

Il futuro che incarna la differenza.

Note a margine sul pensiero di Rosi Braidotti

di Alessandra Pigliaru

Avvertenza

Se è vero ciò che afferma Deleuze a proposito della molteplicità che cresce, come l'erba, dal mezzo, in questo *tra* è possibile ritrovare la lente speciale (e rizomatica) del pensiero femminista sul crinale dell'interpretazione del futuro. Nella differenza sessuale, all'interno della macronarrazione che viene fatta da Rosi Braidotti, siamo immersi in quel *tra* e da lì muoveremo.

1. La differenza sessuale. Introduzione

Il corpo è uno spazio e un tempo - nei quali si svolge un dramma di energie
[Paul Valéry]

Il corpo, secondo Braidotti – che si allontana in questo senso dalla posizione psicanalitica - più che una mappa di iscrizioni semiotiche imposte è un «trasformatore e un relè per il flusso di energie; una superficie di intensità».¹ Il soggetto incarnato sul quale poggia il materialismo filosofico è al contempo un fascio di affetti (intesi come forze) e di connessioni (intese come differenze rapsodiche spazio-temporali).² Esso viene dunque inteso come un processo, come un divenire non escludente, un molteplice alimentato dal desiderio e dalla volontà. L'influenza è evidentemente quella deleuziana sulla soggettività de-territorializzata e rizomatica, ma in Braidotti c'è un'ulteriore radice che va indagata e che ha fornito un contributo tra i più significativi all'interno del dibattito contemporaneo sul pensiero della differenza. Il riferimento specifico è alla teoria della differenza sessuale, individuata come isomorfia non del solo desiderio libidinale ma anche di quello ontologico: il soggetto del femminismo è sessuato e, quando consapevole, intensivo, multiplo, operante in una rete di interconnessioni. Il rilievo assunto è quello del posizionamento incarnato all'interno di una cartografia nomade. La complessità dell'u-topos della differenza sessuale è, seguendo Irigaray, ciò che del materiale/materno non ha appunto ancora avuto luogo; Braidotti a tal proposito sottolinea la temporalità dell'utopia, nel senso di qualcosa a-venire, qualcosa che ha, nel senso dell'umanità di una donna, una precisa vestigia ma che è pur sempre l'altro dell'Altro, il femminile virtuale.³

Il rapporto tra l'esperienza femminile e il corpo materno passa per il pericolo della logica speculare dello Stesso ma con la possibilità di attivare e creare l'*altro* femminile materno

entro il progetto politico di «dare rappresentazione simbolica al soggetto femminista come posizione soggettiva virtuale»⁴

Per spiegare che cosa intende, partendo dal nuovo assunto dell'identità, Braidotti scrive:

«È questo il “femminile virtuale” che ho contrapposto alla Donna come Altro-da o differente-da, vale a dire specularmente connessa allo Stesso come suo svalorizzato Altro. La differenza sessuale come pratica politica si costruisce entro una cornice nonhegeliana dove l'identità non viene posta in dialettica opposizione a un necessariamente svalorizzato altro. Nessuna negazione del genere: essa si basa piuttosto sul venire a patti con le tante differenze che esistono tra le donne e in seno alle donne. Ritengo che le “differenze tra donne” siano costitutive della categoria della differenza sessuale e non esterne o antitetiche ad essa»⁵

Il soggetto nomade, seguendo la lezione psicanalitica mitigata dalla posizione di Deleuze e Guattari, non aderisce a se stesso; è piuttosto un ritorno perpetuo dei paradossi, una mancanza strutturale di aderenza a regole, ruoli e modelli imposti dalla Maggioranza dominante. In tal senso, per la pratica femminista, è decisivo tener conto delle strutture inconse attraverso una forma di dis-identificazione: tale funzionamento mostra la fecondità della transizione spaziale e temporale, passaggio decisivo nel divenire-soggetto. La riflessione di Braidotti prende le mosse da un'interpretazione *intensiva* della politica femminista che muove da un soggetto nomade e che dunque si contrappone con forza al soggetto classico. L'idea è quella di seguire il percorso segnato dall'intersezione tra Deleuze e Irigaray, nel verso del materialismo incarnato intendendo l'enfasi delle *passioni positive e potenzianti* come il crocicchio tra il soggetto come trascendentale empirico e il femminile virtuale nel modo del trascendentale sensibile.⁶

2. Cartografia post-umana. Sulla teratologia

*C'è un vuoto assoluto dietro di noi e davanti a noi
– e dobbiamo pensare e agire senza alcun aiuto,
senza altro sostegno che la radicalità di questo vuoto.*
[Murice Blanchot]

