nell'età dell'Unione europea. L'altra faccia, altrettanto vera e allo stesso tempo del tutto contraddittoria, è il perico-

lo di ricreare un centro sovrano attraverso una nuova federazione europea. Che questi due scenari possano convivere simultaneamente è quello che fa dell'identità europea uno dei campi attualmente più conflittuali della filosofia politica e sociale del nostro mondo.

La sindrome da "Fortezza Europa" è stata analizzata in modo critico da studiosi femministe e antirazziste come Helma Lutz, Nira Yuval-Davis, Avtar Brah, Floya Anthias e Philomena Essed, che denunciano il pericolo di rimpiazzare l'antico eurocentrismo con un nuovo "europeismo": la fede in una Europa etnicamente pura. La questione della purezza etnica è cruciale e, ovviamente, è il germe dell'eurofascismo. Indubbiamente questo potrebbe avere come esito la balcanizzazione dell'intera regione, specie se si tiene conto della vicenda dell'ex-Jugoslavia.

Ma c'è un altro punto cruciale che vale la pena di evidenziare a questo riguardo: la correlazione storica tra la crisi della postmodernità, esemplificata nella crisi dell'identità europea, il declino degli Stati-Nazione europei e la decostruzione critica del concetto di *whiteness*, l'essere bianchi, come identificazione con il colore della pelle e con la sua dimensione culturale e simbolica.

Come ho già detto in precedenza, per coloro che hanno ereditato la regione europea, la condizione di "post" si traduce concretamente nella fine del mito della omogeneità culturale. Come sostiene Michael Walzer,²¹ è questo il mito politico fondativo in Europa, tanto quanto il multiculturalismo è il mito che fa da perno agli Stati Uniti. Ovviamente, la storia europea ha fornito in ogni momento ampia prova del contrario: le ondate migratorie dall'Est e dal Sud hanno ridicolizzato qualsiasi pretesa di omogeneità etnica o culturale in Europa mentre la persistente presenza di cittadini ebrei e musulmani ha rappresentato una sfida costante all'identificazione dell'Europa con la Cristianità. Ciononostante, il mito dell'omogeneità culturale resta un elemento cruciale per la narrazione mitica del nazionalismo europeo.

Ora questi miti vengono messi a nudo in quanto tali e dalla loro esplosione vengono fuori questioni relative alla titolarità dei diritti e dell'agire soggettivo. Di con-

seguenza l'Unione europea si trova a dover affrontare domande del tipo: si può essere europei e allo stesso tempo neri o musulmani? L'opera di Paul Gilroy, che esplora la soggettività di un nero britannico,²² è indicativa del fatto che i problemi della cittadinanza europea e dell'essere neri stiano emergendo come questioni su cui è in corso uno scontro. Tuttavia, sono convinta che in gioco ci sia anche la *whiteness*.

Una delle implicazioni del progetto dell'Unione europea, per il pensiero radicale, è la possibilità di dare una specifica collocazione, e di conseguenza un radicamento storico o della memoria, ai bianchi antirazzisti. Che può, in fin dei conti, qualificare la nostra collocazione in termini di razza. Può apparire quasi un'impresa impossibile, dato che, fino a poco tempo fa, in Europa solo i suprematisti bianchi, i naziskin e altri gruppi fascisti di fatto avevano una teoria sulle qualità intrinseche delle persone di razza bianca. Come tutti i fascisti, i suprematisti bianchi e i naziskin sono degli essenzialisti che si richiamano alla biologia o alla cultura. Ma, a parte questa nota-

194

zione, per loro l'essere bianchi era, semplicemente, invisibile, non visto, almeno non dai bianchi stessi. È merito del lavoro degli scrittori e dei pensatori neri l'aver messo a tema la *whiteness* come questione politica. Collocati nella nostra fantasia universalistica bianca e pura come un giglio, disincarnati e smaterializzati, abbiamo davvero pensato di non avere alcun colore. Poi sono arrivate Toni Morrison e bell hooks e ci hanno dato una mano di pittura. Nella sua analisi sulla rappresentazione della *whiteness* come categoria etnica nei film di maggior successo, Richard Dyer²³ la definisce "un vuoto, un'assenza, un diniego o anche una specie di morte". In quanto norma la *whiteness* è invisibile, come se fosse naturale, inevitabile o la normalità delle cose. La fonte del potere di rappresentazione del bianco è la propensione a essere tutto o niente, laddove il nero, ovviamente, è sempre escluso dalla gamma cromatica, come un colore a sé. L'effetto di questa strutturale invisibilità e del processo di naturalizzazione della *whiteness* è che essa si maschera e si cancella sotto una sorta di "policromia

