

L'intervista

Un'affermativa gioia politica. Intervista con Rosi Braidotti

Affirming Political Joy. An Interview with Rosi Braidotti

ROSI BRAIDOTTI¹, CARLOTTA COSSUTTA², GIORGIA SERUGHETTI³, ELISA VIRGILI³

¹ *Utrecht University, Paesi Bassi*

² *Università degli Studi di Milano, Italia*

³ *Università degli Studi di Milano-Bicocca, Italia*

r.braidotti@uu.nl; ORCID 0000-0002-5922-2324

carlotta.cossutta@unimi.it; ORCID 0000-0002-2483-3010

giorgia.serughetti@unimib.it; ORCID 0000-0002-2819-7090

elisa.virgili@unimib.it; ORCID 0009-0008-2024-8704

Abstract. A key figure in contemporary thought, Rosi Braidotti is one of the leading voices in European feminist theory and posthumanism. Her work, developed across European philosophical traditions, feminist scholarship, and reflections on technological change, has produced influential concepts such as nomadic subjectivity and critical posthumanism, rethinking identity, embodiment, and politics within a materialist and relational framework. The interview revisits central themes of her work: the nomadic subject as multiple belonging in tension with resurgent identity closures; the need for a situated European engagement with postcolonial perspectives; and critical posthumanism as a way to address technological and capitalist transformations beyond both nostalgic rejection and uncritical enthusiasm. Feminism emerges as a key site for rethinking sex, gender, and reproduction beyond current polarizations. At its core lies the proposal of an affirmative politics grounded in relationality, affects, and generative practices, aimed at transforming critique into the creation of alternatives in a time of overlapping crises.

Keywords: nomadic subjectivity, posthumanism, feminism, technology, affirmative politics.

Riassunto. Figura centrale del pensiero contemporaneo, Rosi Braidotti è tra le principali esponenti del femminismo teorico e del postumanesimo in Europa: il suo lavoro, sviluppato tra tradizione filosofica europea, studi femministi e riflessione sulle trasformazioni tecnologiche, ha elaborato categorie decisive come la soggettività nomade e il postumano, ridefinendo in chiave materialista e relazionale i concetti di identità, corpo e politica. L'intervista ripercorre alcuni nuclei fondamentali della sua riflessione: la soggettività nomade come appartenenza multipla, capace di leggere le tensioni tra mobilità globale e ritorno delle identità chiuse; la necessità di una rilettura situata del postcoloniale europeo; il postumanesimo critico come strumento per interpretare le trasformazioni tecnologiche e capitalistiche senza ricadere né nel rifiuto nostalgico né nell'entusiasmo acritico. Il femminismo emerge come spazio privilegiato di rielaborazione dei rapporti tra sesso, genere e riproduzione, oltre le polarizzazioni contemporanee. Al centro si colloca infine la proposta di una politica affermativa, fondata su relazioni, affetti e capacità generativa, che invita a trasformare la critica in costruzione di alternative in un presente segnato da crisi multiple.

Parole chiave: soggettività nomade, postumanesimo, femminismo, tecnologia, politica affermativa.

Carlotta Cossutta [CC], Giorgia Serughetti [GS], Elisa Virgili [EV]: *Rosi, il tuo lavoro sta conoscendo una rinnovata centralità nel dibattito pubblico, anche italiano. A gennaio di quest'anno si è tenuto un grande convegno internazionale a Parigi, col titolo evocativo di "Rhizome Rosi", in cui studiosi e studiose provenienti da tutto il mondo si sono confrontate con i tuoi testi e il tuo pensiero. E in Italia Castelveccchi sta ristampando molte delle tue opere, da Soggetti nomadi¹ a Madri mostri macchine,² che erano introvabili e per Rizzoli è uscito recentemente Il ricordo di un sogno,³ in cui racconti la storia della tua famiglia e il suo intreccio col mondo.*

Crediamo che tutto questo non sia un caso, non soltanto poiché hai anticipato gli studi femministi in Europa, aprendo spazi, come la Summer School NOISE a Utrecht o la rete Athena, che hanno permesso a giovani ricercatrici di scoprire un altro modo di fare teoria, ma anche perché il tuo pensiero affronta moltissimi temi – dai confini alle identità, dalle tecnologie al desiderio – che sono centrali per comprendere il panorama e le trasformazioni sociali contemporanee. Inoltre, la tua formazione, a cavallo tra mondo anglosassone e tradizione europea, permette di scardinare molti dei binarismi in cui siamo intrappolate. Per questo ci piacerebbe ripercorrere alcune tappe del tuo lavoro che illuminano alcuni problemi del presente.

CC: In Soggetti nomadi definivi la coscienza nomade come «il possedere un senso di identità che non si basa sulla stabilità bensì sulla contin-

¹ Braidotti, *Soggetti nomadi*.

² Braidotti, *Madri, mostri*.

³ Braidotti, *Il ricordo*.

genza», proponendo una prospettiva che partiva anche dalla migrazione, dal muoversi con e in diverse lingue, dallo straniamento. Oggi vediamo, invece, un risorgere delle identità fisse, siano esse quelle nazionali, razziali o sessuali e parallelamente assistiamo a una forte dicotomia tra chi è nomade per privilegio (lavorando da remoto e trasformando i luoghi al proprio passaggio) e chi è migrante per necessità. In che modo la coscienza nomade può ancora aiutarci a leggere queste contraddizioni e queste chiusure? Come essere nomadi coscienti oggi?

Rosi Braidotti [RB]: In effetti la soggettività nomade, in quanto alternativa alle identità fisse e granitiche, è anche una critica di ogni forma di nazionalismo. Io diffido di tutti i movimenti che si aggrappano alla presunta autenticità di un'identità che è sempre data come naturale e sacra, e che risulta inevitabilmente divisiva e discriminante verso i soggetti non conformi. Il razzismo è un elemento costitutivo di tutti i nazionalismi – che si dotano di un vero arsenale di prerogative, qualità e doti ritenute superiori a quelle di altre nazionalità, etnie e culture. L'identità è sempre difensiva e può diventare un'arma molto offensiva.

Certo, i miei itinerari di vita – da giovane emigrante in Australia, esule intellettuale a Parigi e poi professionista cosmopolita nei Paesi Bassi – richiamano il concetto di nomadismo, ma non credo ci sia un'equivalenza diretta tra il vissuto e il pensato. Molti sono i soggetti spiazzati o migranti che si irrigidiscono su posizioni identitarie spesso nostalgiche, cioè all'opposto del soggetto nomade. Quindi nulla è giocato in anticipo. Si tratta piuttosto di effetti di risonanza, come ho cercato di dire anche in *Il ricordo di un sogno*.⁴ Ma io sono comunque molto affezionata al soggetto nomade, perché indica un perenne processo di distacco dalle identità unitarie. Nella mia esperienza di vita, la soggettività nomade significa anche lasciare che le cose ti sfuggano di mano. Mi spiego: io ho scritto la mia tesi di dottorato in francese, la tesi che poi è diventata il mio primo libro, *Dissonanze*, mai pubblicato in francese, ma solo in inglese.⁵ Però da quel lavoro è uscito *Soggetto nomade*,⁶ che mi ha occupato per tutti gli anni '90. Ed è un libro scritto in inglese che si può definire un long seller, tradotto in una dozzina di lingue – quest'anno sono uscite nuove edizioni in italiano e in cinese. Molti dei miei libri sono stati pensati in varie lingue in contemporanea ed alcuni sono traduzioni senza un originale nel senso di una sola lingua d'origine. La scrittura dei soggetti nomadi è fluida per necessità.

⁴ Braidotti, *Il ricordo*.

⁵ Braidotti, *Dissonanze*.

⁶ Braidotti, *Soggetto nomade*.

Soggetti nomadi è un libro che io riscriverei tale quale. E retrospettivamente è chiaro che la soggettività nomade è diventata la base per la cartografia postumana, ed è ormai l'impalcatura di tutto il mio impianto di pensiero. Però, se vogliamo seguire questo itinerario all'incontrario, io l'ho scritto nel mezzo della furia postmoderna degli anni '90, quando tutto era relativo, tutto era contingenza e quindi la mia prima reazione fu di grande cautela. Volevo dire ai miei coetanei filosofi di non affrettarsi a dissolvere delle identità che noi soggetti minoritari ancora non avevamo definito – ci serviva un po' di tempo. L'inizio del mio intervento è andato così, e si vede chiaramente in *Dissonanze*:⁷ va bene il divenire donna proclamato appassionatamente dai filosofi, ma possiamo diventare donne anche noi? Amici e compagni, ci date il tempo o ci rubate il tempo? Questa è stata la mia prima critica dell'accelerazionismo, queste accelerazioni che sono poi diventate centrali nella fase postumana. Qui ho imparato molto da Deleuze, specialmente dalla sua anatomia politica rigorosa e francamente geniale del capitalismo avanzato come accelerazione costante, tra flussi e velocità di fuga, deterritorializzazioni crudeli e profitti maligni. Si tratta di un sistema senza meta precisa: probabilmente non va da nessuna parte, va a sbattere. L'ordine teleologico della modernità si è interrotto.

Insomma, all'inizio il pensiero nomade era una critica delle contingenze e delle decostruzioni eccessive. Dicevo: se voi postmoderni scardinate tutto, bloccate anche i processi di emancipazione, perché anche la modernità sta finendo, ma non è ancora finita per tutti, alcuni di noi sono ancora in processo di divenire. L'inizio è stato questo, per cui ci sono sì le critiche delle identità granitiche fisse, il microfascismo che ritorna sempre (difatti, eccolo di nuovo), ma c'è anche un grande timore che questi relativismi postmoderni ci impediscano di stabilire le velocità, i modi e i tempi del nostro divenire – per noi soggetti marginali. Perché ha ragione Kristeva quando scrive che la temporalità dei movimenti delle donne è complessa.⁸ Un passo avanti, tre passi indietro, la circolarità, le ripetizioni, le regressioni. Però il processo politico non si ferma, segue un'altra modalità storica perché non siamo soggetto dominante, quindi dobbiamo ritagliarci gli spazi, cercando di stabilire dei ritmi. Questo lo vediamo nella nostra vita quotidianamente: non siamo noi a imporre i ritmi, siamo sempre lì a cercare di negoziare con un tempo che non definiamo noi. A questo proposito, la differenza che fa Deleuze, la distinzione tra *kronos* e *aion*, il tempo dell'essere e il tempo del divenire, è molto utile perché il tempo del divenire è veramente molto caotico, poverino, ed eccoci qua a cercare

⁷ Braidotti, *Dissonanze*.

