

La camera blu

Journal of gender studies

Direttore responsabile: Caterina Arcidiacono |  | Registrazione n. 49 del 26/5/06 del Registro della Stampa, Tribunale di Napoli | Rivista curata dal Dottorato in Studi di Genere dell'Università di Napoli ed edita da FILEMA editore realizzata con [Open Journal System](#) e pubblicata dal [Centro di Ateneo per le Biblioteche](#) dell'Università di Napoli Federico II. ISSN 2531-6605

Vol. 11, N°12 / 2015

Gender and Posthuman

Francesca Ferrando, Simonetta Marino (ed. by)

Artwork by Thomas Roby: Detail from “Untitled” (2012)

Photo & Graphics by Francesca Ferrando

SUMMARY

- **PREMESSA**

Rosi Braidotti, *Quattro tesi sul femminismo* I

- **INTRODUZIONE**

Francesca Ferrando, Simonetta Marino, *Introduzione* 5

- **THE TOPIC**

Aline Ferreira, *Beyond the Womb? Posthuman Parturitions in Joanna Kavenna's «The Birth of Love»* 11

Angela Balzano, *Biocapitale e potenza generativa postumana. Per una critica delle biotecnologie riproduttive tran specie* 29

- **MATERIALS**

Elizabeth Leake, Cavarero, Braidotti, and the Feminist Foundation of the Posthuman 47

Sandra Rossetti, *Il Postumanesimo femminista di Marie de Gournay* 58

Jan Stasieńko, *Bizarre marriages: Weddings as a form of legitimization of intimate relations with non-human agents* 80

- **THE HIGHLIGHTER**

Giovanna Callegari, Francesca Di Fenza, *Il sentimento del futuro. Riflessioni su un'esperienza di orientamento scolastico* 94

- **POSTCOLONIAL AND TRANSNATIONAL FEMINISMS**

Debika Saha, *Breaking the Silence: Feminism and Post humanism* 102

Sagnika Chanda, *Posthumanism, Cyberculture & Postcolonialism in Manjula Padanabhan's «Harvest»* 112

- **GENDER AND TRAINING**

Maciej Czerniakowski, *Deleting the frames – a grim vision of a posthuman human in «Splice» by Vincenzo Natali* 130

Giorgia Margherita, Anna Gargiulo, *Incidere i limiti. Dalla Body Art all'auto-lesionismo, considerazioni psicodinamiche sul corpo all'epoca del Postumano* 144

- **REVIEWS**

Bárbara Nascimento Duarte, *Some highlighting considerations on “body hacking”* 167

Laura Guidi, *Lottare per l'ambiente nella “terra dei fuochi”. Dieci storie di donne.*
Marco Armiero (a cura di). *Teresa e le altre. Storie di donne nella terra dei fuochi.*
Milano: Jaca Book, 2014 176

Marco Meriggi, *La storia di genere: un grande cantiere di ricerca.* Laura Guidi e Maria Rosaria Pelizzari (a cura di), *Nuove frontiere per la Storia di genere*, Università degli Studi di Salerno/in co-edizione con *libreriauniversitaria.it* edizioni, Salerno, 2014 183

Maria Teresa Chialant, *Immaginari, linguaggi, corpo in un'opera a più voci.* Laura Guidi e Maria Rosaria Pelizzari (a cura di), *Nuove frontiere per la Storia di genere*, Università degli Studi di Salerno / in co-edizione con *libreriauniversitaria.it* edizioni, Salerno, 2014, vol. III 186

Rosi Braidotti

*Quattro tesi sul femminismo postumano*¹

Abstract

Questo saggio si propone di dimostrare che il femminismo non si riduce all'umanesimo, essendosi spinto fino alla critica radicale dei suoi concetti-chiave. Si indaga quindi il modo in cui le analisi femministe e postcoloniali, grazie all'impulso del poststrutturalismo, hanno messo sotto esame il modello dell'"Uomo di ragione" ed elaborato visioni alternative dell'umanità, centrate su zoe come principio guida, capaci di andare oltre il genere, senza dimenticare le variabili di sesso, razza e classe. In conclusione si spiega come tali teorie rappresentino i presupposti della filosofia femminista postumana, riassumendo in quattro tesi le sue peculiarità principali.

Keywords: Postumanesimo, Postantropocentrismo, Femminismo, Poststrutturalismo, Zoe.

1. Il Femminismo non è (solo) un umanesimo
2. Anthropos non è il centro del mondo
3. Zoe è il principio guida
4. La sessualità è una forza oltre il genere

¹ Questo saggio è tradotto dall'originale inglese: 'Four theses on posthuman feminism', nel volume edito da Richard Grusin : Anthropocene Feminism, in uscita nel 2016 presso la University of Minnesota Press.

1. Il Femminismo non è (solo) un umanesimo

PREMESSA

Che il femminismo europeo, nelle sue versioni liberali come in quelle socialiste, sia profondamente connesso all'Umanesimo radicato nell'Illuminismo, è cosa ampiamente riconosciuta. Negli ultimi trent'anni, tuttavia, e specialmente a partire dalla generazione poststrutturalista, un'ondata di femminismo radicale di stampo anti-umanista ha rielaborato quest'eredità tramite tutta una serie di decostruzioni critiche e negoziazioni non sempre positive.

Quale femminista saprebbe infatti mobilitare tanto spirito d'abnegazione da sentirsi pronta ad abbracciare senza discussione alcuna un'idea dell'umano basata sul classico ideale umanista di "Uomo", inteso come presunta "misura di tutte le cose". Un ideale che ha sapientemente tenuto insieme elevati standard di perfezione fisica e valori intellettuali e morali.

Michel Foucault - un maestro del miglior anti-umanesimo - (1967) ha spiegato quest'ideale umanista in funzione della nozione sovrana di ragione, che rappresenta l'unità di riferimento basilare per ciò che conta come umano. Egli l'ha interpretata come il tratto distintivo di tutto ciò che la cultura europea ha di più caro. Nel contesto umanista, l'accesso privilegiato ed esclusivo alla ragione auto-riflessiva rende la specie umana presumibilmente l'unica capace di disciplina auto-regolatrice e di facoltà di giudizio auto-correttivo. Le qualità che qualificano la nostra specie per il perseguimento del progetto di auto-miglioramento individuale e collettivo corrispondono ai criteri razionali e morali della perfettibilità. La fede illimitata nella ragione, intesa come motore dell'evoluzione umana, è strettamente connessa alla prospettiva di un progresso dell'umanità teleologicamente ordinato e razionale. Oggi questa nozione nella sua forma più accesa è adottata dai trans-umanisti di Oxford che insistono sul potenziamento umano tecnologicamente mediato e quasi senza vincoli tramite l'interfaccia cervello-computer. Essi propongono una tale espansione attraverso un programma dal titolo significativo di "super intelligenza" come il modo più efficace per realizzare le potenzialità dell'evoluzione umana (Bostrom, 2005).

Le filosofe critiche postumaniste si permettono di dissentire. Grazie alle analisi femministe e post-coloniali siamo riuscite infatti a intendere la norma umana insita nel modello universale di "Uomo di ragione" (Lloyd, 1984) come inadeguata, precisamente a causa della sua parzialità. Si presume, infatti, che l'Uomo universale sia implicitamente maschile, bianco, urbanizzato, parlante una lingua standard,

PREMESSA

eterosessuale iscritto in un'unità riproduttiva e cittadino a pieno titolo di una comunità politica riconosciuta (Irigaray, 1990a; Deleuze & Guattari, 1975, 2006).

In una prospettiva femminista, tale tracotante sicurezza mascherata come razionalità ha svolto un ruolo storico determinante nella costruzione di un modello di civiltà che equiparava l'Europa con i poteri universalizzanti della ragione autoriflessiva.