Un discorso articolato e trasversale è quello che Braidotti fa riguardo alla fantascienza, letta a margine delle cyberteratologie. In questo verso, riprendendo Fredric Jameson, cita la fantascienza come “defamiliarizzazione del *qui e ora*” piuttosto che come pensabilità di un ipotetico: quest'ultimo infatti è stato fagocitato dalla tarda modernità come logica del capitalismo avanzato⁷. Essendo privati dell'idea di futuro, non ci resta che abbandonarci all'angoscia profonda che la mancanza di utopia determina nel presente. Per Braidotti, la nomadologia e il pensiero femminista trovano un approdo creativo nelle declinazioni della fantascienza. Il postmoderno, con la sua cifra gotica, esprime pienamente i *mostruosi altri* attraverso la fantascienza, fornendo indizi importanti alla comprensione del divenire. C'è, nella cartografia nomade, un mosaico di rappresentazioni, figurazioni e

dissonanze che hanno lo stesso singulto del respiro postindustriale. Per Braidotti, così attenta a tracciare un affresco filosofico fondato eticamente e politicamente, utilizzare le tessere della fantascienza, significa, ancora una volta, muoversi nomadicamente e glocalmente verso il territorio, frastagliato, di una nuova genealogia del soggetto. In questo terreno di connessioni e piani affettivo-intensivi, non ci si serve prevalentemente di metafore ma di transizioni atte a evidenziare un processo rizomatico nella teoria critica. Trovare entro tale percorso dislocazioni e differenze, determina il nuovo immaginario nomadologico che coglie l'arcipelago teratologico postindustriale, portatore della profonda angoscia rispetto all'ordine sociale e simbolico⁸.

L'immaginario mostruoso e femminilizzato altro della fantascienza esprime, sulla scia di Deleuze, la paura del soggetto-di-Maggioranza che vede anzitutto un pericolo e una minaccia stringente per il proprio potere patriarcale ma, soprattutto, un delinarsi della differenza come status peggiorativo contro la norma dell'occhio Dominatore dell'Uno. L'incarnazione di questa "differenza negativa" fa sì che il femminile e il mostruoso siano preda del cannibalismo metafisico della soggettività occidentale⁹.

L'enormità discorsiva delle immagini mostruose abita il rimosso, dice di un ritorno del rimosso che terrorizza perché racconta che il disastro è già avvenuto, che la catastrofe incarna un corpo che procura angoscia. Ma è esattamente il pericolo di una posizione nostalgica che interpreta il mostruoso come segno della decadenza culturale ciò a cui Braidotti si oppone, con forza. Rinnega altresì un'ottica secondo cui assistiamo al declino e alla perdita del canone della "cultura alta" perché, prosegue

«la proliferazione di un immaginario sociale mostruoso richiede forme adeguate di analisi. Più in particolare richiede una forma di teratologia filosofica, che Deleuze meglio di chiunque altro è in grado di fornire: una cultura, tanto mainstream quanto femminista, in cui l'immaginario è così mostruoso e deviante, soprattutto nelle sue varianti cibernetiche può trarre grande profitto dalla nomadologia filosofica»¹⁰

Il progetto è per Braidotti quello di riconfigurare la positività della differenza, la filosofia del divenire e l'entusiasmo verso un pensiero-percorso che sa misurarsi con i cambiamenti e con la rapidità della trasformazione per essere in grado di volgersi alle complessità della contemporaneità. Entro un quadro del genere, il rilievo assunto dal mostruoso altro è destabilizzante e al contempo è parte dominante dell'immaginario sociale. Ma allora perché il corpo straniante, bizzarro e anarchico, ci crea questa strana forma di assicurazione? Forse, dice Braidotti seguendo la potenza evocativa di Diane Arbus, perché quei corpi ci sono già passati, sono cioè sopravvissuti alla trasformazione e sono rimasti nonostante tutto vivi. Ecco che l'angoscia, rappresentata dal mostruoso altro, si tramuta nello specchio della contemporaneità, che altro non è se non l'anarchia della mutazione di un *post-di* che è già esploso, nel pieno del viso di ognuno di noi¹¹.