⁸ Kristeva, "Le temps des femmes".

di controllarlo.⁹ Quindi no al relativismo, no alle unità granitiche, dateci il tempo, dateci lo spazio, quindi dateci una soggettività. Da una vita io ribadisco una richiesta semplicissima: “ma ci date il tempo di definire le nostre soggettività o ce le portate via?” Andiamo su Marte, andiamo su un'altra galassia, tutto pur di non permettere ai soggetti minoritari di autodefinirsi. Su questo, Peter Thiel è di un candore assoluto:¹⁰ dispostissimo a sacrificare il divenire delle altre, per affermare il suo diritto a essere il padrone dell'avvenire. Un delirio di onnipotenza che si accompagna ad un potere tecnologico immenso e a un vero fastidio per le regole, i controlli e contrappesi dei sistemi democratici. È un momento di grande pericolo.

Da questa prima fase del pensiero nomade immediatamente si arriva alla seconda – ma le fasi si sovrappongono le une con le altre –, cioè alle appartenenze molteplici. Il soggetto nomade vive nella complessità, è veramente a molti piani. Non nel senso della non appartenenza alienante, quanto dell'appartenere a tante collocazioni, lingue e culture diverse e in maniera generativa. Per prendere l'esempio della mia biografia, ho vissuto situazioni che si contraddicono fra di loro: nascere sul confine nord-orientale dell'Italia, crescere australiana, studiare da filosofa, vivere nella classe operaia, diventare professoressa ordinaria – tutti questi tasselli compongono un affresco eterogeneo, che pure regge su un equilibrio molto singolare. E così, a mio avviso, siamo tutti in un modo o nell'altro – collocati in una meta-stabilità, seppure con grandi differenze.

Su questo tema delle appartenenze molteplici c'era negli anni '90 un filone di pensiero critico che poi è stato abbandonato, e a me dispiace molto, che sono i *critical whiteness studies*, gli studi critici della bianchezza, volto a studiare i posizionamenti dei soggetti che passano per bianchi. Ma siccome la bianchezza è un valore dominante, è stato difficile difendere la necessità di analisi speciali dedicate a questa categoria. Eppure mi sembra una pista di riflessione molto importante. Abbandonare lo studio delle categorie dominanti è, a mio avviso, una strategia contro-produttore, perché la bianchezza, per quanto dominante, non è una categoria unitaria. E negli anni australiani, in cui ragionavo molto sulla mia esperienza di diventare europea proprio quando ero fuori dall'Europa, cioè sull'identità come spaesamento e ricostruzione a posteriori, mi inquietava la tragedia silenziosa dei bianchi marginalizzati migranti. Ricordo che sono 60 milioni soltanto gli italiani nel mondo, e se poi aggiungiamo tutti gli altri emigranti europei, stiamo parlando di una massa di gente che non sa da che parte appendere il proprio senso di identità. Mi sentivo interpellata dalla consapevolezza che non stavamo prendendo sul serio le sofferenze, i dolo-

⁹ Deleuze, *Logica del senso*.

¹⁰ Thiel, “Education of a Libertarian”.

ri di una massa di persone che non avevano il diritto di dirsi marginali perché erano bianche, ma che pur restavano povere e marginalizzate. Mi sembrava una lacuna flagrante nel pensiero critico.

Richard Rorty ha scritto una cosa molto bella nel '98, in *Achieving Our Country*.¹¹ Diceva che, se noi non stiamo attenti, questi votano a destra e ci danno una virata verso il fascismo che ci provocherà dei danni enormi. Io condividevo questo timore, ovvero il non aver saputo inventare un discorso sulla bianchezza altro da quello dominante, e quindi il rinchiuderla in una gabbia di privilegi e di non detti. Ora, qui c'è un altro problema di fondo che ho vissuto quando dirigevo con le colleghe le reti europee degli studi femministi, e cioè il fatto che non solo non si studia abbastanza l'emigrazione dei bianchi europei, ma non si espande neppure il pensiero coloniale a tutti i paesi europei che sono stati potenze coloniali. Cioè il pensiero postcoloniale è dettato dagli anglosassoni e si svolge essenzialmente in lingua inglese, come se noi europei non avessimo una densa e violenta storia di colonialismo e di tanti variegati imperi. Così, i nostri non-detti sul passato coloniale e l'impero fascista italiano si mescolano ai non detti sulla storia della nostra emigrazione. Sarebbe importante studiare più a fondo questo nesso storico e sociologico e quindi nomadizzare il discorso critico sull'essere bianchi, pur continuando a denunciare i privilegi razziali e le violenze nazionaliste implicite in questa categoria. Un vero gioco di equilibri instabili, che di nuovo richiede un minimo rispetto per la complessità. Inutile dire che la popolarità della destra estrema oggi riposa proprio sull'alienazione e lo sgomento delle classi meno agiate e più escluse dalla transizione tecnologica, proprio come aveva profetizzato Rorty.

Quindi, attraverso il soggetto nomade, io lancio anche un appello alle scienze umane, perché superino il loro nazionalismo metodologico – come lo definisce Ulrich Beck.¹² Dovremmo intraprendere il pensiero postcoloniale a casa nostra, non appoggiarci completamente sugli angloamericani, perché questa dipendenza intellettuale diventa anche un pretesto per far passare sotto silenzio verità molto scomode, mentre l'illusione collettiva di "italiani brava gente" circola ancora. Invece, la soggettività nomade implica la creolizzazione di tutte le identità ed etnie, per citare Édouard Glissant – anche lui grande pensatore delle relazioni e della poetica nomade.¹³ In questo quadro, io volevo assolutamente mettere a fuoco le contraddizioni interne alla categoria di *critical whiteness*, prima che fosse troppo tardi, e capire come questa mancanza di conoscenze influisca sul dibattito attuale sugli immigranti che arrivano in Italia.

¹¹ Rorty, *Achieving*.

¹² Beck, *Sguardo cosmopolita*.

¹³ Glissant, *Poetica della relazione*.

Poi, è evidente che il grande nomade oggi è il capitale e che la sua mobilità è aumentata soprattutto con l'inizio del neoliberalismo, in quelle accelerazioni di cui parlavamo. Adesso, ovviamente, si tratta di una circolazione anche virtuale, tecnologica, che però resta profondamente materiale, anche con i giri perenni di dati e di informazione su scala planetaria. Insieme alla sinistra giovanile della mia generazione, mi chiedevo come intervenire su queste velocità a multi-scala, regolate da una economia politica dove ha interesse solo il profitto immediato, quindi un presente senza futuro. La volontà di opporsi alle contraddizioni e le accelerazioni scellerate del capitalismo avanzato, è presente fin dall'inizio nel progetto del soggetto nomade, perché io leggo il capitale con Deleuze, non con Marx. Sul piano meta-metodologico, è un sistema schizofrenico, non dialettico. A livello concettuale, il soggetto nomade è postumanista e aperto al non-umano, sulla scia di Foucault. Il problema del marxismo è il suo umanesimo residuale, che lo spinge a pensare l'avvenire in un quadro profondamente antropocentrico. È una posizione che offre molti vantaggi sul piano delle solidarietà diffuse, ma rinchiude l'umano in una cornice concettuale limitata e troppo eurocentrica. Qui si apre un grande dibattito, lo so.

CC: Sì. Se posso aggiungere un pezzetto, perché mi sembra molto legato a quello che dicevi sull'identità bianca e su una certa critica postcoloniale che viene dal mondo anglosassone: la riflessione sull'identità nasce per te anche dal tuo pensarti europea, immaginando l'Europa come un superamento delle identità nazionali. Ritorni su questo tema anche recentemente in *Post-Nationalism*¹⁴ sottolineando l'urgenza di riprendere questo percorso. Di fronte all'Europa come scenario di guerra da un lato e fortezza con confini invalicabili dall'altro, che forma può prendere un processo di trasformazione post-nazionalista?

RB: Penso che tutte le identità siano un po' retroattive: le scopri quando le perdi e sempre in un quadro relazionale, come è successo a me col sentirmi europea, come dicevo sopra. L'europeizzazione come momento in un percorso nomade ha avuto un effetto immediato anche sul mio rapporto con la filosofia. Ricordo che io la filosofia l'ho studiata nel mondo anglosassone, dove la differenza fra filosofia continentale e filosofia analitica è fondamentale. Ognuna di queste tradizioni però prosegue per la sua strada con grande energia e spirito innovativo. Per esempio in Australia, grazie anche al mio lavoro ma non solo, Deleuze è un nome che conoscono tutti gli studiosi, perché l'abbiamo inserito fin dall'inizio al cuore della tradizione continentale universitaria. Questa visione della filosofia europea

¹⁴ Braidotti, *Post-Nationalism*.

vista dal mondo, da fuori e non da dentro la coscienza egemonica dell'Europa, è davvero cruciale per il mio lavoro. La si ritrova anche nel mio femminismo postumano, con le sue radici neo-materialiste francesi, a cui si aggiungono ovviamente l'impatto della fenomenologia, la psicoanalisi, il marxismo, il post-strutturalismo. La filosofia continentale non coincide affatto con la versione dominante della Storia della Filosofia che si insegna tuttora. Come dicevo prima: ci sono maniere profondamente diverse di studiare la storia della filosofia.

Questo è il passaggio fondamentale. Dopo il '68 la generazione filosofica di Deleuze si è dedicata a elaborare una controgenealogia del pensiero filosofico, per cercare di aprirlo alle sfide epocali che loro avevano già individuato. Foucault e Deleuze praticano una critica rigorosa del marxismo dall'ala politica di sinistra, mentre Alain de Benoist la faceva da destra. Questa critica, che ci aiuta a oltrepassare il dualismo fascista-antifascista per comprendere i nuovi microfascismi striscianti, Deleuze ce la offre negli anni '70. E noi studenti a Parigi, provenienti da mezzo mondo, lo abbiamo vissuto come una vera rinascita. Anche dall'Australia e dall'Inghilterra, dove in quegli anni c'era una sinistra marxista davvero molto attiva e vivace – questo pensiero ha prodotto un nuovo lume di speranza di ripensare il marxismo da sinistra.

Questa trasposizione della filosofia francese nella tradizione continentale del mondo filosofico anglosassone è stata facilitata dalla presenza di tanti anglosassoni a Parigi nel seminario dei "maître-penseurs" di quella generazione. C'erano soprattutto gli inglesi, i canadesi, gli australiani, ma tanti anche gli africani: insomma, tanti che cercavano un'alternativa al marxismo ufficiale. Specialmente dopo la disfatta del movimento dei minatori inglesi da parte di Thatcher, e la presidenza di Ronald Reagan negli USA, il mondo anglosassone comprese ciò che Deleuze e i suoi coetanei avevano capito all'indomani del fallimento politico del maggio '68: che servivano urgentemente delle alternative concrete, sostenute da un fronte unito. I vari gruppi e gruppuscoli della sinistra dell'epoca non erano affatto uniti. Da quel lato, l'autolesionismo della sinistra è davvero leggendario.