La trasformazione dell'ideale umanista in un modello culturale egemonico è stata strumentale all'ideologia coloniale dell'espansione europea.

La “responsabilità storica dell'uomo bianco”, intesa come strumento di dominio imperialista esprime la convinzione che l'Europa non è una semplice collocazione geo-politica, quanto piuttosto un attributo universale della mente umana che può prestare le sue qualità ad ogni oggetto adatto, purché rispetti le dovute regole e la disciplina necessaria. L'Europa come coscienza universale postula il potere della ragione come sua peculiare caratteristica e l'universalismo umanista come sua particolarità. Questo trasforma l'Eurocentrismo in qualcosa di più di una semplice questione di atteggiamento: esso è piuttosto un elemento strutturale dell'auto-rappresentazione europea, perseguito sia nelle pratiche teoriche sia in quelle istituzionali.

In risposta a questo modello normativo, le femministe e altri movimenti sociali, soprattutto quello ambientalista e i movimenti pacifisti dagli inizi degli anni Settanta, hanno sviluppato le loro proprie declinazioni dell'anti-umanesimo militante. La critica femminista dell'umanesimo si è affermata negli anni Ottanta dopo l'ascesa del poststrutturalismo, concentrandosi su due idee interrelate: da un lato la dialettica sé-alterità, dall'altro la critica della nozione di “differenza” intesa in senso peggiorativo. Entrambe si fondano sull'assunto che la soggettività come pratica discorsiva e materiale equivalga alla coscienza razionale e universale e al comportamento morale auto-regolato, mentre l'Alterità è definita come il suo opposto negativo. Dialetticamente ridefinita come “altra da” la differenza viene iscritta in una scala gerarchica che indica inferiorità e significa “valere meno di”. Tale violenza epistemica razionale acquisisce connotazioni particolarmente spietate per le persone in carne ed ossa che si trovano a coincidere con le categorie della differenza negativa: le donne, le/gli indigeni e le/gli altre/i terrestri e planetari. Esse/i incarnano l'alterità sessualizzata, razzializzata, naturalizzata, la cui esistenza sociale e simbolica è “a disposizione” del soggetto dominante e quindi senza protezioni. Poiché in Europa e

altrove la loro storia è costellata di esclusioni letali e dequalificazioni fatali, queste/i 'altre/i' sollevano le problematiche cruciali del potere, della dominazione e dell'esclusione.

A questo riguardo le intersezioni tra femminismo e teoria postcoloniale sono intense e reciprocamente arricchenti, anche se non prive di tensioni. Cruciali in entrambi i movimenti politici è la critica dei limiti storici dei programmi emancipatori che erano stati postulati sul principio umanista del progresso umano perseguito attraverso il dispiegamento della ragione a guida delle pratiche sociali e scientifiche. Vedremo dopo, tuttavia, come i teorici post-coloniali si attengano ad alcuni aspetti dell'umanesimo come a un progetto incompiuto e come sviluppino il suo potenziale sovversivo e antirazzista, riallacciandosi a genealogie estranee alla tradizione europea.

Dopo la Seconda guerra mondiale, infatti, la maggior parte dei movimenti sociali radicali sono stati alimentati dall'insurrezione delle/gli altre/i strutturali del soggetto umanista della modernità: pensiamo ai movimenti per i diritti delle donne; i movimenti antirazzisti e anticoloniali; i movimenti antinucleari e ambientalisti. Come ho sostenuto altrove (Braidotti, 2008, 2014a) queste/i altre/i contrassegnano sia la crisi della posizione del soggetto dominante sia l'espressione di visioni e valori alternativi. Nel linguaggio della mia teoria nomade (Braidotti, 1995, 2011, 2014b), essi esprimono sia la crisi della maggioranza sia i modelli di divenire delle minoranze. La sfida per la teoria femminista consiste nell'essere capace di elaborare cartografie delle diverse e spesso contraddittorie formazioni di potere che le sostengono. Come afferma Donna Haraway (1995, p. 55): «alcune differenze sono solo un gioco, altre rappresentano i poli dei sistemi storici di dominio del mondo. L'epistemologia serve a capire la differenza».

La "morte dell'Uomo", annunciata da Foucault (1967) formalizza la crisi epistemologica e politica della sua epoca, che aveva preso di mira l'arroganza umanista che insisteva - e insiste tuttora - a collocare l'Uomo dell'umanesimo europeo al centro della storia mondiale. Persino il marxismo, in veste di principale teoria del materialismo storico, ha continuato a definire il soggetto del pensiero europeo come univoco ed egemonico e ad assegnargli (il genere non è una coincidenza) il ruolo imperiale di motore della storia umana. Quindi il progetto dell'anti-umanesimo filosofico consiste nel disconnettere il soggetto umano dalla sua presunzione universalista, richiamandolo invece a spiegare le conseguenze ed accettare la responsabilità delle azioni concrete che ha intrapreso. La ragione

PREMESSA

filosofica non può chiamarsi fuori dalla storia delle sue stesse gesta e di ciò che è stato intrapreso nel suo nome. Una volta che il soggetto, non più dominante, si è svincolato dalle sue illusioni di grandezza, emergono differenti e più nitide relazioni di potere. Una volta rimossa la nozione erronea che Uno/l'Uomo sia da solo realmente responsabile del corso del progresso storico, si afferma una più adeguata comprensione di sé e delle strutture della soggettività umana. L'ideale umanista dell'uomo è stato letteralmente buttato giù dal suo piedistallo e decostruito riportandolo alle sue specifiche origini storiche. La generazione femminista nota come "pensiero della differenza", in particolare Luce Irigaray (1990, 2010) e Helene Cixous (1986), ha evidenziato che il presunto ideale astratto di Uomo, simbolo dell'umanesimo classico, è in realtà il vero e proprio maschio della specie: egli è un lui. E siccome classe, razza e genere non sono mai molto distanti l'uno dall'altro, nello specifico quest'Uomo si presume anche sia bianco, europeo, normodotato e capo di una famiglia eterosessuale e dei suoi bambini. Le critiche femministe della mascolinità astratta (Hartsock, 1987) e della bianchezza trionfante (hooks, 1981; Ware, 1992) hanno aggiunto ulteriori critiche basate su ragioni politiche. Esse hanno rivendicato la necessità di destabilizzare questa visione unitaria del soggetto e di aprirsi all'alterità interna (Kristeva, 1991), in modo tale da ridefinire il soggetto europeo in termini di diversità e appartenenze molteplici.

La generazione femminista antiumanista riprende il concetto di differenza con l'esplicito fine di farlo funzionare diversamente. Questa generazione colloca la differenza in una complessa serie di interrogativi che riguardano la classe, la razza, l'orientamento sessuale e l'età, prendendo di mira i principi fondamentali dell'emancipazionismo e del femminismo centrato sull'uguaglianza. La domanda provocatoria di Irigaray "Uguali a chi?" (1992, pp. 11-12) è sintomatica di questo abbandono da parte delle femministe dell'omologazione e della riduzione alla norma maschile del Medesimo. La differenza come positività funziona come un concetto multipiano che si attiva non solo lungo rapporti binari opposti, ma anche all'interno di ogni categoria legata all'identità (Braidotti, 1995, 2014a). La "differenza dentro" ogni concetto e ogni soggetto costituisce la forza motrice che provoca un allontanamento critico da qualsiasi presunzione di sostanza o presenza metafisica (Derrida, 2002).