senza colori": il bianco contiene tutti gli altri colori. L'immediata conseguenza di questo processo di naturalizzazione o invisibilità della *whiteness* non è solo di natura politica ma anche metodologica: è molto difficile da analizzare con gli strumenti della critica. Dyer sostiene che "la *whiteness* ti si sbriciola tra le mani appena cominci". Tende a spaccarsi in subcategorie: l'essere irlandesi, italiani, ebrei e così via. Ne consegue che i non-bianchi hanno una percezione della *whiteness* molto più chiara dei bianchi stessi. Si pensi, per esempio, all'importante saggio di bell hooks sulla *whiteness* come causa di terrore e come forza mortifera²⁴ e le critiche femministe alla *whiteness* nella mitologia e nelle fiabe come *Biancaneve*. Non è vero il contrario: i neri e le altre "minoranze" etniche non hanno bisogno di questa logica speculare per avere una propria collocazione. Come sostiene Deleuze, il centro è morte e vuoto, un luogo dove non c'è divenire. L'azione si svolge ai cancelli della città, dove le tribú nomadi dei/delle poliglotti giramondo si sono fermate per una breve sosta.

L'esperienza degli emigrati europei bianchi tende a confermare la mancanza di sostanzialità della *whiteness*. Poiché l'identità culturale viene dall'esterno ed è retrospettiva, per gli europei essa viene confermata in confronto ad altri migranti, di solito neri. Così è stato per gli immigrati irlandesi, italiani o ebrei in paesi come gli Stati Uniti, il Canada e l'Australia. Il loro essere bianchi è emerso come elemento oppositivo, come un fattore di presa di distanza dai nativi e dai neri. Studiose femministe come Brodtkin Sacks hanno analizzato il fenomeno del processo con il quale gli immigrati europei, in particolare ebrei e italiani, furono identificati come "bianchi" e accolti negli Stati Uniti come cittadini in nome di una *whiteness* del tutto costruita a tavolino.

Si può verificare fino a che punto questa identità "bianca" sia illusoria, e razzista, osservando quanto divise e separate tra di loro siano oggi le comunità diasporiche europee, ciascuna nel suo ghetto, antagoniste l'una dell'altra e chiuse nella mutua diffidenza. Eppure, sono tutte egualmente considerate "bian-

195

che” dallo sguardo del colonizzatore, impegnato a contrapporle alla popolazione nera.

Imparando a considerare la posizione di soggetti in quanto bianchi con una appartenenza razziale manifesta, possiamo lavorare alla produzione di forme anti-razziste di *whiteness* o, almeno, a strategie anti-razziste che ridefiniscano l'essere bianchi. Ferme restando tutte le altre differenze storiche e demografiche, ritengo che questa della *whiteness* sia la questione chiave in gioco nel progetto dell'integrazione europea. E quella che ha più probabilità di produrre un esito negativo.

Va dunque sostenuta, politicamente, la rivendicazione di una identità europea come progetto aperto e multistratificato, negando l'idea che sia il portato di una essenza data e immutabile. Una identità culturale come progetto aperto sarebbe infatti un luogo di contraddizioni storiche che può essere trasformato in spazi di resistenza critica alle identità egemoniche di tutti i tipi. La mia scelta di lavorare alla decostruzione della categoria di *whiteness* nell'era della post-modernità significa in primo luogo collocarla, sia nello spazio geo-storico dell'Europa sia all'interno del progetto politico dell'Unione europea; e ancora, storicizzarla e demistificare le sue presunte collocazioni “naturali”. Il passo successivo – sempre seguendo la metodologia della politica femminista della collocazione – è analizzarla criticamente, rivisitarla attraverso successive e ripetute decostruzioni in modo da svuotare i differenti strati di questa complessa identità, scavandola all'interno, finché non si sarà aperta al nuovo. Il terzo passo consiste nel ricollocare l'identità europea, in modo da disfare le sue tendenze egemoniche. Definisco “nomadi” le peculiari identità che emergono da questi processi. Essere un soggetto nomade europeo significa essere in transito all'interno di differenti formazioni identitarie ma allo stesso tempo sufficientemente ancorati a una posizione storica da accettare di assumersene la responsabilità. I concetti chiave di questo progetto sono dunque due: l'assunzione di responsabilità e la ricollocazione strategica della *whiteness*.