Quindi nel mondo universitario filosofico anglofono, il pensiero francese – di Deleuze, ma anche di Derrida – fa da sponda a un momento di transizione intergenerazionale e transculturale. La gioventù di sinistra trova nei loro testi energia e speranza per continuare a lottare. Per ragioni assai diverse, e a volte perfino opposte, come spiego nell'introduzione al libro di Deleuze,¹⁵ questo passaggio non è avvenuto né in Francia né in Italia. La Francia l'ha rifiutato perché, dopo la vittoria elettorale di Mitterrand, rientra in campo l'universalismo socialista, il sistema umanista

¹⁵ Braidotti, *Deleuze*.

repubblicano, con quel profondo rapporto al razionalismo cartesiano, che si schiera contro ogni forma di cosiddetto “relativismo”. E difatti i miei professori poststrutturalisti, accusati ingiustamente di questo peccato mortale, non hanno fatto una grande carriera in Francia, tranne Foucault che però è venuto a mancare molto presto. In Italia è mancata allo stesso modo una critica concettuale e pacata del marxismo da parte della sinistra nelle istituzioni, anche perché quelli purtroppo sono stati per noi gli anni di piombo. Alain de Benoist, però, continuava a insegnare e a tessere la sua tela teorica di estrema destra.

Il femminismo è stato per me il vero laboratorio critico. Io però ho incontrato sempre una certa difficoltà a inserirmi nei dibattiti filosofici italiani perché quando pensavo alla “filosofia della differenza” avevo in mente tutta un’altra cosa rispetto a quella di cui parlava Luisa Muraro, che io avevo conosciuto a Parigi come traduttrice di Luce Irigaray. Adriana Cavarero l’ho conosciuta anni dopo. Io avevo in mente una filosofia della differenza che era già staccata dall’impianto hegeliano e marxista, e molto critica dell’universalismo umanista.

Così sono entrata nella discussione filosofica da un’angolatura molto specifica: soggetto nomade antinazionalista, ma incarnata e situata nel presente, e dunque non relativista. Soggetto in divenire ma di appartenenza europea, dove l’essere europea è comunque definito dal fenomeno dell’emigrazione e dalla consapevolezza del colonialismo. Il risultato è spiazzante, perché la filosofia continentale che pratico io non esiste nelle strutture istituzionali e nelle tradizioni filosofiche in Italia. L’umanesimo – nelle variazioni universaliste, socialiste, post-coloniali e anche femministe – continua infatti a giocarvi un ruolo decisivo.

Ma la filosofia continentale ha fatto un lavoro critico eccellente. Deleuze ha scritto la storia del concetto del fascismo come elemento costitutivo del pensiero filosofico. Lui è il primo filosofo a prendere sul serio il fascismo come concetto e non solo come avvenimento storico. È un concetto molto preciso di identità sovrane, unitarie, dominanti, razziste, antisemitiche e islamofobiche, misogine e sessiste, essenzialmente assassine, e violente. Si tratta di un fascismo diffuso e banalizzato che ci portiamo addosso e fa parte di una certa idea di noi stessi. L’antidoto è la presa di coscienza europea come passaggio nomade verso il post-nazionalismo, o la creolizzazione di Glissant, di cui parlavo prima. Ricordo che Deleuze e Guattari erano entrambi federalisti europei: non erano affatto anarchici, né cinici: vedevano nell’Europa di Ventotene una vera possibilità storica di divenire altrimenti europei. Questi filosofi ci aiutano a capire che cos’è l’antifascismo come pratica etica, politica, ma specialmente come concetto guida in filosofia.

Ecco, tutte queste precisazioni forse aiutano a chiarire il mio rapporto con l'Italia sul piano filosofico, dove mi sento collocata in uno stato di produttiva estraneità. Io sono davvero molto grata a tutte quelle che mi hanno accompagnata in Italia, prima di tutto Anna Maria Crispino, poi il Centro Orlando di Bologna, con Raffaella Lamberti e Annamaria Tagliavini. Nel movimento femminista i dialoghi sono stati intensissimi, però non vertevano su Deleuze, che non era tanto conosciuto, e quindi mi mancavano degli elementi. Ma io ho giocato la carta dell'estraneità produttiva per introdurre altri temi e dimensioni, per esempio, sulla tecnologia e su come la tecnologia ha ridefinito i parametri dell'umano. E su come i residui dell'umanesimo costitutivo della cultura italiana nel suo insieme si ritrovano tuttora nella filosofia marxista. E sulla necessità di seguire la battaglia delle idee filosofiche lanciata dalla destra, cresciuta sui testi di De Benoist.

GS: Molto interessante questa idea di una certa estraneità nel tuo rapporto con la tradizione, anche femminista, italiana...

RB: Ma l'estraneità è anche il prologo dell'amore, come spesso accade nella vita. Sentirsi non completamente a proprio agio, in uno stato di relativa non-appartenenza, è molto generativo. Per esempio, io penso che la storia delle idee sia alimentata anche da incomprensioni e perfino da equivoci legati alla non-appartenenza. La mia formazione filosofica è interculturale e quindi creolizzata – studio storia della filosofia nella tradizione continentale in Australia, e poi alla Sorbona in un corso intitolato "Storia dei sistemi di formazione del sapere", che era la specialità di Foucault, ed era anche il titolo della sua cattedra. Già in questa impostazione si capisce che non si tratta della storia lineare della filosofia come rullo compressore, ma di un altro modo di studiare la storia della filosofia.

L'orizzonte condiviso, e quindi il filo conduttore tra quei due momenti chiave della mia formazione, resta la critica di come la filosofia nel dopoguerra ha evitato il confronto con il fascismo e con il colonialismo, ovvero movimenti storici di cui è stata un motore assolutamente attivo e portante. Senza un pensiero filosofico che predica la superiorità intellettuale e morale dell'Occidente non c'è colonialismo. Hobbes, Locke, Hegel - che affermano che l'avvenire del mondo è l'Europa - e l'America - con culture incaricate di una missione civilizzatrice - preparano la strada al fascismo. Esiste una solida e nobile tradizione filosofica che predica la superiorità razziale della cultura europea, trasformata in significante universale di razionalità e di ordine morale. Idee che, nella realtà, esprimono il dominio del soggetto bianco, maschile e cristiano, nei confronti del quale mi sento effettivamente estranea.

GS: *Un altro aspetto che avvertiamo molto attuale nel tuo pensiero è naturalmente la riflessione sull’umano e il postumano. Nell’introduzione al primo volume della trilogia sul postumano, uscito in edizione originale nel 2013,¹⁶ parli dell’“esplosione” del concetto di “umano”, sotto la doppia pressione dei progressi scientifici e degli interessi dell’economia, a cui le forze conservatrici e religiose rispondono con il tentativo di riscrivere l’umano all’interno dei paradigmi della “legge naturale”. Non sono trascorsi molti anni da quella pubblicazione, eppure i processi che descrivevi allora sembrano imporsi all’attenzione su una scala nuova, si potrebbe dire ingigantita, con la tensione (e talvolta l’insospettabile alleanza) tra umanesimo tradizionalista e progetti transumanisti di fuga dal corpo, dalla materia vivente, dalla Terra. Oggi il postumanesimo critico può aiutarci a leggere e interpretare questo salto, se di salto si tratta?*

RB: Grazie di questa grande domanda. Esiste un parallelismo assai significativo tra la critica del marxismo da parte di Deleuze e dell’ala filosofica di sinistra – quindi la critica del dominio di una certa filosofia della storia, della linearità, della teleologia hegeliana – e la questione dell’umano. Nel ‘67 in *Le parole e le cose*,¹⁷ Foucault scrive che l’uomo è morto, risuonando con il Nietzsche che scrive che Dio è morto. Ma che cosa intendeva dire? Che una certa idea dell’umanesimo è finita e questo avvertimento lui lo rivolge non solo ai liberali, ai conservatori, che insistono sull’Europa come culla di civiltà – e ai neofascisti che trasformano quest’idea in uno strumento di repressione e violenza contro i non-Europei. Foucault lo indirizza anche molto alla sinistra, criticando le lacune di un pensiero che si era irrigidito. Mette a fuoco quello che sul piano filosofico è il nodo concettuale, specialmente in Italia, che è l’umanesimo socialista, l’universalismo marxista. Cioè la nozione che l’Uomo sia la misura di ogni cosa e che l’avvenire vada pensato a sua immagine e somiglianza, liberato dal giogo del capitale che opprime e falsifica la sua autentica natura fondata sulla libertà. Ideale eccellente che condivido in parte, ma che vorrei liberare dai presupposti maschilisti, eurocentrici e anche antropocentrici che lo sorreggono. La forza dell’umanesimo risiede proprio nella sua diversità: c’è l’umanesimo in salsa rinascimentale, poi coloniale, poi marxista, poi liberale con valori incontestabili quali i diritti dell’uomo – e delle donne? – e l’universalità della giustizia. Sono tutti valori fondamentali, che non rifiuto, ma che vorrei ampliare per renderli più inclusivi.

A compromettere quell’idea di umano è, dagli anni ’60, il capitalismo stesso, attraverso nuovi dispositivi tecnologici che vanno oltre l’ide-

¹⁶ Braidotti, *Il postumano*.

¹⁷ Foucault, *Le parole*.

ale modernista della tecnologia come supplemento del lavoro umano. Le nuove tecnologie erodono l'umano, lo espandono, ne aumentano le capacità e lo ridefiniscono radicalmente. Lo sbalzo è qualitativo, non quantitativo. Le macchine hanno sempre lavorato per noi e al posto degli umani, ma rispettando le dovute distanze. Per esempio, nel boom economico del dopoguerra arriva certo l'automobile, ma entrano anche in casa le lavatrici, le aspirapolveri, che parlano della liberazione della donna. La pillola anticontraccettiva e gli elettrodomestici, a mio avviso, vanno messi in cima alla classifica degli strumenti tecnologici emancipatori del genere femminile. C'è nella serie tv *Mad Men* una scenetta che dimostra questo nesso sovversivo tra tecnologia e liberazione: quando arriva la prima lavatrice a casa di Betty, la protagonista, meravigliosamente annoiata, che sembra uscita dalle pagine del classico femminista di Betty Friedan,¹⁸ la trasforma in giocattolo sessuale. Ci si appoggia contro, durante la centrifuga e lascia che l'industriosa macchina faccia vibrare le sue membra. La tecnologia è proprio così, è completamente multifunzionale, e questa vignetta della lavatrice-vibratore per me è rivelatrice su molti fronti.