L'anti-umanesimo femminista rifiuta le identità unitarie articolatesi intorno all'ideale umanista eurocentrico e normativo di "Uomo" (Braidotti, 2003), ma sostiene anche che è impossibile parlare con una voce univoca per/di donne, indigeni

e altri soggetti marginali. L'accento cade invece sulle fratture interne a ciascuna posizione del soggetto. Le conseguenze sono di vasta portata, in quanto la morte dell'Uomo ha aperto la strada anche per la decostruzione della Donna: entrambe le categorie vengono messe in discussione alla luce della loro implicita complessità. A questo proposito, il femminismo postumanista, lungi dal rappresentare una crisi epistemica e una perdita di controllo da parte del soggetto, genera invece nuove visioni alternative, capaci di potenziarne i molteplici divenire.

Sono stata molto sincera nel dichiarare che la mia fonte di ispirazione per il postumanesimo critico proviene dalle radici antiumaniste dei filosofi con cui ho studiato, in particolare Michel Foucault e Gilles Deleuze (Braidotti, 2014a). Eppure vi è un'altra corrente di pensiero che conta molto per me e che può essere genealogicamente rintracciata nella fenomenologia anti-coloniale di Frantz Fanon (1996) e del suo insegnante Aimé Césaire (2010). Essi sono accomunati da un solido impegno per trarre le conseguenze del progetto umanista, compreso il suo dispiegamento parziale in Europa, per una nuova definizione della nostra condivisa umanità dopo il colonialismo. Come ho suggerito prima, l'opera dei teorici antirazzisti e di quelli postcoloniali presenta un umanesimo cosmopolita situato che è sostenuto sia dalla tradizione europea, sia da risorse morali e intellettuali non occidentali. Vi sono svariati risorse che meriterebbero maggiore profondità d'analisi di quella che posso offrire qui; per ora mi limito a scegliere alcuni tra gli esempi più pregnanti, cominciando dal lavoro pionieristico di Edward Said sull'Umanesimo come chiave dello spirito critico democratico (2007). Vi aggiungerei anche l'etica diasporica di Avtar Brah (1996), le tracce del neo-umanesimo nella presa di posizione anti-globalizzazione di Vandana Shiva (1999). e l'umanesimo africano, detto anche Ubuntu, che sta ricevendo crescente attenzione da Patricia Hill Collins (1991) a Drucilla Cornell (2002). Con un accento più nomade, anche la poetica della relazione di Edward Glissant (1997) iscrive nel cuore della condizione postumana l'ibridismo poliglotta.

Le teorie postcoloniali e antirazziste hanno documentato e sostenuto l'argomento fondamentale che gli ideali della ragione propri dell'Illuminismo, la tolleranza laica, l'uguaglianza davanti alla legge e alla norma democratica, non sono esclusivo appannaggio dell'identità europea auto-definita come razionale ed auto-regolata. Tali ideali non si possono neppure dire immuni da, e storicamente non si sono rivelati incompatibili con le pratiche europee di esclusione e dominazione violenta degli altri

PREMESSA

e di uso sistematico e strumentale del terrore. Accettare il fatto che ragione e barbarie non si escludono a vicenda, così come Illuminismo e orrore, non deve comportare relativismo culturale o nichilismo morale, quanto piuttosto una critica radicale alla nozione di umanesimo e dei suoi legami con il pensiero critico democratico e la laicità. Edward Said ci ha insegnato che è possibile essere critici dell'Umanesimo in nome dell'Umanesimo stesso (2007, p. 40). Oggi, il cosmopolitismo planetario di Paul Gilroy (2000) rinnova questa tradizione.

Un altro rilevante discorso neo-umanista emerge all'intersezione tra teorie antirazziste e teorie ambientaliste, perseguendo la critica della violenza epistemica e fisica che il soggetto Europeo ha esercitato sulle/gli "altre/i" dell'Illuminismo. La visione del mondo che equiparava la supremazia al controllo scientifico razionale sulle/gli 'altre/i', ha anche militato contro il rispetto per la diversità delle forme di vita, delle popolazioni e delle culture umane e non umane (Mies & Shiva, 1993).

L'alternativa eco-femminista e ambientalista radicale ribadisce la necessità della bio e antro-po-diversità. Questa attitudine è contraria all'umanesimo occidentale e all'investimento dell'Occidente nella razionalità come pre-condizione per lo sviluppo attraverso la scienza e la tecnologia. Mies e Shiva invocano un "re-incantamento del mondo" (1993, p. 18), un'emancipazione che abbia luogo proprio nel campo della necessità naturale e in armonia con essa sulla base di principi umanisti non occidentali. L'uguaglianza non è quindi definita a partire dal modello occidentale di sviluppo economico, basato su progressi scientifici compatibili con il dominio del mercato mondiale.

Mies e Shiva declinano nuovi valori universali che sottolineano l'interconnessione tra gli umani e i non umani su scala globale. I bisogni universali sono equiparati ai diritti universali e riguardano tanto le necessità basilari e concrete, come il cibo, la casa, la salute, la sicurezza, quanto le più elevate necessità culturali, come l'educazione, l'identità, la dignità, il sapere, gli affetti, la passione e la cura. Tutto ciò costituisce le fondamenta materiali della rivendicazione situata di nuovi valori etici, contro la "bio-pirateria" esercitata dal capitalismo avanzato.

Per concludere questo paragrafo, vorrei chiarire la mia affermazione iniziale riguardo al fatto che il femminismo è decisamente antiumanista, incorporandolo nella mia specifica politica della collocazione e nella mia tradizione di pensiero critico. Come Europea antifascista e antirazzista, sono impegnata a lottare dall'interno contro l'Eurocentrismo inteso come "nazionalismo metodologico" (Beck, 2007). Questo

implica la critica dei suoi legami duraturi con l'Umanesimo. I soggetti europei contemporanei, e soprattutto quelli che producono conoscenze, si trovano nella situazione di dover soddisfare l'obbligo etico della responsabilità verso la loro storia trascorsa e verso la lunga ombra che essa getta sul loro presente politico, come hanno spiegato anche Morin (1987); Passerini (1998); Balibar (2004) e Bauman (2004).

Da ciò deriva il rifiuto del ruolo auto-assegnatosi di supposto centro del mondo dell'Europa e dei suoi soggetti. Se davvero una mutazione socio-culturale sta avvenendo nella direzione di una società multietnica e multimediale, allora la trasformazione non può riguardare solo il polo delle/gli «altre/i». Essa deve egualmente smuovere la posizione e le prerogative del «medesimo», del centro precedente. Il progetto di sviluppare un nuovo tipo di identità nomade postnazionalista europea comporta una disidentificazione dalle identità prestabilite, fondate non solo sul genere e la classe, ma anche sulla nazione. Questo progetto è soprattutto politico, ma contiene anche un forte nucleo affettivo fatto di convinzioni, visioni e desiderio attivo di cambiamento.

La nuova missione che il femminismo postumanista deve intraprendere oggi implica la critica del grezzo interesse personale, dell'intolleranza e del rifiuto xenofobico degli altri. Emblematico della chiusura mentale degli europei è il destino dei migranti, dei rifugiati e dei richiedenti asilo che subiscono il peso del razzismo nell'Europa contemporanea.

Il femminismo necessita di aggiungere questa consapevolezza alla sua agenda, in modo da abbandonare il soggetto razionale, universale ed eurocentrico, optando per una sua radicale trasformazione, in rottura con il passato imperialista e antidemocratico Europeo. Credo che la condizione postumana possa facilitare il compito di ridefinire un nuovo ruolo per l'Europa in un periodo in cui il capitalismo globale attraversa una fase di trionfo ma anche evidentemente di scacco in termini di sostenibilità e giustizia sociale. Quest'approccio postnazionalista (Habermas 2002, Braidotti, 2008b), esprime il declino dell'eurocentrismo come evento storico e invoca un cambiamento qualitativo di prospettiva nel nostro senso collettivo di identità.