15. Conclusioni

Definirei il progetto di sviluppare una concezione postnazionalista dell'identità europea, con le sue forme flessibili di cittadinanza, come una grande opportunità storica per gli europei: per diventare più intelligenti della nostra stessa storia, e più fecondamente autocritici. All'inizio del XX secolo, Nietzsche aveva sostenuto che molti europei non si sentivano più “a casa” in Europa. Alla fine dello stesso secolo sono in molti a potere o voler sostenere che coloro che non si identificano con l'Europa, intesa come centro – cioè con l'interpretazione eroica e dominante dell'Europa –, sono proprio quelli idealmente più adatti al compito di ridefinire l'Europa, facendo in modo che sia in grado di rendere conto e assumersi la responsabilità di una storia in cui fascismo, imperialismo e dominazione hanno svolto un ruolo centrale.

Per rendere conto di una storia di questo tipo occorre dotarsi dei mezzi per rivisitarla, riconoscerla come propria e comprendere la complicità tra “differenza” ed “esclusione” nella mentalità europea. Il modo per farlo sono le ripetizioni, per creare ridefinizioni positive, in un crescendo di decostruzione creativa. L'accento deve di conseguenza cadere sulla dialettica tra il sé e l'altro, e sulla modalità violenta e rapace con cui l'Uno è stato storicamente portato in relazione con i suoi Altri. La differenza deve essere avulsa dalla sua disastrosa storia e costretta a tagliare i suoi legami con il potere e il dominio. Questo compito è reso ancora più urgente e necessario dal momento storico che definiamo postmodernità che, nella sua accezione di crisi dell'umanesimo europeo, coincide con l'allontanamento del potere geopolitico dall'Atlantico settentrionale, con la conseguente perdita di centralità dell'Europa e delle sue pretese universalistiche.

Le implicazioni concrete di questo nuovo tipo di identità postnazionalista sono da mettere in relazione con un processo di disidentificazione dalle identità esistenti, legate all'idea di Nazione. Dislocazione che può portare a una ricollocazione positiva e affermativa delle identità europee seguendo la pratica femminista della collocazione. Ho sottolineato come questo pro-

cesso implichi, per questo tipo di soggetto situato, la necessità di produrre un adeguato immaginario sociale europeo. Compito non privo di difficoltà: un'impresa del genere porta con sé un grosso senso di perdita e non è indolore. Ma nessun processo di presa di coscienza può mai essere indolore. I migranti lo sanno bene e la mia personale esperienza in Australia mi ha insegnato quanto il processo di disidentificazione sia legato al dolore della perdita. Credo che lo stesso tipo di dolore sia espresso con magnifico candore negli scritti di Ursula Hirschmann. Che non è però la patetica espressione di una malinconia nostalgica, quanto piuttosto di una esperienza matura, simile alla perdita delle illusioni e delle false credenze che troviamo nelle tragedie della Grecia classica. Forse, come suggerisce la stessa Ursula Hirschmann, per gli ebrei europei sentirsi più vicini all'idea di una federazione europea è più facile di quanto possa esserlo per i cittadini europei legati a una Nazione. L'essere ebrei qui ha il senso diasporico della non coincidenza con alcuna delle identità nazionali.

198

Come ho già detto in precedenza, parlando delle possibili collocazioni delle soggettività, il progetto dell'Unione europea è legato all'ebraismo proprio dall'enfasi posta sull'andare oltre il nazionalismo. Gli ebrei della diaspora incarnano un tipo di cosmopolitismo che può prestarsi alla configurazione di un modello di soggettività sovranazionale.