La metamorfosi dissonante del corpo è dunque scardinante e apre il soggetto ad un senso del futuro che trae la spinta dal presente. In un simile scenario

«il potere metamorfico del mostruoso altro ha la funzione di illuminare le soglie dell'alterità spostandone i confini. Come si è visto, questo processo

mobilità i temi dell'incarnazione, della morfologia e della sessualità, sconvolgendo il codice della rappresentazione fallogocentrica e antropocentrica cui sono normalmente assegnati»¹²

Il femminile virtuale nel dinamico e nomadico pensiero deleuziano, viene chiamato met(x)amorfofi la cui essenza è una matrice spazio-temporale di puro moto¹³. Il corpo, che ritorna nel postindustriale come abietto e traumatizzato, riferisce la contraddittorietà della Maggioranza e la «ricostituzione di contro-identità emergenti dalle minoranze»¹⁴. Nell'immaginario cyber teratologico un ruolo fondamentale è giocato dal femminile materno; il punto cruciale, se si pensa che la donna, ridotta al potere materno, viene esautorata e mercificata dai sistemi riproduttivi su base tecnologica delle grandi imprese¹⁵. Nella tarda postmodernità, prosegue Braidotti, è sul corpo femminile che si gioca il futuro: incamerandone il corpo infatti, il capitalismo avanzato sopravvive proliferando di feti che metabolizza *tout court*. L'intento della filosofa deleuziana non è tuttavia capovolgere la dialettica dei sessi¹⁶, tutt'altro: nel femminismo della differenza devono essere sovvertite le strutture del potere, ma non attraverso un femminismo superiore. Ciò che si prefigge Braidotti è di percorrere il pensiero nomade, abbandonate le dicotomie classiche, che sia pluri(mo)verso il futuro. Ciò che scricchiola è chiaramente l'antropocentrismo insito sia in certo pensiero filosofico che scientifico e biologico. Il soggetto nomade è costituito da forze che, scardinando l'opposizione corpo-macchina, subisce nell'era tecnologica postindustriale, una meta(l)morfofi; la collocazione di un corpo tale non sta né dentro né fuori ma abita un processo dinamico in-divenire¹⁷. È all'interno dei cosiddetti tecnocorpi che Braidotti analizza il divenire-nomade come flusso di connessioni differenti, specificamente sessuato, sessualmente differenziato, attraverso il materialismo proposto da Donna Haraway; una posizione femminista quella di Haraway che viene assimilata all'antiedipica Alice, scelta da Deleuze e Guattari come precedente l'entrata nel simbolico fallico¹⁸. Pur tuttavia la posizione perfettamente e confidenzialmente postumana di Haraway non convince del tutto Braidotti. Che non abbandona la posizione di soggetto sessuato pur ritenendola nomadizzabile e complessa¹⁹. È sempre seguendo Haraway che Braidotti nel suo mirabile *Trasposizioni*²⁰, specifica come essere nomadi in transizione significhi essere soggetti temporali con una collocazione precipua.

«Collocazione è una memoria radicata e incarnata: è un insieme di contromemorie arrivate da colui/colei che pensa e che resiste alle rappresentazioni dominanti della soggettività. Collocazione è un luogo spaziale, temporale e materialista di coproduzione del soggetto, e dunque può essere tutto, tranne che un esempio di relativismo. Sono le collocazioni che stabiliscono il terreno della responsabilità²¹»

3. Lo scasso del futuro. Per un'etica nomade

Incollatura del presente.
Ombre diurne che prendono il posto delle ombre sotterranee con una dimenticanza, una perdita di memoria.
Del tempo di (ri)produzione (del) passato ma anche del futuro anteriore e dell'imperfetto.
[Luce Irigaray]

*...come se quella notte fosse ancora la speranza e l'avvenire di una
forma umana, come se non potessimo morire che affidando la nostra morte a
qualcun altro, a tutti gli altri, per aspettare in loro il fondo ghiacciato del futuro*
[Maurice Blanchot]

Il furto del presente da parte del capitalismo avanzato è compulsione, paranoia e frigidità nei confronti della ripetizione-senza-differenza; il furto del presente è lo scacco del futuro, un futuro di seconda mano che non prevede una soggettività capace di desiderare ancora e autenticamente ma solo di consumare nella bulimia della frustrazione. Ora, Braidotti non cede alla mera presa d'atto di un futuro negato: esiste un "divenire-impercettibile", un processo che rivela l'incursione di eventi che aprono ad una sostenibilità del futuro.

Essere un soggetto nomade significa anzitutto percorrere il divenire nell'estensione del tempo molecolare non dimenticando il tempo molare e storico. La memoria, la durata e il ricordo hanno, in questa prospettiva, una rilevanza centrale. La cosiddetta *memoria minoritaria* simile, per incidenza, all'evento traumatico, frantuma e sposta di-continuo la soglia e le capacità di ri-composizione e narrazione. Così il corpo sarà un ricettacolo e uno sparti-acque, un marchio a fuoco dell'essere qui e ora che tuttavia, nel modello nomade, produrrà energie positive entro una coreografia di intensità, affettività e flussi transitori. Il nomadismo filosofico propone una trasgressione fondata sul divenire che può applicarsi contro la programmazione della memoria dominante e del futuro implosivo. Tutto ciò prevede uno sforzo creativo di de-territorializzazione²².