Un primo compito per la teoria postumanista femminista è quindi quello di promuovere un progetto postumano di «divenire molecolare» o di «divenire nomade» dell'Europa (Braidotti, 2011), che implica la resistenza al nazionalismo, alla xenofobia e al razzismo, cattive abitudini della vecchia Europa imperialista. Per questi motivi, essa è il contrario dello spropositato e aggressivo universalismo del passato, sostituito da prospettive situate e responsabili.

PREMESSA

2. *Anthropos non è il centro del mondo.*

La critica nonché il rifiuto dell' "Uomo razionale" dell'Umanesimo appaiono tuttavia più semplici, in retrospettiva, del progetto che consiste nel prendere le giuste distanze e riuscire a disidentificarsi dall'Anthropos inteso come specie. Le difficoltà insite nel decentramento dell'antropocentrismo sono multifaccettate.

Il primo livello di difficoltà è discorsivo: l'anti-umanesimo è essenzialmente un movimento filosofico, storico e culturale, in senso generale radicato nell'Umanesimo. Il postantropocentrismo invece si confronta direttamente con gli effetti di scienza e tecnologia, nuovi media e cultura digitale, rivitalizzando il dibattito tra le "due culture" delle discipline umaniste e delle scienze. La critica dell'antropocentrismo dà luogo a complicazioni metodologiche e teoretiche, dovute al fatto pragmatico che, in quanto entità incarnate e incorporate, siamo tutte/i parte di quello che eravamo soliti chiamare "natura", malgrado le pretese trascendentali della coscienza umana (Lloyd, 1994). La teoria postumana postantropocentrica contesta l'arroganza dell'antropocentrismo e l'"eccezionalismo" dell'Umano come categoria trascendentale. Ma deve confrontarsi con alcune questioni cruciali, in particolare la soggettività umana in termini etici e politici e la specificità del suo linguaggio.

Nel mio lavoro, ho proposto alleanze trans-specie con la potenza produttiva e immanente di zoe, o la vita nelle sue componenti non-umane (Braidotti 2003, 2008a). Questa ontologia relazionale è zoe-centrata e non-antropocentrica, eppure non rinnega la struttura antropologicamente organizzata dell'umano. L'antropomorfismo è la specifica collocazione che incarniamo e incorporiamo, riconoscere la sua natura situata è il primo passo verso l'anti-antropocentrismo. Tornerò su questo punto in seguito. Tale cambiamento di prospettiva in direzione di un approccio zoe o geo-centrato richiede un mutamento del nostro modo comune di intendere linguaggio e pensiero, per non parlare del pensiero critico.

Il secondo livello di difficoltà nel recidere il nostro legame con l'Anthropos è affettivo: il modo in cui ciascuno reagisce alla pratica dell'infedeltà verso la propria specie dipende in larga misura dai termini della sua immedesimazione in essa, così come dalla sua valutazione e relazione con gli attuali sviluppi della tecnologia. Nella mia produzione intellettuale ho sempre enfatizzato la dimensione tecnofila (Braidotti, 2003) e il potenziale liberatorio e persino trasgressivo di tali tecnologie, contro coloro che tentano di ridurle a un prevedibile profilo conservatore, o a un sistema orientato al

profitto che rafforza e alimenta l'individualismo iper-consumista e possessivo (MacPherson, 1962).

La genealogia tecnofila è forte ma relativamente marginale nella teoria femminista. Un diffuso scetticismo circa gli effetti sociali della scienza e della tecnologia sembra appartenere alla tradizione femminista classica, e alle sue radici umaniste e marxiste. L'utopia tecnologica di Shulamith Firestone (1970) suona come una nota piuttosto solitaria, in netto contrasto con un atteggiamento piuttosto tecno-fobico del femminismo di sinistra.

La brillante opera di Donna Haraway della metà degli anni Ottanta, *Manifesto Cyborg* (1995), propone di mettere in agenda problemi del tutto nuovi e inaugura una tradizione femminista politicizzata nell'ambito dei *science and technology studies*, integrandoli con la politica femminista che aveva rimesso al centro i corpi, cambiando semplicemente le regole del gioco. Haraway ha proposto di sostituire all'antropocentrismo un insieme di collegamenti relazionali con l'alterità umana e non, compresi gli artefatti tecnologici. Da questo momento in poi, l'uscita collettiva femminista dall'Anthropos comincia a prendere velocità (Hird & Roberts, 2011).

“Quest’Uomo” è adesso chiamato a compiti e riportato alla sua particolarità di specie come *anthropos* (Rabinow, 2008; Esposito, 2004), vale a dire come rappresentate di una specie generalmente gerarchica, egemonica e violenta, la cui centralità è oggi messa in discussione dalla combinazione dei progressi scientifici e degli interessi dell'economia globale. Massumi si riferisce a questo fenomeno come a quello dell'ex-uomo: «una generica matrice integrata nella materialità dell'umano» e come tale sottoposta a mutazioni significative. Si tratta di un cambiamento che può essere interpretato come una sorta di esodo antropologico, una fuga dalla concezione dominante dell'Uomo come signore incontrastato del creato (Hardt & Negri 2002, p. 206) – una colossale ibridazione della specie.

La pratica della defamiliarizzazione è una chiave metodologica per comprendere quest'esodo. Questo è un processo che invita alla riflessione, attraverso il quale il soggetto cosciente si libera dalla visione normativa dominante del sé, per evolvere verso un contesto di riferimento postumano, che comprende il divenire relazionale in modo molteplice e multidirezionale. Un soggetto così formato infrange già a livello epidermico i limiti dell'umanesimo e dell'antropocentrismo. La disidentificazione dal modello dominante di soggettivazione è stata intrapresa in modo critico e creativo (Kelly, 1979) dalla teoria femminista. Essa implica un radicale allontanamento dalle

PREMESSA

istituzioni dominanti e dalle rappresentazioni della femminilità e della mascolinità, note anche come sistema di genere (Butler, 2013; Braidotti, 1994). I dibattiti postcoloniali e quelli sulla razza erodono il privilegio dei bianchi e le altre convinzioni razziste circa l'opinione diffusa di cosa costituisca un soggetto umano (Gilroy, 2000; Hill Collins, 1991).

Tale disidentificazione si verifica lungo gli assi del divenire donna (sessualizzazione) e del divenire altro (razzializzazione) e avviene perciò all'interno dei parametri dell'antropomorfismo. Il costruttivismo sociale è stato storicamente la metodologia preferita dei movimenti sociali della seconda metà del XX secolo. Esso propone il primato dei codici sociali sugli altri fattori e un rapporto scettico nei confronti della biologia o delle forze legate alla "natura". Il costruttivismo sociale riconosce l'importanza del non-umano o di fattori inumani nella costituzione della soggettività - le spiegazioni psicoanalitiche dell'inconscio vengono in mente come esempio pertinente - ma non mette mai in questione la centralità dei soggetti antropomorfi nei processi di soggettivazione tramite l'inserzione in sistemi sociale e simbolici.