Edgar Morin ha espresso con grande passione un sentimento simile quando descrive il suo processo di "divenire europeo" come il risveglio della sua consapevolezza sul nuovo ruolo di un'Europa diventata periferia nel secondo dopoguerra, dopo anni di indifferenza all'idea di Europa coerentemente alla tradizione del cosmopolitismo marxista e della solidarietà del proletariato internazionale. Per sua stessa ammissione, Morin ha superato la sua diffidenza verso la dimensione europea, di pensiero e di attività politica, alla fine degli anni Settanta, quando, come la gran parte della sua generazione, ha preso le distanze dalle promesse non mantenute dell'utopia marxista. Questa salutare esperienza gli ha consentito di vedere

fino a che punto la contrapposizione binaria mondiale tra Usa e Urss aveva drasticamente allontanato dall'Europa la sorgente del potere planetario:

Allora mi resi conto, con grande emozione, che l'Europa era diventata una povera vecchia signora. Divenni un neo-europeo quando mi resi conto che l'Europa era malata e stava attraversando una lenta agonia.²⁵

Che spettacolare caduta per i potenti! Il risultato concreto di questa presa di coscienza fu che Morin cominciò a prendere sul serio il lavoro di riflessione relativo alla ricerca delle radici europee come specificità, sia sul piano culturale che su quello politico.

Questo è proprio il paradosso che rappresenta il fulcro della ricerca di una definizione di nuova identità europea postnazionalista: diventa pensabile come entità nel momento preciso in cui cessa di funzionare come realtà sociale e simbolica. "Il faut repenser l'Europe à partir de sa chute, de la fin de son destin heroïque" (bisogna ripensare l'Europa a partire dal suo fallimento, dalla fine del suo eroico destino): c'è davvero un che di affettivo in questa frase che penso valga la pena di sottolineare. E che Morin chiarisce ulteriormente:

199

Quelli che sono stati privati dell'Europa sentono la loro appartenenza all'identità europea in maniera molto forte. Come quegli intellettuali cechi rifugiati a New York nel '68, che al momento di partire per le vacanze, chi in Francia, chi in Italia, dicevano: "Torniamo a casa". Per fortuna non siamo tutti emigrati e dobbiamo fare del nostro meglio per aprire l'Europa dal suo interno.²⁶

A questo proposito sono d'accordo con Luisa Passerini quando scorge l'investimento di un certo tipo d'amore nelle nostre definizioni e pratiche dell'identità europea e nella ricerca di un immaginario sociale che sia alla sua altezza.²⁷

Per me però non si tratta del classico mito greco del ratto di Europa e della violenza di un Dio in forme

bovine. Né trovo particolarmente convincente l'interpretazione storica fornita da Denis de Rougemont che vorrebbe identificare uno specifico eros europeo. Penso piuttosto a un coinvolgimento emotivo post-romantico, qualcosa che viene dopo la caduta delle illusioni e delle false credenze. Un nuovo amore virtuale, che riguarda non tanto ciò che siamo stati/e, quanto ciò che siamo, alla fine, capaci di diventare. Il potenziale liberatorio di un sentimento di questo tipo è proporzionale all'immaginazione e all'impegno politico che richiede a tutti noi. Il riconoscimento della nuova posizione di marginalità dell'Europa in questo caso sarebbe solo la premessa per lo sviluppo collettivo di un nuovo senso di responsabilità nei confronti di quella particolare fetta di periferia del mondo che ci capita di abitare.

Nella nostra veste di scienziati sociali europei, siamo storicamente condannati alla nostra storia, vale a dire a ritornare alla fondamentale crisi dell'umanesimo europeo che, come un fantasma, perseguita la filosofia continentale almeno dalla fine del XIX secolo. Ed è significativo l'avvertimento di Nietzsche, che coloro che ignorano la loro storia sono condannati a ripeterla. Essere un soggetto nomade europeo significa essere in transito ma anche sufficientemente ancorati a una posizione storica da accettarne la responsabilità. Attraverso il dolore della perdita e del disincanto, proprio come le "donne post-Donna" hanno cercato una ridefinizione del loro essere sessuato nel mondo, gli "europei post-Europa" possono riuscire a trovare una dose sufficiente di rispetto e di amore per sé – un sentimento adulto – per essere in grado di cogliere l'opportunità storica di diventare, almeno, quello che vogliono essere: solo europei, à peine, et de justesse.