Pensare la tecnologia come elemento positivo e generatore dell'evoluzione umana non fa parte dell'apparato concettuale della sinistra, tranne come un'utopia da realizzare dopo il crollo del capitalismo. La nuova sinistra, quella della generazione dei Baby-Boomers, tutto il fronte antifascista, per quanto radicale e appassionato di giustizia sociale, si riunifica intorno a questa volontà – non esplicitata, ma attivata di continuo – di *non* rimettere in causa l'unità di definizione dell'umano che è il maschio bianco. Chiunque si azzardi a non rispettare questa regola non scritta – per esempio noi femministe – lo fa a suo rischio.

Le tecnologie sono davvero un'antinomia? Sono il nemico o sarà forse il caso di pensare che viviamo in un nuovo momento? I francesi lo capiscono molto presto perché ci sono stati Roland Barthes, i situazionisti, Guy Debord... Tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70, loro capiscono che sta arrivando la società dello spettacolo, in cui le immagini sono molto più importanti della realtà.

La sinistra politica invece si rivela assai scettica nei confronti di un pensiero critico che non parte dai presupposti di capitale e lavoro – e approccia le tecnologie della comunicazione in un quadro nettamente restrittivo. Allora l'estrema destra, penso di nuovo ad Alain de Benoist, capisce invece, legge attentamente la situazione, e conclude che "il capitale ci sta rubando l'umano, difendiamolo". E rinasce una nuova destra, androcentrica, oscurantista, reazionaria, 'spiritualoide' e duramente opposta alla modernità.

¹⁸ Friedan, *Mistica della femminilità*.

Noi femministe invece no. E allora io ho continuato il pensiero critico concentrandomi proprio sull'umano dicendo: se l'umano coincide con l'Uomo bianco occidentale, in quanto femminista, donna, gay, antirazzista e antifascista, cosa me ne importa della crisi dell'umano? Le mie colleghe e amiche aborigene in Australia, tutto il fronte postcoloniale planetario pensa: 'ma ci va bene che questo umano se ne vada, anzi meno male che non c'è più!' Pensiero inimmaginabile in Europa, a meno che uno non legga attentamente Fanon, ma anche Spinelli, e ci mediti sopra seriamente. Penso che un momento fondamentale per me sia stato il movimento punk. Il cyberpunk e specialmente il cyberfemminismo sono atti fondatori. Io li ho vissuti, in Inghilterra, e molto in Australia, dove il collettivo "VNS Matrix" di Sydney ha lanciato il primo manifesto, *A Cyberfeminist Manifesto*.¹⁹ Una paginetta di puro genio – siamo all'inizio degli anni '90 – su come le donne devono prendersi il controllo del cyberspazio. Ma qui in Europa pensiamo anche al punk della prima Nina Hagen, fino alle Pussy Riot. Un passaggio meraviglioso. Poi anche quel momento cyberpunk si chiude. Però quella storia io la racconto in *Femminismo postumano*:²⁰ è una genealogia che continua nel femminismo contemporaneo.

L'idea è semplice: cerchiamo di impossessarci di queste nuove tecnologie della comunicazione, per inventarci una nuova democrazia digitale, solidale e femminista. Che cosa ci vuole? Perché non dovrebbe essere possibile? Però servono dei contenuti all'altezza di questa sfida. Immaginiamo che abbiamo finalmente a nostra disposizione un satellite femminista: che cosa diciamo al mondo? Abbiamo la possibilità di parlare alla terra intera, che cosa vogliamo dire? In genere queste domande provocano prima una risata imbarazzata e poi un leggero panico, perché le controproposte non abbondano, visto che la cultura critica è dedicata al culto della negatività. E qui si apre un altro orizzonte al quale tengo molto: quello dell'affermazione, che è una *praxis*, che ci impone di preparare delle controproposte, lavorare su contenuti seri, documentati e aggiornati. Facciamo un ragionamento politico con Spinoza sulla nostra collocazione nel sistema: sei dentro, sei parte del problema e se sei parte del problema devi diventare parte della soluzione.

Io vedo il femminismo come una delle filosofie che non hanno mai smesso di lottare per sviluppare e lanciare un messaggio globale, che cambia la percezione dell'umano nel suo insieme. Quello che facciamo non è solo per le donne e le persone LGBT, è un messaggio profondo di trasformazione della vita, del modo di essere, di relazionarsi. Il mio femminismo postumano accetta le tecnologie in chiave critica e trasformativa

¹⁹ VNS Matrix, *A Cyberfeminist Manifesto*.

²⁰ Braidotti, *Posthuman Feminism*.

come uno degli elementi che alimentano l'evoluzione della nostra specie. Queste nuove tecnologie cambiano anche il nostro sistema di percezione, la memoria e l'immaginario e quindi la nostra coscienza. Serve una via femminista verso una nuova alleanza con le tecnologie, che vanno regolate e governate per il bene di tutti. Su questo ha ragione Papa Leone nella sua Enciclica,²¹ anche se sbaglia sul postumano. Ma noi femministe non possiamo bloccarci come predica il Vaticano, ritornando al mito fondatore dell'umanesimo universalista: il disegno intelligente del creato, capace di realizzare la piena umanità di tutti. Non ci caschiamo più, grazie, e indietro non possiamo andare. Il mio itinerario da filosofa femminista è più a zigzag, è più civico, più spinoziano, è la democrazia radicale che viene dal popolo, che viene dal basso. Rispetto alle tecnologie, siamo noi cittadini a doverci organizzare in comunità cognitive capaci di mettere ordine nelle accelerazioni tecnologiche, a provvedere regole e norme adeguate ai tempi e alle nostre esigenze. La cittadinanza informata, in alleanza con le tecnologie, messa in relazione con realtà sociali, e a confronto con istituzioni antiche, sa autoorganizzarsi. Questa fiducia nell'intelligenza collettiva di una cittadinanza competente e comunicativa è molto praticata nel mondo odierno. Piace molto alla generazione Z, ma anche a tanti altri che cercano di ricostruire comunità digitali socialiste dalla base. Mi interessa molto l'ipotesi di prendere le città 'smart' come punto di riferimento, un arcipelago di città indipendenti autonome con la tecnologia integrata – un nuovo Rinascimento postumano!

GS: *Ma più difficile mi sembra l'altro versante della tensione, perché credo che possiamo comprenderci come soggetti che hanno a cuore la trasformazione piuttosto che respingere l'evoluzione tecnologica per una sorta di nostalgia nei confronti di una certa idea dell'umano, però poi entra in gioco il capitale...*

EV: *Ti chiederei di aggiungere qualche riflessione che ci aiuti a comprendere meglio quanto hai detto finora sulla tecnologia, e a valutare in che misura queste considerazioni possano essere valide anche alla luce delle attuali trasformazioni tecnologiche, in particolare quelle legate all'intelligenza artificiale e alla governance algoritmica. Considerando, da un lato, l'importanza di una dimensione corporea incarnata nel pensiero e, dall'altro, le trasformazioni in corso nel capitalismo tecnologico.*

RB: Inizia un decennio fa (come minimo) il momento in cui i tecno-boys – come li chiamavamo nel cyberfemminismo – cominciano a parlare

²¹ Leone XIV, *Magnifica humanitas*.

di intelligenza artificiale come di qualcosa che non ha né corpo né materia, né fondamenti, né fondazioni. E che non risponde ad alcuna regola, politica, costituzionale o morale, o ad alcun obbligo etico verso l'ambiente. Questa dematerializzazione avviene però anche in maniera un po' sciocca, e superficiale, senza considerare, ad esempio, la questione delle fonti energetiche che servono per i datacenter. Cito una delle mie colleghe aborigene a Melbourne: "Guarda, quel ciò che metterà fine a tutto questo è Gaia perché il loro sistema non è sostenibile". Una parte integrale della superficialità del capitalismo tecnologico deriva proprio dalla sua volontà di potenza, cioè dal fatto che i padroni delle grandi imprese tecnologiche credono di controllare l'avvenire del mondo. Però io non sono pessimista e penso che le forze democratiche – specialmente in campo progressista, femminista, decoloniale, ambientalista e postumano – stiano contenendo questa forza distruttiva. Le alternative ci sono. Qui le università hanno un ruolo cruciale da svolgere sia sul piano della didattica, che per selezionare i punti chiave della ricerca e della gestione della mutazione tecnologica, nel pieno rispetto di quella ecologica. Si sta lavorando molto sui sistemi alternativi, algoritmi e reti energetiche comprese. Si parla di etica integrale, che copra tutti gli assi di ciò che io chiamo la convergenza postumana. Si sognano i socialismi digitali. Le idee non mancano di certo!

E poi bisogna aggiungere un fattore sociale, che deriva da, ma non è attribuibile solo alle, tecnologie: la crescita delle disuguaglianze, l'attrazione fatale dei neofascismi, dei razzismi, la violenza contro tutte le minoranze, i femminicidi, la mancanza di empatia verso l'ambiente e l'indifferenza agli altri, che sono il cuore del capitalismo contemporaneo e delle sue derive illiberali. Contro le nuove oligarchie *high tech* ci serve una cultura della giustizia sociale, la solidarietà e la pace come mentalità e pratica sociale, non solo come assenza di guerre. Dobbiamo assicurare a fatti e non solo a parole le nuove generazioni che questo è davvero il loro momento: non è vero che i giochi sono fatti, possiamo ancora disegnare qualcosa di alternativo, con uno spirito affermativo, non di negazione. È il momento di lavorare, di studiare, di creare alternative. È possibile che non ci sia un impegno civico collettivo e generalizzato a disegnare il futuro? Non siamo abituati a reagire in maniera affermativa, noi della sinistra. È come se fossimo innamorati del concetto di crisi perpetua: finché c'è crisi, c'è sinistra? Ma allora aveva ragione Berselli a dire che siamo proprio "sinistrati"?²² E se praticassimo un po' più di etica affermativa?