Un cambiamento più radicale è necessario quindi per intraprendere una genuina rottura con la tacita assunzione dell'unicità umana e per riuscire ad elaborare forme di identificazione post-antropocentriche. Ho argomentato in più luoghi a favore di un approccio attivista della zoe: la vita non umana è una via da seguire. Gli approcci del divenire terra (geo-centrato) o del divenire impercettibile (zoe-centrato) rappresentano rotture più radicali con i modelli consolidati di pensiero (legati alla naturalizzazione) e introducono una decisa e imminente dimensione planetaria. Ciò comporta un esodo antropologico che è molto difficile dal punto di vista emotivo e metodologico, dal momento che può implicare un senso di perdita e di sofferenza. Inoltre la disidentificazione dalle abitudini vecchie di secoli del pensiero antropocentrico e umanista e le nuove relazioni con l'alterità non-umana sembrano testare la flessibilità delle discipline umaniste intese come ambito specifico di studio. Le scienze naturali, di certo, stanno portando a compimento questo allontanamento dall'antropocentrismo con relativa facilità. Può valere la pena prendere sul serio la critica che lo sviluppo delle scienze umane verso la complessità possa essere ostacolato dall'antropocentrismo che sottende la loro opera. A questo proposito, come per molti altri, la teoria femminista potrebbe fornire nuovi strumenti e concetti, che non

possono essere separati da un'etica della ricerca che esiga rispetto per la complessità della vita reale del mondo in cui viviamo.

La teoria femminista postumana associa una nuova visione della soggettività alla figura dello scienziato, che è ancora costretto nel modello umanista classico e retrodatato dell'Uomo di ragione (Lloyd, 1984) inteso come quintessenza del cittadino europeo. La teoria femminista è un antidoto contro tali attitudini andro-centriche e antropocentriche. Abbiamo bisogno di superare questo modello e di dirigerci verso un'intensa forma d'interdisciplinarietà, trasversalità, di andirivieni continui tra differenti discorsi, di alti livelli di ibridazione disciplinare e distanza dalla piatta ripetizione dei protocolli della ragione istituzionale. Le metodologie zoe/radicate possono essere fonte d'ispirazione per le scienze umane e per il loro divenire ramo sociale e culturale della teoria della complessità.

In terzo luogo, troviamo il livello politico di difficoltà in relazione al postantropocentrismo. Il capitalismo avanzato sta articolando la sua propria forma opportunistica di decentramento dell'antropocentrismo, a mio avviso "perversa" (in quanto "illusoria e alienante"), grazie alle sue estese reti tecno-scientifiche. La convergenza tra diverse, e in passato differenziate, branche della tecnologia, in particolare nanotecnologie, biotecnologie, tecnologie dell'informazione e scienze cognitive, mette sotto pressione i tradizionali modi di intendere l'umano. La struttura biogenetica del capitalismo contemporaneo necessita di investimenti sulla "Vita" intesa come sistema informazionale; la ricerca sulle cellule staminali, l'intervento biotecnologico su animali, semi, cellule e piante, ha aperto la strada al controllo scientifico ed economico e alla mercificazione di tutto il vivente. Questo contesto genera una forma paradossale e piuttosto opportunistica di postantropocentrismo a vantaggio delle forze di mercato che impunemente privatizzano la vita stessa (Rose, 2008).

Il punto di convergenza – e quindi anche la più contestata "zona di scambio" (Galison, 1997) tra il post-antropocentrismo economico e quello critico sta nel fatto che è diventato evidente che la vita, invece di essere definita come proprietà esclusiva e diritto inalienabile di una sola specie, quella umana, su tutte e altre, invece di essere santificata come un assunto predeterminato, si presenta come transpecie e non-umana. Una sorta di democratizzazione degli organismi è in corso: un egualitarismo bio/zoe/geo-centrato (Ansell Pearson, 1999) che apre a possibilità

PREMESSA

produttive in termini di relazioni, alleanze e specificazione reciproca (Protevi, 2013; Braidotti, 2014a).

Questo punto di vista necessita di essere accompagnato da una critica dell'economia politica del capitalismo avanzato. Il valore del capitale è oggi costituito dalla potenza informativa della materia vivente in sé. La capitalizzazione della materia vivente crea una nuova economia politica, che Melinda Cooper (2013) chiama «la Vita come plusvalore». Essa introduce tecniche politiche discorsivo-materiali di controllo della popolazione di un ordine molto diverso da quello della demografia, che occupa ampio spazio nell'opera di Foucault sulla governamentalità biopolitica. Oggi noi stiamo conducendo le «analisi dei rischi» non solo su interi sistemi sociali e nazionali, ma anche su interi settori della popolazione nella società del rischio mondializzato (Beck, 1999). Oggi il vero capitale coincide con le banche dati di informazioni.

Patricia Clough (2007) persegue una linea simile nella sua analisi sulla «svolta affettiva» di come le banche dati biogenetiche, neuronali e informatiche basate sugli individui riducano i corpi alla loro superficie informativa in termini di risorse energetiche, o di capacità vitali, appiattendolo inoltre altre differenze. Qui l'attenzione si concentra sull'accumulazione di informazioni in sé, sulle sue immanenti qualità vitali e sulle sue abilità di auto-organizzazione. Clough ci offre una lista impressionante di tecniche concrete impiegate dal capitalismo cognitivo (Moulier Boutang, 2012) per testare e monitorare le capacità dei corpi affettivi e bio-mediati: test del Dna, impronte digitali del cervello, imaging neuronale, rilevazione del calore corporeo e riconoscimento virtuale dell'iride o della mano. Queste tecnologie sono operative come dispositivi di sorveglianza sia nella società civile sia nella guerra contro il terrorismo, perseguendo la governamentalità necropolitica che è il contrassegno della nostra epoca (Mbembe, 2003; Braidotti, 2014a).

Per concludere questo paragrafo: l'economia globale può essere definita postantropocentrica poiché raggruppa tutte le specie sotto l'imperativo del mercato, minacciando con i suoi eccessi la sostenibilità dell'intero nostro pianeta. Questo è il motivo per cui la vulnerabilità si sta affermando come forza capace di creare legami in grado di modellare la nuova panumanità senza paura. I toni morali di questo cosmopolitismo negativo non colgono con efficacia la sua natura spuria e auto-interessata. Le teorie femministe, postcoloniali e della razza (Eisenstein, 1998; Vandana, 1999; Chakrabarty, 2009) hanno colto subito la necessità di denunciare la

natura ipocrita di tale precipitosa ricomposizione di un legame pan-umano basato sul timore condiviso dell'estinzione. Esse hanno riportato le relazioni di potere alla crisi del cambiamento climatico e ambientale (Nixon, 2011).

Partendo dalle filosofie dell'immanenza radicale, del materialismo vitalista e della politica femminista della collocazione, ho sostenuto inoltre che fosse inutile prendere il volo verso un'idea astratta di "umanità". Abbiamo al contrario bisogno di cartografie incarnate e incorporate, relazionali e affettive, delle nuove relazioni di potere che caratterizzano l'attuale ordine geo-politico. Classe, razza, genere e orientamento sessuale, età e abilità fisica funzionano come qualcosa di più dei semplici "peculiarità" della "normalità". Sono fattori chiave nel determinare la nozione e nel negoziare l'accesso a quella cosa che chiamiamo "umanità". Eppure, considerando la portata globale dei problemi che stiamo affrontando oggi, mi sembra il caso di ricordare che noi siamo in questo insieme.

Tale consapevolezza non deve però oscurare o appiattire le differenze di potere che sostengono il soggetto collettivo (noi) e il suo impegno (questo). Ci possono anche essere molteplici e potenzialmente contraddittori progetti in gioco nella ricomposizione dell'"umanità" in questo momento.

3. Zoe è il principio guida

Il postumano – con i suoi esordi postumanisti e postantropocentrici - complica in peggio le questioni della soggettività umana e della politica femminista?