- ¹ U. Hirschmann, *Noi senza patria*, Bologna, il Mulino, 1993, p. 22.
- ² Sarebbe interessante esplorare il legame esistente tra femminismo e antifascismo nella cultura europea, ponendo particolare attenzione a quei paesi – Italia, Germania, Spagna, Portogallo e Grecia – in cui il fascismo è nato. Questo è uno degli scopi di ATHENA, rete tematica europea per gli studi femministi coordinata dall'Università di Utrecht, Olanda.
- ³ Sono grata a Ugo Berti per avermi indicato questa citazione.
- ⁴ S. Benhabib, *Sexual difference and collective identities; the new global constellation*, in "Signs", 1999, 4 n. 2, pp. 335-362.
- ⁵ L. Passerini (a cura di), *Identità culturale europea. Idee, sentimenti, relazioni*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1998.
- ⁶ S. Sassen, *Losing Control. Sovereignty in an Age of Globalisation*, Columbia University Press, New York 1995.
- ⁷ U.K. Preuss, *Problems of a concept of European Citizenship*, in "European Law Journal", 1995, 1, 3, pp. 267-281.
- ⁸ L. Passerini, *Identità* cit.
- ⁹ Y. Mény, *Tra utopia e realtà. Una costituzione per l'Europa*, Passigli editore, Firenze 2000.
- ¹⁰ E. Morin, *Penser l'Europe*, Gallimard, Paris 1987.
- ¹¹ H. Lutz, A. Phoenix, N. Yuval-Davis, *Crossfires. Nationalism, Racism and gender in Europe*, Pluto Press, London 1995.
- ¹² R. Braidotti, *Metamorphoses. Towards a Materialist theory of Becoming*, Polity Press, Cambridge 2002.
- ¹³ D. Haraway, *Situated knowledges: the Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in Ead. (a cura di), *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*, Free Association Books, London 1990.
- ¹⁴ S. Harding, *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca 1986. Vedi anche *Feminism & Methodology*, Indiana University Press, Bloomington 1987 e *Whose Science? Whose Knowledge?*, Cornell University Press, Ithaca 1991.
- ¹⁵ Espressione intraducibile in italiano senza ingenerare indebita confusione: letteralmente, "femminismo del punto di vista femminile" o della differenza sessuale. Il femminismo della "differenza sessuale" nel contesto italiano fa riferimento a una precisa pratica teorica e politica proposta dalla Libreria delle Donne di Milano e dalla comunità filosofica "Diotima" di Verona. Nell'accezione usata qui dall'autrice, la "Feminist standpoint theory" si colloca in un orizzonte concettuale di valorizzazione del dato esperienziale delle donne traslato a livello epistemologico.
- ¹⁶ Sono grata a Gayatri Spivak per questa acuta formulazione.
- ¹⁷ K.A. Appiah, *Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?*, "Critical Inquiry", 1991, 17, 2, pp. 336-57.
- ¹⁸ M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994.
- ¹⁹ G.C. Spivak, *French Feminism Revisited: Ethics and Politics*, in J. Butler (a cura di), Judith and Joan Scott, *Feminists Theorize the Political*, Routledge, New York-London 1992, pp. 54-85.
- ²⁰ D. Cohn-Bendit, *Transit Discussion*, "Newsletter of the Institute for Human Sciences", 1995, n. 50, pp.1-4.
- ²¹ M. Walzer, *What It Means to Be an American*, Marsilio, New York 1992.
- ²² P. Gilroy, *There ain't no Black in the Union Jack*, Hutchinson, London 1987.
- ²³ R. Dyer, *Whiteness*, in Id., *The Matter of Images. Essays on Representation*, Routledge, New York-London 1993, pp. 141-63.
- ²⁴ b. hooks, *Representations of Whiteness in the Black Imagination*, in Ead., *Killing Rage. Ending Racism*, Holt & Company, New York 1995.
- ²⁵ E. Morin, *Penser l'Europe* cit., 23.
- ²⁶ E. Morin, *Penser l'Europe* cit., 199.
- ²⁷ L. Passerini, *Identità* cit.