Ricordare nomadicamente significa sottrarsi alla cultura fallogocentrica. Il divenire è il luogo del noi, dell'incontro e della relazione con la memoria in trasposizioni. Il soggetto nomade proposto da Braidotti è l'alternativa sostenibile al capitalismo avanzato, inteso come cortocircuito e monolite di una genealogia da smontare. In tal senso, il futuro è quel varco essenziale all'interno della critica materialista che pre-vede e scardina tutto ciò che globalizza il desiderio, il soggetto e il successivo agire etico-politico.

«Il futuro come oggetto attivo di desiderio ci spinge in avanti e da lui possiamo trarre la forza e la motivazione necessarie per agire nel "qui ed ora" di un presente che resta sospeso tra il "non più" e il "non ancora" della postmodernità avanzata²³»

Per Braidotti è evidente come la pensabilità del futuro sia la preconditione necessaria per stare in modo creativo nel presente. L'idea della durata fino al domani comporta infatti una trasposizione delle energie nel presente; diviene dunque una spinta non-entropica

del desiderio che edifica presupposti e possibilità per il futuro: il futuro del soggetto nomade che non calpesta il desiderio ma anzi lo abita pienamente e in modo diverso rispetto alla mancanza strutturale; il desiderio più che mancanza è abbondanza. Partendo dall'assunto contrario alla *manque à être*, l'ipotesi di Braidotti porta ad un cambiamento profondo, quasi genetico, della cultura che si riverbera sul piano etico-politico.

Le filosofie di Deleuze e Irigaray, intese come filosofie dell'immanenza radicale, rappresentano una palpabile possibilità per una nuova pratica economico-politica, una pratica che abita la differenza e il nomadismo nella concezione del non-Uno, correlata a contaminazioni e interconnessioni non-gerarchiche. Praticare la differenza in questo modo permette al soggetto di costruire un futuro sostenibile poggiato sulla giustizia tra le specie e le generazioni²⁴.

L'idea di futuro interviene nella riflessione di Braidotti su un piano filosofico-pratico estremamente rilevante nel quadro della soggettività postmoderna²⁵. Non comprendere il soggetto nomade e la rinnovata genealogia che da esso scaturisce, negherebbe l'immersione nella contemporaneità ma soprattutto non darebbe possibilità alcuna di pensare al futuro come presente sostenibile che si attualizza. L'etica nomade è in questa direzione una fiducia verso le passioni positive che marcano la differenza come apertura creativa e relazionale dell'incontro con Zoe. Il futuro in questo senso è concepito nel presente, nelle pieghe del soggetto nomade che si tras-pone nella fisiognomica della contemporaneità.

¹ R. Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press 2002, tr. it. ID., *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003, cit. p. 32. «Non vi è dubbio che ciò che – con qualche nostalgia – continuiamo a chiamare “noi e il nostro corpo” altro non è se non un astratto costruito tecnologico pienamente immerso nell'industria chimica della psicofarmacologia avanzata, della bioscienza e dei media elettronici». Cfr. Ivi, p. 30.

² Cfr. Ivi, p. 33.

³ Cfr. Ivi, p. 35. Sulla lettura continentale del pensiero della differenza esiste una letteratura piuttosto nutrita e articolata. Tra i vari volumi, ne segnaliamo uno che offre uno spaccato abbastanza completo della soggettività e del ruolo che gioca la differenza sessuale come progetto etico-politico: J. Hansen, A. J. Cahill (a cura di), *Continental Feminism reader*, Rowman & Littlefield, 2003. Il volume offre un'antologia di saggi importanti intorno al tema del genere e della differenza. Vi partecipa anche Braidotti con l'introduzione al suo *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, New York 1994. Uno dei saggi contenuti in questo volume, *Mothers, Monsters and Machines*, è disponibile in traduzione italiana nel prezioso saggio a cura di Anna Maria Crispino, *Madri, mostri e macchine*, manifestolibri, Roma 1996; si può leggere anche l'inedito *Teratologie cyber* (manifestolibri, Roma 2005). *Nomadic Subjects* è stato parzialmente tradotto sempre da A.M. Crispino in *Nuovi soggetti nomadi*, con l'aggiunta del saggio *Genere, identità e multiculturalismo in Europa*, Luca Sossella Editore, Roma 2002.