La mia tesi è che tende piuttosto a migliorarla, offrendo una più ampia concezione relazionale del sé, inteso come concatenamento nomade e trasversale (Braidotti, 1995, 2003, 2008a) generato dall'effetto cumulativo di molteplici legami relazionali (Braidotti, 2014b). La capacità relazionale del soggetto postumano non è limitata alla nostra specie, bensì comprende molti elementi non-antropomorfi, partendo dall'aria che respiriamo. La materia vivente – inclusa la carne pensante dell'umano – è intelligente e capace di auto-organizzazione, e lo è precisamente perché non è disconnessa dal resto della vita organica. La filosofia nomade dell'immanenza radicale mette in primo piano corpo e materia, non separandoli dall'organismo pensante. Noi pensiamo con tutto il corpo, bisogna riconoscere l'incorporazione dell'intelletto e l'intellettualizzazione del corpo (Marks, 1998). Sotto questo profilo, il femminismo vitalista e materialista dovrebbe stringere alleanze con le diverse teorie neuronali della mente (Clarke, 1997, 2003), con

PREMESSA

i diffusi modelli cognitivi ispirati da Spinoza (Deleuze & Guattari, 2006; Damasio, 2003) e con le neuro-filosofie qualitative (Churchland, 2011; Malabou, 2011). È importante quindi non lavorare completamente all'interno del metodo costruttivista sociale, piuttosto cercare di sottolineare ontologie processuali che consentono di pensare il collegamento tra elementi non-umani e forze vitali, che ho indicato come zoe.

Questo approccio vitalista alla materia destituisce i confini binari tra quella parte di vita, sia organica sia discorsiva, tradizionalmente riservata all'*anthropos*, vale a dire il *bios*, e la parte più ampia della vita animale e non umana, anche nota come zoe. Zoe come forza dinamica della vita in sé, capace di autorganizzazione, consente la vitalità generativa (Braidotti, 2008a, 2011). Essa è la forza trasversale che taglia e ricuce specie, domini e categorie precedentemente separati. L'egalitarismo zoe-centrato per me è il nucleo della svolta postantropocentrica: è una risposta materialista, laica, fondata e concreta all'opportunistic mercificazione transspecie che è la logica del capitalismo avanzato. Essa esprime inoltre la reazione positiva delle scienze umane e sociali al cospetto dei grandi sviluppi delle scienze contemporanee.

L'impellente questione femminista è questa: come combinare il declino dell'antropocentrismo con i problemi della giustizia sociale? Come può il "post-antropocentrismo insorgente" (Papadopoulos, 2010) venire in soccorso della nostra specie?

Il senso di insorgenza nella cultura postumana contemporanea è tangibile.

Una volta sfidata la centralità dell'*anthropos*, un certo numero di confini tra l'uomo e gli altri da sé cominciano infatti a cadere, con un effetto a cascata che apre prospettive inaspettate. Così se il declino dell'umanesimo inaugura il postumano esortando gli umani sessualizzati e razzializzati a emanciparsi dalla relazione dialettica schiavo-padrone, la crisi dell'*anthropos* spiana la strada all'irruzione delle forze demoniache degli altri naturalizzati. Animali, insetti, piante e ambiente, addirittura pianeta e cosmo nel suo insieme, vengono ora chiamati in gioco. Questo pone un diverso carico di responsabilità sulla nostra specie, che è la causa principale del disastro ecologico. Il fatto che la nostra era geologica è conosciuta come antropocene² evidenzia allo stesso tempo la potenza tecnologicamente mediata acquisita dall'*anthropos* e le sue conseguenze potenzialmente letali per tutti gli altri.

La soggettività postumana femminista necessita di una nuova prassi politica.

² Il termine fu coniato dal premio Nobel per la chimica Paul Crutzen nel 2002. Il suo uso è ampiamente diffuso e condiviso.

Si tratta di un progetto empirico che mira a sperimentare ciò che gli attuali corpi, biotecnologicamente mediati, sono capaci di fare nelle loro rispettive collocazioni. Nel mio lavoro, il metodo femminista e la strategia della politica della collocazione rappresentano la forma preferita di immanenza radicale. Memore delle ingiustizie strutturali e degli imponenti differenziali di potere all'opera nel mondo globalizzato, impiego questo metodo per elaborare resoconti più accurati delle molteplici economie politiche di soggettivazione. Tali cartografie ci consentono di sviluppare analisi politiche delle soggettività contemporanee basate sul principio del non-profitto e quindi su un'altra etica. Esse attualizzano le possibilità virtuali di un sé esteso e relazionale, che funziona nel continuum natura-cultura ed è tecnologicamente mediato, ma non estraneo al potere e catturato in molteplici rapporti di inclusione ed esclusione.

Le categorie oppositive non giovano a molto, perché ancora adottano una nozione socio-costruttivista del potere come griglia esterna o antecedente di significazione che imprime in qualche modo i codici sociali sulle soggettività incarnate.

Le femministe postumane, vitaliste e materialiste, d'altro canto, intendono i corpi come formazioni materiali e simboliche che sono sempre già immerse in condizioni strategiche e rapporti di potere. Assodato che il potere, dopo Foucault, non è necessariamente inteso in termini negativi, i suoi effetti sono di svariati tipi, sia negativi (potestas) sia positivi (potentia).

Il potere genera le forme di resistenza attiva alle condizioni stesse che produce. Questa intuizione amplia lo spazio riservato alla struttura non unitaria del soggetto nella nuova analisi politica della complessità dei rapporti di potere, dei vincoli, dei codici e dei processi socio-simbolici che informano il soggetto come entità relazionale.

L'accento sui processi relazionali di trasformazione mette inoltre in risalto gli effetti di potere contraddittori che costituiscono le soggettività incarnate. Questa è la sferzata neo-materialista della politica femminista postumana cioè dopo l'anti-umanesimo.

Il vantaggio politico di questo approccio monista e vitalista consiste in una più adeguata comprensione del funzionamento fluido e complesso del potere ai tempi del capitalismo avanzato, dunque nell'elaborazione di forme più adeguate di resistenza. Queste esplorazioni della "corporalità" o materialismo radicato e incarnato si traducono in una serie di problematizzazioni di ciò che si intende per "materia" nel pensiero femminista materialista.

L'enfasi radicale posta sull'ontologia monista spinozista si traduce nel superamento della classica dicotomia "materialismo/idealismo", per muoversi verso la declinazione

PREMESSA

dinamica, non-essenzialista e relazionale del materialismo vitalista. Il “realismo della materia” rappresenta la forma contemporanea di neo-materialismo radicale che emerge dalla corporalità e che diventerà anche nota come politica vitalista (Fraser, Kember, & Lury, 2006), femminismo trans-corporale (Alaimo, 2011) o femminismo postumano (Haraway, 2000; Balsamo, 1996; Hayles, 1999; Halberstam & Livingston, 1995). La caratteristica più evidente dell’attuale ridefinizione scientifica della materia è lo slittamento della differenza dagli schemi binari ai processi rizomatici; dalle opposizioni sesso/genere o natura/cultura ai processi di sessualizzazione/razzializzazione e naturalizzazione che fanno della vita in sé, o della vitalità della materia, il loro obiettivo principale. Questo sistema provoca deliberatamente l’indebolimento delle differenze dicotomiche, il che di per sé non risolve automaticamente né migliora il potere delle differenze, anzi a volte lo intensifica in modi diversi, cosa che richiede un’intensificazione della pratica politica, non la sua abolizione.

Il femminismo neo-materialista si fonda sull’idea che la materia, compresa quella parte determinata della materia che è l’incarnazione umana, è intelligente e capace di autorganizzazione. Le femministe potrebbero riconsiderare questo modesto punto di partenza, riconoscendo che la vita non è solo nostra - essa è guidata da zoe e geocentrata. Eppure per noi, membri di questa specie, essa sarà sempre antropomorfa, vale a dire radicata e incorporata, incarnata, affettiva e relazionale. È solo accettando e vivendo con flessibilità la nostra struttura antropomorfa e i limiti e le possibilità che essa comporta, che possiamo diventare creativamente zoe-centrati, aprendo alle possibili attualizzazioni delle potenze virtuali.