L'etica che ci serve è un'etica della collaborazione, un'etica della gioia, nel senso di generare insieme l'energia che non c'è. Nel sistema hegeliano-marxista l'energia è sprigionata dallo scontro dialettico: viene sempre da

²² Berselli, *Sinistrati*.

fuori e quando fuori non c'è niente tutto si estingue. In un sistema spinoziano l'energia è creata dall'affettività condivisa di gente che dice "no", ma nel senso di: "io preferirei quell'altra cosa". Quando dico "no, io preferirei di no", dico "io preferirei". C'è il desiderio, c'è già lo scatto affettivo. Io scelgo, affermo la mia preferenza per un no. È un'altra cosa, non è il taglio del negativo hegeliano, è un'altra struttura concettuale, profondamente antidialettica, è un'affettività condivisa che può essere il dolore, può essere l'alienazione, può essere una visione condivisa. Qualsiasi punto di incrocio è valido, purché generi la formazione di una comunità, di un gruppo che si attiva e si mette al lavoro: facciamo un altro algoritmo, e inseriamolo nell'ambiente in maniera generativa!

GS: *Torneremo sulla politica affermativa. Ma restando ancora un momento sulla categoria del "postumano", e passando al femminismo: uno degli aspetti forse più fecondi della tua teoria neo-materialista postumana è la possibilità che offre di disfare e superare la tradizionale distinzione tra sesso-natura e genere-cultura, come parte della più ampia opera di messa in discussione dei dualismi. Particolarmente prezioso ci sembra oggi il tuo invito a tracciare una via di fuga fra il determinismo biologico e il costruttivismo sociale...*

RB: In effetti tutto il mio pensiero – dal nomadismo al postumano – ha cercato di definire le diagonali e le linee di fuga trasversali, per disfare i dualismi che ci bloccano la mente. Mi sembra urgente staccare le complessità che ci troviamo ad affrontare dalla stretta dei dualismi che le paralizzano. I termini che definiscono i sistemi complessi non si possono ridurre a elementi contrari o contraddittori, che si escludono a vicenda. È importante imparare a pensarli invece come assemblaggi eterogenei e dinamici.

Per quanto riguarda la questione specifica sul rapporto natura-cultura, chiaramente io sono cresciuta con Beauvoir e la fenomenologia femminista francese, e quindi sono d'accordo che non si nasce donna, ma lo si diventa. Nel secolo scorso, il costruttivismo sociale fonda il femminismo del dopoguerra. Ma le cose sono cambiate molto da allora, e il legame natura-cultura è stato ripensato, in filosofia da Foucault e poi con il ritorno al neomaterialismo di Deleuze, di stampo spinoziano. Quindi io sono partita da questa filosofia e l'ho incrociata con l'intuizione femminista – penso alla prima fase dell'opera di Irigaray – che parte dal presupposto della struttura sessuata della materia vivente. La nostra corporalità appartiene al continuum della materia vivente – dobbiamo ricordarci che la vita non è solo una prerogativa umana. Poi la materia viene plasmata anche dall'ordine culturale e dalle norme sociali, ma in maniera molto nomade e dinamica. Questo approccio mi consente di fare altre distinzioni, per

esempio fra gradazioni possibili di sessuazione dei corpi viventi. Perché si tratta pur sempre di corpi materiali e situati in un ordine sociale che li ricodifica, ma non li contiene mai pienamente. La sessualità precede ed eccede il genere, sempre. Qui ci serve la teoria psicoanalitica del desiderio, che è stata ingiustamente messa da parte in questi ultimi decenni.

Chiaramente anche la scienza ci illumina: c'è un sistema di cromosomi, di ormoni, che costruisce i nostri corpi, ma anche queste entità non sono neutre e vanno liberate dalle gabbie binarie dentro le quali spesso vengono rinchiusi. Ridurre la pluriformità complessa della sessuazione a due soli generi è una vera violenza epistemica oltre che politica. Se la materia è sessuata, è ovvio che si manifesta in gradazioni e composizioni diverse. Mi ricordo di cosa diceva Virginia Woolf della sua amica-amante Vita: è più femmina che femminile, *more female than feminine*. Si nasce come composizione corporea a gradazione sessuata non solo al femminile o maschile, ma come minimo secondo cinque gradazioni possibili, per Fausto-Sterling, secondo il ventaglio cromosomico. Ma i numeri non contano: la sequenza resta aperta e la sessuazione del vivente nasce all'insegna della complessità, che resta fluida anche se poi culturalmente si diventa qualcosa che è riconoscibile come donna/uomo. Questo processo di socializzazione attraverso il genere si appoggia sulla materia, ma non la inventa, non la porta alla significazione. Io sono una neo-materialista realista: non è il linguaggio a creare la realtà, anche se la trascrive e la codifica. Il mondo vive al di fuori dello sguardo e della parlata umana.

Però è altrettanto vero che la biopolitica che ci ha insegnato Foucault ha fatto della manipolazione del vivente la base del suo potere. In un regime biopolitico di stampo patriarcale come il nostro, il binarismo di genere serve agli interessi di una classe dominante che impone l'eterosessualità obbligatoria in famiglie nucleari come strumento di governo.

GS: *Vista la profondità della frattura che attraversa il femminismo proprio in rapporto alla distinzione tra sesso e genere, tu in realtà secondo me offri una delle pochissime vie d'uscita da questa polarizzazione tra gender theory e femminismo gender critical...*

RB: Sarei onorata di svolgere questo ruolo, perché credo che il femminismo sia abbastanza ampio, come movimento di pensiero, da potersi permettere grandi variazioni al suo interno – penso all'importanza del transfemminismo, per esempio.

Permettetemi un primo commento su come il capitalismo avanza: innesca e poi trae profitto dalle divisioni che scatena nelle culture di sinistra. Tante di queste guerre culturali tra femministe sono fomentate da una destra molto abile che, anche attraverso le sue manipolazioni dei

social e della rete, sa sobillare odio ovunque. Un secondo fattore dolente riguarda invece la nostra stessa cultura dell'aggressività come disposizione mentale, anche in campo femminista e progressista. Forse il problema di fondo è quel culto della negatività al quale ho già accennato, cioè a come il pensiero critico si voglia aggressivo e arrogante verso i propri oppositori, anche a sinistra. Questa negatività ha contaminato anche il femminismo. Io non so a che punto sia iniziata, perché negli anni della grande mobilitazione eravamo così in tante, c'era così tanto da fare che le differenze portavano a grandi discussioni e disaccordi sicuramente, ma venivano assorbite da un'ondata di energia collettiva. Una volta passata questa ondata, come tutte le ondate di riflusso, restano differenze che mutano in germi di bellicosità e in rivendicazioni assurde. La destra sa sfruttare queste guerre culturali ed instaurare un clima sociale divisivo. È anche entrata in gioco una tendenza – molto americana – ad imporre un'unica agenda, un paradigma egemonico, che impone la questione del giorno, l'unica che conta, come se non ci fosse nient'altro, come se il mondo non esistesse più. Errori da ambo le parti.

Con il pensiero nomade, io immaginavo non una terza via, ma una via di mezzo, una diagonale di fuga da questi campi ormai minati, che stanno distruggendo il movimento femminista. Rifiuto il pensiero unico ed i sistemi mono paradigmatici; credo nella complessità, la molteplicità, il nomadismo eterogeneo e dinamico. Ma è possibile ci sia una sola unica 'domanda del giorno'? Mi sembra assurdo. Possiamo ascoltare le donne iraniane; ci sono le rivendicazioni LBGTQ+ che ci interpellano; generazione Z ha abbracciato la complessità e la solidarietà; possiamo parlare con le donne ingegnere del CERN che stanno cercando di fare dei sistemi di calcolo che ci permetterebbero di spostare l'accento delle tecnologie dalla distruzione alla rigenerazione. Noi possiamo rigenerare il pianeta con queste tecnologie. Basta aprire i nostri portali della percezione e dell'intelletto e ascoltare il mondo intorno a noi.

Ci serve in questa fase la forza radicale dell'immaginazione, oltre che il potere del pensiero filosofico. È un momento straordinario, se riusciamo ad abbracciare questa scienza e tecnologia, e fare delle controproposte. Di proposte alternative ne aveva già fatte Shulamith Firestone negli anni '60, Donna Haraway negli anni '80; le cyberfemministe negli anni '90, le Xenofemministe nel millennio e poi noi postumaniste. Ma prima ancora ci aveva provato Rosa Luxemburg, anche se Lenin non l'ha voluta ascoltare. Utopie afrofuturiste su un avvenire alternativo appaiono negli scritti di Octavia Butler, e slanci affettivi cosmici in quelli di bell hooks. È possibile che questa vena visionaria utopica protecnologica e planetaria si sia esaurita, o rimanga inascoltata? Questo è il compito dell'affermazione, cioè il duro lavoro di ribaltare la forza del negativo per passare all'azione creatri-

ce. Dobbiamo trasformare la paura del nuovo in volontà di sapere. E come apprendere conoscenze dal dolore, dalla consapevolezza delle difficoltà ed estrarle in modo da renderle agibili nel mondo. L'immaginazione come forza creativa è importante quanto il pensiero analitico e concettuale.

Vorrei però tornare alla questione del rapporto sesso/natura/genere/cultura. Ovviamente è un rapporto che il femminismo postumano ha ridefinito, ma questo intervento non si è svolto nel vuoto. La colonizzazione dell'umano da parte delle nuove tecnologie - che non sono solo quelle dell'informazione, ma in maniera ancora più preponderante quelle neurali e genetiche - è il motore del capitalismo cognitivo. La nostra economia è in grado di clonare e riprodurre vaste porzioni della materia vivente, come dicevo sopra. La vitalità della materia fa parte del nostro sistema di produzione, e la ricerca scientifica oggi comporta tutto il vivente, appiattendolo le partizioni che separano vite umane da vite animali o oltre. Si tratta di un cambiamento epocale, parallelo allo sviluppo dell'intelligenza artificiale, che richiede sforzi di comprensione e di adattamento da parte di tutti noi cittadini presi nella convergenza postumana. Ma ciò che non funziona per nulla è il sistema di governance di queste trasformazioni sociali. Allo sgomento ed incompetenza di alcuni politici, si aggiungono la negazione, l'ignoranza, le menzogne e manipolazioni dei governi di destra più o meno estrema. Non contenti di non voler studiare e capire la dimensione dei cambiamenti, strumentalizzano lo sgomento provato dai cittadini verso le nuove tecnologie, puntando il dito verso i loro nemici principali: le femministe, le persone LGBTQ+ e i movimenti per i diritti civili. Basta vedere come il governo Meloni ha spostato il dibattito sulla rivoluzione tecnologica, concentrandolo quasi esclusivamente sulla questione della riproduzione, tradotta in quello del genere e della sessualità. E in questo campo, seguendo i manuali della destra MAGA americana, vincono e riscuotono consensi, perché chiaramente agitano i peggiori fantasmi: "fanno i bambini in provetta, orrore assoluto! Scienza Frankenstein!". Senza pensare poi che la produzione detta in provetta - oggi brevettata dalla biologia sintetica - dovrebbe riguardare soprattutto il settore alimentare per sopperire alla crisi della produzione agricola e allo sfinimento del nostro pianeta. Ma questi pensieri non sfiorano le menti distratte dei governi della destra sovranista. La spinta rigeneratrice deve arrivare dalla cittadinanza e dalla società civile, oltre che dalle università, le imprese, il mondo dell'attivismo e dell'arte, che sono molto più informati della classe politica. Altri modi di impostare il rapporto natura-cultura sono già in atto.