⁴ Ibidem. Un volume che offre un quadro utile è K. Conboy, N. Medina, S. Stanbury, *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*, Columbia University Press, New York 1997.

⁵ Ivi, p. 39.

⁶ cfr. Ivi, p. 80. «L'intero processo del divenire mira ad andare oltre il dualismo sessuale o la dicotomia di genere. L'orizzonte nomade o intensivo è una soggettività oltre il genere, intesa come dispersione, non è binaria: essa è multipla, non dualistica; interconnessa, non dialettica: in costante flusso, non fissata». R. Braidotti, *Degli insetti e delle donne. Irigaray e Deleuze sul divenire-donna*, in S. Vaccaro (a cura di) *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milano 1997, pp. 66,67.

⁷ Il riferimento è al testo di F. Jameson *Archaeologies of the Future* ma la critica di Jameson è presente anche per quanto concerne il suo primo e più noto saggio: *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late*

Capitalism, Duke University Press, 1991 [I saggi contenuti nel volume di Jameson circolarono fin dagli anni ottanta in varie riviste. Degno di nota per lo spessore e l'economia del nostro discorso è il capitolo 9: *Nostalgia for the Present*]; tr. it. ID., *Il postmodernismo o la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi 2007.

⁸ cfr. Ivi, p. 234.

⁹ cfr. Ivi, p. 236. Braidotti analizza diverse produzioni letterarie e, soprattutto, cinematografiche atte a rappresentare l'indicibile abiezione e terrore verso il corpo materno e femminile in genere. «La donna/madre è mostruosa per eccesso: trascende le norme stabilite e oltrepassa i confini» R. Braidotti, *Madri, mostri e macchine*, op. cit. p. 88.

¹⁰ cfr. Ivi, p. 239.

¹¹ Braidotti ha in mente le fotografie di Diane Arbus che ritraggono i freak. Tra i tanti scatti che segna il trauma, c'è una sequenza di 12 scatti che si intitola *Child with grenade toys* (1961) che racconta della sopravvivenza alla trasformazione. Una drammatica mutazione della frontalità dello sguardo che nella complessità suscita un paradossale senso di impotenza. La catastrofe è avvenuta, la granata nella mano del bambino procura un senso di dissimmetria inumano in mezzo al parco rassicurante entro cui emerge sorridente; i segni del nostro disarmo fanno i conti coi volti delle future generazioni come a dire che ciò che ha la capacità di durare è in quella soglia che si sposta, di-continuo, ma che l'essenziale è accorgersene.

¹² cfr. Ivi, p. 241.

¹³ cfr. Ivi, p. 246. Cfr. *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Polity Press, 2006. tr. it. ID., *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Luca Sossella Editore, Roma 2008: nella terza parte della grande trilogia dedicata da Braidotti al tema del nomadismo, il soggetto nomade acquisisce un più smaccato profilo temporale, va cioè incontro alle temporalità complesse che il nostro tras-genetico corredo custodisce e richiede.

¹⁴ cfr. Ivi, p. 247.

¹⁵ cfr. Ibidem

¹⁶ A favore delle donne per lo più bianche e con alti livelli di istruzione.

¹⁷ cfr. R. Braidotti, *In metamorfosi*, cit. p. 269

¹⁸ cfr. Ivi, p. 286

¹⁹ cfr. Ivi, p. 289

²⁰ R. Braidotti, *Trasposizioni*, op. cit.

²¹ Ivi, pp. 40,41. Le contromemorie di cui parla Braidotti sono un retaggio foucaultiano attraverso cui il soggetto resiste all'omologazione e all'assimilazione. Di questo Braidotti indaga nel suo volume *Soggetti nomadi*, op. cit. Si veda anche R. Braidotti, *The ethics of sexual difference; the case of Foucault and Irigaray* in *Australian Feminist Studies* No. 3 (1986): 1-13. tr. it., L'etica della differenza sessuale. Michel Foucault e Luce Irigaray, in M. Cogliotre, S. Vaccaro (a cura di) *Michel Foucault e il divenire donna*, Mimesis, Milano 1997, pp. 49-60.

²² Cfr. Ivi, p. 194. Sul divenire-impercettibile si veda R. Braidotti, *The Ethics of Becoming—Imperceptible*, in: *Deleuze and Philosophy*, ed. Constantin Boundas, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, pp. 133–159.

²³ Cfr. Ivi, p. 310.

²⁴ Cfr. Ivi, p. 311.

²⁵ Cfr. R. Braidotti, *Of Possible Futures*. Lecture presented on 18 March 2008, disponibile in <http://www.jokehermsen.nl/> alla voce lezingen & essays.