L’immanenza radicale dell’antropomorfismo cosciente di sé, la politica propria a questa particolare collocazione, costituisce l’avvio della critica dell’illusione antropocentrica. Possiamo ancora superare l’antropocentrismo divenendo corpi antropomorfi senza organi.

4. La sessualità è una forza oltre il genere

Come ho affermato in precedenza, il capitalismo avanzato in quanto sistema biogenetico cognitivo di mercificazione di tutto il vivente riduce gli organismi alla loro superficie informazionale in termini di materialità e capacità vitali. Di conseguenza, ciò comporta che i segnali di organizzazione e distribuzione delle differenze sono ricollocati nei micro-elementi della materialità vitale, quali le cellule degli organismi viventi e il codice genetico di intere specie. Siamo ben lungi dal sistema grossolano

che evidenziava la differenza sulla base di caratteristiche anatomiche, verificabili a occhio nudo, tra i sessi, le razze e le specie. Siamo passati dal biopotere, che Foucault esemplificava tramite l'anatomia comparata, a una società fondata sul controllo del potere molecolare della zoe. Allo stesso modo siamo passati dalla società disciplinare a quella del controllo, dall'economia politica del Panopticon all'informatica del dominio (Haraway 1990, 1992, 2003). Le questioni della differenza e della dissimetria del potere, tuttavia, rimangono centrali come sempre.

Il mondo tecnologicamente mediato non si basa sull'opposizione organico/inorganico, maschio/femmina, e soprattutto non è di colore bianco. Il capitalismo avanzato è un sistema post-genere capace di accogliere un alto livello di androginia e un indebolimento notevole della divisione categorica tra i sessi. Esso è inoltre un sistema post-razziale che non classifica più i popoli e le loro culture in base alla pigmentazione della pelle (Gilroy, 2000), nondimeno rimane profondamente razzista. Una solida teoria della soggettività postumana può giovare alla riappropriazione di questi processi, sia teoricamente sia politicamente, non solo in qualità di strumenti analitici, ma anche come terreni alternativi per la formazione del sé.

Quali sono le conseguenze del fatto che l'apparato tecnologico non è più sessualizzato, razzializzato e naturalizzato ma piuttosto neutralizzato come cifra della commistione, dell'ibridismo e dell'interconnessione, nel momento in cui la transessualità diviene topos postumano per eccellenza? Se risulta che la macchina è capace di autogestione ed è al contempo transessuale, il vecchio, organico corpo umano necessita di essere collocato altrove. Sempre memore del monito di Lyotard (1989) circa l'economia politica del capitalismo avanzato come indifferenziazione organizzata, ritengo che non dovremmo fidarci dello svuotamento di concetti e posizioni né degli stati di indeterminatezza che esso genera. Sebbene allettante, sarebbe fuorviante dare per scontato che i soggetti postumani incarnati siano già oltre le differenze sessuali e razziali: le differenze sessualizzate razzializzate e naturalizzate sono oggi ancora più accentuate, anche se si sono significativamente ricollocate (Bukatman, 1993).

Le teoriche queer, sempre entusiaste della possibilità di oltrepassare il sistema sessuale edipico e binario, hanno equiparato il postumano al post-genere e, compiendo un notevole salto, ci esortano a prendere questa via d'uscita (Balsamo, 1996; Halberstam & Livingston, 1995; Halberstam, 2012; Kember, 2011). Sebbene il

PREMESSA

postumano non sia automaticamente iper-queer, il tentativo di queerizzare il non-umano è attualmente un processo in pieno svolgimento (Giffney & Hird, 2008; Livingston & Puar, 2011; Colebrook, 2014b).

In termini di politica femminista, ciò significa che ci occorre ripensare la sessualità senza i generi, cominciando proprio con la ripresa vitalista dell'intuizione freudiana sulla struttura polimorfa perversa (nel senso di ludica e priva di fini riproduttivi), della sessualità umana. Sarebbe inoltre opportuno rivalutare la potenza generativa del corpo delle donne, cioè la nostra potenza riproduttiva e i giochi di potere che vi si innestano, tematica che è stata tendenzialmente trascurata negli ultimi decenni. In questa prospettiva, il genere si rivela essere solo un meccanismo storico e quindi contingente di cattura delle molteplici potenzialità del corpo, incluse le sue capacità generative e riproduttive. Trasformare il genere in matrice unica e transtorica del potere, come suggerisce la teoria queer della tradizione linguista socio-costruttivista (Butler, 2013), costituisce semplicemente un errore concettuale. La sessualità, come tutte le intensità corporee, è un'attualizzazione delle potenza virtuale della carne intelligente che ci compone, e in quanto forza generatrice può essere – e viene regolarmente - catturata dal sistema binario sesso-genere. Eppure questo meccanismo di cattura – che oltre tutto è uno dei molteplici meccanismi di codificazione dei soggetti in azione nel nostro sistema socio-simbolico - non cambia il fatto che la sessualità è caratterizzata da tratti trasversali, strutturali e vitali. In quanto forza vitale, la sessualità è foriera della struttura ontologica non-essenzialista dell'affettività umana e del desiderio. L'analisi socio-costruttivista si limita a descrivere il processo sociologico di formazione di un'identità limitata: analizza correttamente il risultato di questo processo, non i suoi meccanismi strutturali. Il contro-argomento della mia posizione vitale e materialista è che la sessualità si colloca sia dopo sia prima, sia intorno all'identità, come forza costituente sempre già presente e quindi precedente e susseguente il genere, anche se si interseca con esso nella costruzione dei soggetti funzionali al regime sociale di governamentalità biopolitica.

Inoltre, la sessualità come forza umana e non-umana appartiene al caos vitale, che non è semplicemente caotico ma è lo spazio illimitato di possibilità virtuali per le relazioni positive inclini al piacere (Guattari, 1995). Questa forza intensiva oltrepassa, scansa, precede e supera l'apparato sociale normativo di genere. La forza vitale per eccellenza, la sessualità, è catturata, iscritta, formattata nella dicotomia sesso/genere - inteso come sistema socio-simbolico di attribuzione di qualità e diritti - al fine di

disciplinare e punire il corpo sociale. Il genere è una forma di governance, che, per le femministe deleuziane, deve essere interrotta attraverso l'elaborazione creativa e collettiva di contra-codici che deteritorializzano questa formazione molare e la fanno esplodere attraverso processi di divenire minoritario / divenire-donna / divenire-animale/terra ecc.

Tali divenire sono contro-attualizzazioni trasformative dei molteplici corpi virtuali, sempre già sessuati ma non catturati dal sistema di genere, che esprimono e riescono a sostenere ciò che un corpo - in quanto materia pensante - sarà stato capace di fare e di divenire. In questo senso ho parlato di un divenire donna femminista (Braidotti 1994, 1995, 2014b), e poi del "femminile virtuale" (Braidotti, 2003, 2008) come concetto chiave della differenza sessuale, definita nel senso dell'eterno ritorno della differenziazione come forza motrice del divenire. Su questo punto - che concettualmente emerge in una zona di frontiera all'incrocio tra Deleuze e le/i neo-spinoziste/i, la prima Irigaray, il meglio di Derrida, tutta la tradizione di fantascienza femminista e il corpus ibrido di Haraway - convergono tutte le femministe materialiste: Grosz usa l'espressione "un migliaio di minuscoli sessi" (2002); Colebrook preferisce: "vitalismo queer passivo" (2014a, 2004b); Patricia MacCormack (2008, 2012) riporta in modo simile l'attenzione sulla necessità di ritornare alla sessualità come polimorfa e complessa, forza viscerale, e di liberarla sia dal problema dell'identità sia da tutte le opposizioni dualiste. La ripresa innovativa operata da Luciana Parisi della schizo-analisi di Guattari e del concetto di "embiosimbiosi" di Lynn Margulis (Margulis & Sagan, 1995) determina la schizogenesi della differenza sessuale come variabile organica dell'autopoiesi (Parisi, 2004). Le femministe postumane praticano la sovversione non nel senso dello sviluppo delle contro-identità, bensì nel senso della dislocazione delle identità attraverso la perversione dei modelli standardizzati di interazione sessuale, razziale e naturale. La politica femminista postumana è una sperimentazione di intensità oltre i sistemi binari, che funziona per "e...e", non per "aut-aut".