Io sono convinta che la gente, le e i cittadini sapranno trovare le vie giuste per gestire la transizione tecnologica, ecologica ed energetica. Io sono abbastanza tranquilla, forte di quel senso di estraneità nel confronto dell'immagine dominante dell'umano di cui parlavamo all'inizio. Non

sono – o non voglio essere – completamente “umana”, se l’umano è quello del dominio di un soggetto maestro, padre padrone, colonizzatore accanito e fascista impenitente. E piantiamola con queste celebrazioni retoriche di un umanesimo che nessuno sa più neanche definire, oltre che praticare. Avevano ragione Adorno e Sartre a dire, ciascuno a modo suo, che qualcosa dell’umanesimo è morto ad Auschwitz; o Fanon a segnalare le sue lacune nel colonialismo. Capisco però che per altri questa presa di coscienza sia un momento di tristezza, di perdita. Va bene, allora simbolizziamo questo momento: facciamo dei riti di passaggio, costruiamo un santuario: “qui riposa la versione precedente dell’umano, ora comincia la seconda fase”, come propone la filosofa Sylvia Wynter.²³ Mettiamoci una pietra sopra e andiamo alla ricerca dei parametri per questa ridefinizione collettiva di ciò che siamo capaci di divenire. Per me la categoria di “postumano” ci aiuta di più, in fondo, perché riposa su una genealogia filosofica di primo piano – da Nietzsche in poi, anche se scomoda per le istituzioni. Ripeto che Foucault aveva analizzato questo passaggio oltre cinquant’anni fa. L’umano è morto? Viva il più-che-umano, in chiave etica affermativa postumana!

CC: *In effetti, mettere in discussione le identità ha voluto dire per te scompaginare la stessa identità di donna, proponendo un femminismo che rifiuta le definizioni identitarie, comprese quelle oppostive, e che pensa la differenza sessuale come progetto. Oggi assistiamo, sia in campo conservatore che femminista, a un ritorno della categoria di donna come soggetto stabile e definito. Cosa pensi di questi processi?*

EV: *Aggiungo un’altra cosa: nel dibattito contemporaneo la maternità è sempre più attraversata da questioni legate alle tecnologie riproduttive e, in particolare, dalla discussione sulla gestazione per altri, come interpretare queste trasformazioni?*

RB: La questione è molto vasta e va affrontata a partire dalla genealogia della domanda stessa. Dicevo prima che un momento decisivo sul piano tecnologico è stato quello dell’introduzione della pillola anticoncezionale: lì si è posta concretamente la possibilità di separare la sessualità dalla riproduzione – cioè le categorie di donna da quella di madre. Ricordo che Sigmund Freud riprende da Platone e il pensiero greco antico la distinzione tra *eros* e *agape*, che il sistema patriarcale ha applicato nella sua architettura sociale. Alle donne assegna un unico amore, quello riproduttivo – *agape*. Agli uomini invece consente entrambe le forme, anche se

²³ Wynter, “Unsettling the Coloniality”.

l'*eros* "vero" è tra uomini – a patto di restare sessualmente attivi – e l'*agape* è la forma d'amore legata alla riproduzione.

Il patriarcato è un sistema efficace proprio perché riesce continuamente a riaffermare il potere ed i privilegi maschili a partire da questa divisione simbolica e sociale tra sessualità e riproduzione. Il femminismo affronta direttamente questo nodo e dibatte la questione di come le donne, in quanto soggetti emancipati della modernità, possano vivere liberamente la loro sessualità, aprendo margini di negoziazione con il nuovo dispositivo della riproduzione. Vista la storia che abbiamo alle spalle, è difficile scindere la questione del corpo femminile da quello della maternità, perché biologicamente e storicamente quello è stato il luogo in cui la riproduzione si è strutturata. Ovviamente tutto cambia con la tecnologia. In un primo momento la psicoanalisi è stata molto utile, perché afferma che questa scissione tra sessualità e riproduzione era già presente in tutti: anche le donne hanno un *eros*. Le isteriche, in questo senso, soffrono proprio per questa tensione. Tuttavia, questa consapevolezza della specificità del desiderio – del fatto che l'*eros* non coincide con il desiderio di riproduzione – resta tuttora un terreno contestato e di grandi tensioni. L'appiattimento del desiderio sulla riproduzione e l'obbligo di rendere le donne unicamente responsabili per la riproduzione è l'arma principale del patriarcato. Diventa esacerbata nel fascismo, e non a caso il fascismo non ha mai accettato la psicoanalisi. Bisogna tenere sempre presente che il fascismo si fonda anche sulla glorificazione nazionalista delle madri della patria, o di "Dio, patria e famiglia": sono tutte variazioni di questo schema.

Dicevo che interviene la tecnologia e il primo momento in questo processo di annientamento dell'economia politica riproduttiva del sistema patriarcale è l'introduzione della pillola anticoncezionale. Sovvenzionata da una benefattrice donna - Katharine Dexter McCormick - la pillola rende operativo il controllo della riproduzione e quindi la liberazione della sessualità. Da quel momento in poi però si apre una battaglia politica che continua ancora oggi: da una parte i femminismi che cavalcano la liberazione sessuale e vogliono istituzionalizzata la separazione tra sessualità, maternità e riproduzione, attraverso le campagne per i diritti riproduttivi delle donne. E dall'altra chi invece cerca di resistere e ritornare al regime precedente, considerato 'naturale'. Negli Stati Uniti questa battaglia – per esempio nel caso dell'aborto – è stata in gran parte persa, e sappiamo che ci sono investimenti ingenti da parte della destra per intervenire anche nel contesto legislativo e politico europeo. Vediamo dinamiche simili anche in Italia, con l'introduzione delle associazioni *pro vita* nei consultori.

Se guardiamo alle grandi ideologie del Novecento, manca ancora una mappatura biopolitica precisa di come si siano organizzate rispetto a sessualità e riproduzione. Anche il comunismo, per esempio, su questo pun-

to era assai conservatore: nell'Unione Sovietica si riconosceva una certa libertà sessuale, ma non la contraccezione, e quindi si ricorreva all'aborto come principale forma di controllo; nella Germania orientale era proibito anche quello. Anche qui, dunque, la gestione della riproduzione è stata problematica e spesso molto dura per le donne.

Nel femminismo, la questione della maternità è sempre stata divisiva. Già con Simone de Beauvoir, che afferma che emancipazione significa anche emanciparsi dalla maternità. E poi, fin da subito, le lesbiche si dividono in almeno due gruppi: da una parte, per esempio, Adrienne Rich, che dice “nasciamo tutti da donne” e rivendica la maternità lesbica. Quel testo²⁴ è fondamentale, ed è stato in parte dimenticato perché percepito – a torto – come contrario alle teorie trans e queer. Ma resta un testo fondamentale, così come lo è quello di Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens*:²⁵ l'idea che la madre sia terra, territorio. Cioè dimensioni materiali, corporee, legate a soggetti femminili identificati come donne, che non è in sé una collocazione restrittiva. Se la liberiamo dal binarismo di genere e la ricollochiamo in un orizzonte di sessuazione fluida del vivente, questa prospettiva di terra/materia/materna offre molto spunti.

Un'altra genealogia teorica è quella che comincia da Monique Wittig, che propone una rottura radicale con il binarismo sessuale e afferma che la lesbica non è né uomo né donna, ma un “terzo sesso”.²⁶ Questo tipo di elaborazione circola poi, anche attraverso figure come Teresa de Lauretis,²⁷ e viene ripreso e rielaborato nel contesto teorico statunitense, contribuendo alla formazione del quadro entro cui si afferma successivamente il pensiero di Judith Butler e, più in generale, delle teorie queer.

Con l'affermarsi di questo paradigma si produce uno spostamento che tende a mettere in crisi la centralità del soggetto “donna” come riferimento politico. Ricordo però che la decostruzione delle categorie – compresa quella di donna e del femminile – era già stata praticata nella fase filosofica postmoderna e quindi non era per nulla nuova. Se si costruisce una mappatura più ampia – nomade e “braidottiana”, potremmo dire – diventa subito evidente che esistono molte più fonti critiche del significante “donna”. Quindi non si può ragionare solo su un'unica linea dominante, spesso americana, che tende a capitalizzare tutto. Nel femminismo non abbiamo mai tentato di arrivare a un consenso su cosa definisca realmente il soggetto “donna”: ci siamo concentrate sulla battaglia contro le ingiustizie e le discriminazioni di soggetti socialmente definite come tali. Nel movimen-

²⁴ Rich, *Nato di donna*.

²⁵ Walker, *In Search*.

²⁶ Wittig, *Il pensiero eterosessuale*.

²⁷ De Lauretis, *Soggetti eccentrici*.

to LGBTQ+ le differenze erano notevoli: già allora per alcune la lesbica è iper-donna, più che donna, perché è capace di essere donna, madre e di amare un'altra donna. Altre invece celebravano la donna mascolinizzata, dominante, butch – che detestava il materno in tutte le sue pieghe. E molte altre resistevano a tutte le classificazioni. Non si può ridurre la storia del femminismo e delle idee femministe a uno scontro binario tra due sole posizioni, di cui una è la bandiera dell'impero ideologico americano. Questa è una caricatura!

Le teorie transfemministe attuali, sviluppate anche in chiave postumana, accelerano la dimensione non binaria, lasciando ampi spazi a vari posizionamenti in rapporto al femminile. Il solo punto che mi sta davvero a cuore è sempre lo stesso: non imporre un modello unico. E qui ritorna il tema iniziale di *Dissonanze*: se si procede con accelerazioni univoche, si rischia di sottrarre gli spazi ed i tempi alle femministe in lotta, cioè la loro capacità di divenire. Le categorie di genere vanno nomadizzate in una pluralità di modi, tempi e piani. Non si tratta di imporre una nuova categoria dominante, qualunque essa sia, ma di lasciare libertà ai processi di divenire di ciascuna, in relazione ad una comunità politica attiva. I soggetti politici necessari devono restare eterogenei, complessi e contraddittori, altrimenti la battaglia del femminismo è già persa.

Ho sempre difeso una specie di essenzialismo strategico, che offre come punto di riferimento l'esperienza vissuta da soggetti femmine e LGBTQ+ nel regime patriarcale e a partire da questo punto – diversificato ma sintetizzabile – lancia una serie di campagne parallele e divergenti contro i dispositivi patriarcali. Il soggetto sessuato donna o LGBTQ+ è il punto di partenza per una politica nomade, ma non il suo punto di arrivo. Non si tratta di valorizzare un femminile unico, universale o metafisico, o al contrario di celebrare un'unica modalità trasgressiva trans o queer, ma di esplorare e di attivare tutte le modalità trasversali possibili del divenire-donna/post-donna/proto-donna/intra-donna/quasi-donna, ecc. Il processo nomade si nutre di gradazioni e composizioni di soggetti molteplici, in maniera trasversale, eterogenea e complessa. Donne non lo si diventa una volta per tutte, ma si continua a – o si smette di – divenirlo, smontando i monumenti e documenti del patriarcato, in mille piani possibili di divenire-donne-altrimenti e in altri modi. Questa è la via che propongo.

Su questo terreno già molteplice e differenziato intervengono poi le tecnologie riproduttive, che permettono innanzitutto interventi significativi a favore delle donne che desiderano figli, come la fecondazione assistita. La fretta con cui i militanti *pro vita* ed altri gruppi religiosi si sono precipitati a ridefinire i parametri di applicazione di queste tecnologie rivela anche il loro potenziale sovversivo. Tutte le forze politiche che contestano queste tecnologie – e dalla Chiesa cristiana nel suo insieme ai movimenti

nativisti e ipernazionalisti – rivelano la paura di perdere il controllo delle leve e dei meccanismi di riproduzione – l'economia biopolitica fondata su *agape*. Ma timori simili vengono espressi anche da una parte del femminismo, a partire dagli anni '90, quando si sviluppa una forte critica dell'"invasione" tecnologica del corpo femminile. In questo quadro, le tecnologie vengono assimilate al potere patriarcale e percepite come una forza ostile. E qui io sono in disaccordo. Questa opposizione radicale rivela una contraddizione acuta: si accettano tutte le altre tecnologie, ma si rifiuta proprio quella che interviene sulla riproduzione? Perché? Questo perché la maternità viene collocata su un piedistallo da gruppi femministi che l'hanno sacralizzata in un ordine simbolico e sociale che, ai miei occhi, riflette aspetti fondamentali della tradizione cristiana. Molte femministe radicali e anche lesbiche finiscono per attribuire alla maternità lo stesso statuto sacro attribuito dal patriarcato.

Come si vede, nella mia posizione protecnologica e scettica sulla sacralità del materno entra anche in gioco la questione della laicità e, più in profondità, dell'impatto della metafisica cristiana nei movimenti femministi europei e italiani in particolare. È prevedibile che la Chiesa continui a intervenire su questi temi, insistendo sulla naturalità della maternità e il suo valore universale. Ma mi è sempre sembrato assai strano che esista una parte consistente del femminismo – anche molto radicale – che attribuisce alla maternità un valore così centrale. Si può anche riconoscere che la maternità sia un'esperienza profonda, affettivamente e inconsciamente significativa, anche molto privata. Proprio per questo, però, deve essere rispettata all'interno di un quadro pluralistico e le donne vanno lasciate libere di fare altre scelte.

Torna qui l'idea di un ventaglio di possibilità e, con essa, il riferimento a René Descartes: nei momenti di transizione serve una "moralità provvisoria", cioè un patto minimo che permetta la coesistenza delle differenze. Questo ci permetterebbe di diluire la violenza e elaborare una cultura femminista della pace delle menti.

In questa prospettiva, anche la gestazione per altrui – detta maternità surrogata – non può essere giudicata in modo univoco. Il problema emerge soprattutto quando viene praticata su larga scala da attori molto ricchi, come Elon Musk, Sam Altman o Peter Thiel, che la trattano come un sistema produttivo che serve essenzialmente alla riproduzione di maschi bianchi. È impossibile non sottolineare le sfumature eugenetiche di tali pratiche. Le esperienze delle donne coinvolte, in contesti come Canada, India o Ucraina, sono invece molto diverse: alcune la vivono come un'opportunità, altre la criticano. I dati sono difficili da ottenere, perché si tratta spesso di pratiche che avvengono in strutture private. Sophie Lewis descrive anche modelli alternativi, come le cooperative di maternità surro-

gata in Canada, analoghe a quelle delle sex worker.²⁸ Si tratta di esperienze che indicano modi diversi di organizzare la gestazione per altrui e le nuove modalità di riproduzione. In ogni caso, è ormai evidente che la riproduzione umana è destinata a essere sempre più tecnicamente mediata. In alcuni contesti – per esempio in Cina – si stanno sviluppando tecnologie avanzate che permettono di intervenire su elementi fondamentali del processo riproduttivo, come la placenta. Non si tratta di scenari fantascientifici: è il mondo in cui viviamo.

Di fronte a questo, si può anche dire che si sarebbe preferito un altro mondo. Ma, dato che questo è il solo mondo che abbiamo, bisogna trovare modi per regolarlo, accettando anche le differenze e le ambivalenze legate alle nuove pratiche della maternità. Anche perché il rapporto con la maternità come esperienza esistenziale – e quindi non solo come fattore statistico in un calcolo neoliberale del gender come indicatore di crescita demografica – è profondamente situato. Per alcune può essere viscerale, ma per altre può anche sembrare alieno, e può essere vissuto indirettamente attraverso relazioni affettive e familiari non tradizionali. Attribuire riproduzione, famiglia, amore ad un ordine “naturale” esprime una normatività che nega le trasformazioni già indotte dalle tecnologie nelle nostre vite.

Quando la maternità viene ridotta a modello unico – quello della famiglia tradizionale, bianca, eterosessuale e cristiana – essa smette di essere una questione legata all'esperienza e diventa uno strumento politico. In questo caso si ritorna a una logica eugenetica e neocoloniale, in cui la maternità viene strumentalizzata dall'ideologia fascistoide del suprematismo bianco in veste *high-tech*.

Ormai è un luogo comune che l'emancipazione femminile comporti un declino delle nascite, almeno in questa fase storica in cui il patriarcato sembra voler punire le donne rifiutando di adattarsi a ciò che noi siamo diventate attraverso il processo di emancipazione. Se vogliamo favorire la natalità servono riforme sociali concrete, del lavoro e dei salari, degli alloggi e della sanità – non servono invece a nulla la propaganda e la retorica neonatalista dei movimenti di estrema destra. O forse servono solo ad inasprire i conflitti sociali e a creare ulteriori divisioni all'interno di una società – quella italiana – già dilaniata da fratture profonde. Da soggetto nomade vorrei dire che forse siamo già diventate, per usare una metafora surrealista, delle “macchine celibi”, cioè soggetti non obbligatoriamente riproduttivi. E anche questa può essere una forma di evoluzione sociale e umana. Grazie alle tecnologie, la riproduzione – umana, animale e vegetale – oggi può avvenire in modi diversi. Scandalizzarsi non serve a nulla, e se vogliamo evitare che siano il capitale e la ricchezza a decidere

²⁸ Lewis, *Surrogata universale*.

da soli come e quando si fanno figli, sarebbe saggio affrontare un dibattito pubblico pacato su forme di riproduzione alternativa.

Da questo punto di vista, la mia posizione è vicina a quella di Shulamith Firestone e del transfemminismo: benvenute le nuove tecnologie, se possono contribuire a liberarci da un sistema patriarcale che ha sempre controllato la riproduzione femminile, istigando processi di spuria naturalizzazione di un regime culturale che sottometteva le donne al ruolo obbligatorio di madri. Come propongono le Xenofemministe: se la natura è ingiusta, cambiamola! E se le tecnologie ci assistono in questo processo, che siano le benvenute!

Il problema è capire come organizzare socialmente il ventaglio di pratiche riproduttive alternative. Il primo scoglio da evitare è quello del profitto e quindi dello sfruttamento da parte del capitale. Come dicevo, la gestazione per altrui si può praticare attraverso cooperative, modelli gratuiti ed altruistici di mutua assistenza riproduttiva. Qui entra in giuoco la necessità – a mio avviso capitale – di un’evoluzione culturale che accompagni la forza trasformativa delle nuove tecnologie – e non solo in campo riproduttivo. E si deve partire dalla grande conquista del secolo scorso, cioè il divario qualitativo tra sessualità e riproduzione, tra corpo femminile e corpo materno, tra piacere/desiderio e natalità/demografia. Non per creare nuove opposizioni dualistiche, ma per ricongiungere questi registri così diversi in combinazioni molteplici, nomadiche, multiformi e pluridirezionali. Per arrivare a tanto, però, dobbiamo partire da un punto fondamentale: che non esiste nulla di ‘naturale’ nel complesso dispositivo di sapere/potere/desiderare l’avvenire nella forma di procreare generazioni future. Qui non si tratta di semplici funzioni corporee dettate da un ordine ‘naturale’ sacralizzato dalle religioni, ma degli effetti contraddittori di contesti sociali fortemente segnati dall’immaginario patriarcale, che si è costruito una ‘natura’ speculare alla sua cultura, per proteggere i propri privilegi.

E tuttavia non basta dire di no: pensare che basti opporsi per fermare questi processi – tecnologici e sociali – è un’illusione. Le alternative vanno costruite, pezzo per pezzo. Al centro del dibattito per me si colloca la questione che ha motivato tutto il mio lavoro: che tipo di soggetti stiamo diventando? Il punto, quindi, è produrre contenuti e modelli di contro-soggettività: è su questo che devono lavorare il femminismo, la sinistra, l’università. Non basta essere contro: bisogna essere in grado di proporre, costruire, articolare alternative.

CC: Più in generale, gran parte del tuo lavoro è pervaso da una concezione della politica – appunto affermativa – come ricerca della felicità, come “un processo comune, non egocentrato e scevro da interessi di profitto, essendo volto alla costituzione spontanea e gratuita di orizzonti sociali di cam-

biamento”, che si oppone alle forme di rassegnazione e passività. In un mondo pervaso dalla guerra, dalla catastrofe climatica, dalla necropolitica e dal disincanto, come possiamo continuare ad agire pratiche di resistenza vitali e prospettive orientate al futuro?

Non si tratta di felicità, quanto di benessere condiviso. La felicità nel capitalismo avanzato è stata strumentalizzata e monetizzata – i nostri piaceri ci costano cari. E non si tratta di spontaneità – la malattia infantile della sinistra. Si tratta di prassi collettiva volta a trasformare le condizioni negative in possibilità generatrici di alternative. Si tratta in effetti dell'affermazione come pratica collettiva centrale, non solo nel rapporto alle tecnologie, ma anche rispetto ai temi ambientali e alla giustizia climatica.

È affermativo ciò che si attiva per creare orizzonti sostenibili di alternative economiche, sociali, intellettuali ed affettive. Non possono esistere movimenti sociali contemporanei senza una forte spinta di carattere affermativo, cioè propositiva, documentata, negoziata collettivamente e puntata all'avvenire. Anche se spesso questa visione, all'inizio del processo politico esiste solo in forma iniziale, non del tutto sviluppata. A me spiace molto che rimanga ancora così forte, nei movimenti progressisti e anche in alcuni femminismi, la tendenza a proporre soprattutto dei “no”, senza riuscire a immaginare alternative. Ed è proprio questo il punto su cui insisto quando parlo di politica affermativa.

Per capirlo bisogna tornare alla genealogia di questa posizione, come dicevo prima. La consapevolezza di fondo è che solo una cultura attiva – un attivarsi nella creazione di alternative insieme ad altri che condividono lo stesso slancio, questo *yearning*, questo desiderio orientato – può generare l'energia creativa necessaria per cambiare il mondo. Questo orientamento etico-politico è ciò che produce realmente trasformazione. Per effettuarlo, servono soggetti che condividono questa passione etica. Il punto è decisivo perché implica un cambiamento di paradigma, come indicavo sopra: sostituire il modello negativistico della dialettica, in cui l'energia nasce dallo scontro, con la forza auto-generativa di pratiche collettive negoziate in funzione del contesto postumano del capitalismo avanzato in cui dobbiamo muoverci. Conta molto l'auto-organizzazione dei soggetti: una sorta di autopoiesi democratica, oggi chiaramente intrecciata anche con il digitale.

Come indicavo prima, Spinoza, è il pensatore dei commons: dei commons ambientali, digitali, affettivi. È una concezione della democrazia radicale che parte dal basso, dai cittadini, dalle pratiche collettive di autoorganizzazione. E non è affatto complicata. A mio avviso, la cultura giovanile contemporanea funziona già così: gruppi connessi tecnologicamente che si autoorganizzano. Il problema è che questa dinamica non viene tematizzata

politicamente. Se invece queste soggettività si aprissero davvero al mondo, se si “innamorassero” del mondo, si produrrebbe uno scarto decisivo.

Ed è qui che rientra in gioco il tema dell’affermazione. Affermazione significa aprirsi al mondo, aumentare la propria capacità di relazionarsi agli altri – umani e non umani. La gioia, in senso spinoziano, è precisamente questo: un aumento della capacità di essere affetti e di agire. È qualcosa di molto materiale, quasi fisiologico – una questione di energie e di relazioni, non di sola psicologia. Ovviamente, dire di sì al mondo significa anche afferrare e condividere le sue pene e le sue contraddizioni, perciò l’etica affermativa implica una relazione intima con la sofferenza, il dolore – e si apre a modalità molteplici di empatia. La vita attiva che teorizzava anche Hannah Arendt in un’ottica affermativa si nutre di questi processi di trasmutazione del negativo, cioè di attraversamento delle passioni negative, per cercare di immaginare orizzonti sociali di fiducia e di speranza.

A livello concettuale, la gioia è il “bonus” – il valore aggiunto – che emerge quando si riesce a uscire dall’individualismo possessivo – che è sempre cupo, depressivo, secondo la formula feroce del narcisismo e della paranoia, le due facce della stessa medaglia iperindividualistica – e a entrare in relazione con altri. Una politica affermativa, con l’alternanza di critica e creatività, personale e collettivo, discorsivo e materiale, con questa passione divorante per i movimenti e le emozioni che sono anche azioni, per me descrive abbastanza bene il femminismo delle origini. Si trattava di incontri, gruppi, che rivelano il momento in cui ci si accorge che non si è sole, e che il mondo cambia improvvisamente, diventa a portata di mano, anche se è alienante e oppressivo. L’etica affermativa genera una politica attiva che ci rende capaci di condividere le contraddizioni del mondo in cui viviamo: ci dà presa sul presente, pur sapendo che il presente ci sfugge, poiché è al contempo la traccia di ciò che stiamo cessando di essere e il germe di ciò che siamo in processo di divenire. Comunque sia, aprirsi al mondo e sentire questa appartenenza profonda è un’esperienza generativa perché ci mette a confronto con la sofferenza, la frustrazione, la rabbia che proviamo davanti alle ingiustizie del presente – che non è un blocco temporale fisso, ma una realtà scissa e sfuggente. Ma questo confronto genera anche la produzione di idee, di energia condivisa. E va compresa in termini etologici, come dinamica di forze.

Ripeto che è fondamentale distinguere questa etica della gioia dalla cultura dominante della felicità e del benessere, che è parte integrante del capitalismo. L’ottimismo consumistico – il “go shopping” – è un’industria. La gioia affermativa, invece, è quasi stoica, frugale, ma capace di sostenere il rischio dell’apertura e dell’azione. Non aspetta il crollo del capitalismo per agire. Perché il capitalismo non crolla: si adatta, si piega, e si piega anche dentro di noi. Come direbbe Deleuze, si “ripiega” all’interno dei soggetti.

Per questo bisogna attivarsi qui e ora, inserendo flussi diversi dentro il sistema, sapendo che non siamo soli. Questo tipo di democrazia di base produce anche una forma di felicità, se vogliamo usare questo termine, ma intesa come senso di legame e di appartenenza. È ciò che, come ha detto Judith Butler a proposito del mio lavoro, mette l'attivo nell'attivismo.²⁹ Nel frattempo, la destra – pur senza innovare – mantiene una continuità ideologica, attingendo sempre agli stessi riferimenti, da Otto Weininger a Julius Evola, passando per il maestro De Benoist. Questo la rende paradossalmente più stabile, mentre la sinistra resta bloccata. Per questo dico che l'antifascismo contemporaneo – nell'epoca dei micro fascismi diffusi nel sociale e nei social – non può limitarsi a una posizione negativa o di comoda ripetizione del passato. Deve saper trasformarsi in una politica affermativa, capace di costruire alternative collettive.

Il femminismo, per me, è stato e resta esattamente questo – la creazione collettiva di orizzonti di speranza. E continuo a vederlo anche oggi: quando gruppi di giovani si incontrano – mi è successo recentemente a Parigi, con persone provenienti da tutto il mondo, dalla Cina al Giappone – la prima cosa che emerge è la gioia di scoprirsi in tanti. “Pensavo di essere sola”, mi hanno detto. E invece no: siamo molte. È questa la forza. Rendersene conto è l'inizio dell'itinerario verso l'etica affermativa.

Riferimenti bibliografici

- Beck, Ulrich. *Lo sguardo cosmopolita*. Roma: Carocci, 2005.
- Berselli, Edmondo. *Sinistrati. Storia sentimentale di una catastrofe politica*. Milano: Mondadori, 2010.
- Braidotti, Rosi. *Deleuze. Il desiderio di divenire*. Roma: Castelvecchi, 2026.
- Braidotti, Rosi. *Dissonanze. Verso una lettura filosofica delle idee femministe*. Trad. it. di Elvira Roncalli. Roma: Castelvecchi, 2024.
- Braidotti, Rosi. *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*. Trad. it. di Angela Balzano. Roma: DeriveApprodi, 2014.
- Braidotti, Rosi. *Il ricordo di un sogno. Una storia di radici e di confini*. Milano: Rizzoli, 2024.
- Braidotti, Rosi. *Madri, mostri, macchine*. Roma: Castelvecchi, 2021.
- Braidotti, Rosi. *Posthuman Feminism*. Cambridge: Polity Press, 2022.
- Braidotti, Rosi. *Post-Nationalism*. Los Angeles, CA: Berggruen Press, 2025.
- Braidotti, Rosi. *Soggetti nomadi. Corpo e differenza sessuale*. Roma: Castelvecchi, 2023.

²⁹ Butler, “Reflections on Ethics”.

- Braidotti, Rosi. *Soggetto nomade: Femminismo e crisi della modernità*. Trad. it. di Tina D'Agostini. Roma: Donzelli, 1995.
- Butler, Judith. "Reflections on Ethics, Destructiveness, and Life: Rosi Braidotti and the Posthuman". In *The Subject of Rosi Braidotti: Politics and Concepts*. A cura di Bolette Blaagaard e Iris van der Tuin, 21-28, London: Bloomsbury, 2014.
- De Lauretis, Teresa. *Soggetti eccentrici*. Milano: Feltrinelli, 1999.
- Deleuze, Gilles. *Logica del senso*. Trad. it. di Mario De Stefanis. Milano: Feltrinelli, 1975.
- Foucault, Michel. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Trad. it. di Emil A. Panaitescu. Milano: BUR, 1967.
- Friedan, Betty. *La mistica della femminilità*. Roma: Castelveccchi, 2014.
- Glissant, Édouard. *Poetica della relazione*. Macerata: Quodlibet, 2007.
- Kristeva, Julia. "'Le temps des femmes'". *Cahiers de recherche de sciences des textes et documents* 5 (1979): 5–19.
- Leone XIV. "Magnifica Humanitas. Sulla custodia della persona umana nel tempo dell'intelligenza artificiale." 15 maggio 2026. <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html>.
- Lewis, Sophie. *Surrogata universale: Per una politica femminista della gestazione*. Verona: Ombre corte, 2021.
- Rich, Adrienne. *Nato di donna*. Trad. it. di Maria Teresa Marenco. Milano: Garzanti, 1977.
- Rorty, Richard. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- Thiel, Peter. "The Education of a Libertarian." *Cato Unbound*, April 13, 2009. <https://www.cato-unbound.org/2009/04/13/peter-thiel/education-libertarian/>.
- VNS Matrix. *A Cyberfeminist Manifesto for the 21st Century*. Adelaide e Sydney, 1991. <https://vnsmatrix.net/projects/the-cyberfeminist-manifesto-for-the-21st-century>.
- Walker, Alice. *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. New York: Harcourt Inc, 1983.
- Wittig, Monique. *Il pensiero eterosessuale*. Verona: Ombre corte, 2019.
- Wynter, Sylvia. "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument." *CR: The New Centennial Review* 3, no. 3 (Autumn 2003): 257–337.