Ho affermato che il femminismo vitalista, materialista o postumano, poggiando su un'ontologia politica monista e dinamica, sposta l'attenzione lontano dalla distinzione sesso/genere, mettendo in rilievo la sessualità come processo. Questo significa, per estensione, che la sessualità è una forza, un elemento costituente, capace di deteritorializzare l'identità di genere e le sue istituzioni (Braidotti, 1995, 2011, 2014b). Unito all'idea del corpo come di un complesso assemblaggio di possibilità

PREMESSA

virtuali, questo approccio postula la priorità ontologica della differenza e la sua forza auto-trasformatrice, superando gli approcci socio-costruttivisti. Le femministe materialiste vitaliste e postumane sottolineano che il concetto fondamentale è che la sessualità è una parte integrante della struttura incarnata del soggetto: siamo sempre già sessuati/e. La sessualità è concettualizzata come una forza di vita generante che non può essere adeguatamente contenuta nella visione dicotomica del genere definito come costruzione sociale delle differenze tra i sessi. I limiti del socio-costruttivismo diventano evidenti quando si confronta con lo sconvolgimento ontologico introdotto dalla visione monista della sessualità intesa come forza vitale in sé.

La prima Irigaray – fino al libro sull’etica delle differenza sessuale (1990b) - è alla prese con un progetto simile, ma lei insiste, per ragioni di opportunità politica, sul mantenimento di uno stretto legame strutturale tra la forza del femminile virtuale e l’identità attualizzata e socialmente codificata delle donne in quanto individui femminili capaci di trasformarsi in soggetti politici femministi. Questo offre una serie di vantaggi a breve termine, in particolare una forte ontologia politica, ma sul lungo periodo si scontra con i limiti della specifica forma di individuazione femminile che sottende il progetto. Il divenire-donna di stampo nomadico comporta invece l’abbandono o l’allontanamento dalle identità socialmente costituite in quanto donne (intese come formazioni molari), riportando collettivamente la soggettività politica alla molteplicità virtuale delle forze caosmotiche del divenire. Questa strategia riposa sul materialismo corporeo di stampo monista che comporta la consapevolezza dell’intelligenza auto-organizzatrice del corpo come materia che collega ciascuna di noi a una rete di relazioni con altri - umani e non umani- dentro la cassa di risonanza complessa di zoe. Non si possono seguire entrambe le strade allo stesso tempo (Braidotti, 2003).

In altre parole, abbiamo bisogno di sperimentare con le intensità come forme creatrici di resistenza politica al fine di comprendere di che cosa siano capaci i nostri corpi postumani. Dal momento che il sistema cattura la complessità della sessualità umana in una macchina binaria che privilegia la formazione di famiglie eterosessuali e sottrae letteralmente ogni altra possibilità ai nostri corpi, non sappiamo più cosa sono in grado di fare i corpi sessuati. Abbiamo dunque bisogno di riscoprire la nozione di complessità sessuale – polimorfa e perversa - che delimita la sessualità nelle sue forme umane e postumane. Un approccio postantropocentrico femminista mostra con chiarezza che la materia corporea umana, come delle altre specie, è

sempre già sessuata e quindi differenziata sessualmente lungo gli assi della molteplicità e dell'eterogeneità.

Questi esperimenti sovversivi e creativi che mirano a mettere alla prova cosa i nostri corpi sessuati possono fare, tuttavia, non equivalgono a dire che nella sfera sociale le differenze non contano più o che le relazioni tradizionali di potere sono migliorate. Al contrario su scala mondiale forme estreme di differenza sessuale polarizzata sono più diffuse che mai. Esse vengono proiettate in relazioni geopolitiche tra l'Occidente e il resto, soprattutto il mondo islamico, in modo da creare immagini belligeranti di sistemi di genere opposti che corroborano ed intensificano lo scontro di civiltà e, in maniera spietatamente opportunistica, lo invocano nel presunto nome dei diritti delle donne e delle persone LGBT. Questi complessi risvolti rendono ancora più urgente la riproposizione del concetto di differenza come eterno differire, determinante ma non essenzialista. Ho sottolineato la differenza in quanto principio di Non-uno, ovvero come una differenza da sé che è costitutiva del soggetto postumano, e la necessità di elaborare forme di responsabilità etica per accompagnarlo (Braidotti, 2013). Nella mia prospettiva l'etica postumana ci spinge ad adottare il principio del Non-uno come struttura profonda della nostra soggettività, tramite il riconoscimento dei legami che ci uniscono ai molteplici altri in una trama vitale di interrelazioni complesse. Questo principio etico infrange la fantasia dell'unità, della totalità e dell'univocità, così come le narrative psicanalitiche dominanti della perdita primordiale, della mancanza incolmabile e della separazione irreparabile. Quello che vorrei evidenziare, invece, con un accento maggiormente affermativo, è la priorità della relazione, la consapevolezza che il soggetto Non-uno non è all'origine di se stesso, ma l'effetto del perenne flusso di incontri, interazioni, affettività e desideri.

La differenza intesa come principio del non-Uno è costitutiva del soggetto non unitario, ancora il soggetto a un legame etico con l'alterità, con gli altri molteplici ed esterni che vanno a formare quell'entità che, per pigrizia ed abitudine, siamo soliti chiamare sé. La teoria politica vitalista, nomade e postuma, sottolinea gli aspetti produttivi della condizione del Non-uno, ovvero la nozione generativa di complessità. All'inizio vi è sempre già una relazione con un'entità affettiva e interattiva dotata di carne intelligente e mente incarnata: la relazionalità ontologica. Una politica materialista delle differenze postumane si serve di divenire potenziali che esigono la loro attualizzazione. Essi sono concretizzati da prassi collettive basate sulle comunità, e divengono fondamentali per reggere il processo vitalista della ricomposizione non

PREMESSA

unitaria ma responsabile di un popolo mancante. Questo è il “noi” che è evocato e attualizzato dalla creazione postantropocentrica di una nuova panumanità. Esso esprime la dimensione affettiva ed etica del divenire postumano come evento di autogestione collettiva; concretizza una comunità che non è tenuta insieme dal nesso negativo della vulnerabilità, dalla colpa di una comune violenza ancestrale, dalla malinconia per il debito ontologico insolubile, quanto piuttosto dal riconoscimento empatico della propria interdipendenza con i molteplici altri, molti dei quali, nell’era dell’antropocene, semplicemente non sono antropomorfi.

Conclusioni

1. Le femministe postumane e gli altri teorici critici hanno bisogno di resistere alla frettolosa ricomposizione dei legami cosmopoliti, specialmente quando tale ricomposizione nasce dalla paura. Potrebbe rivelarsi più utile impegnarsi in direzione di molteplici attualizzazioni di nuove alleanze trasversali, comunità e piani di assemblaggio dell’umano: ci sono molti modi per divenire mondo insieme.

2. Il postumano non è post-politico. La condizione postumana non segna la fine della soggettività politica, bensì una sua ricollocazione in direzione dell’ontologia relazionale. Ciò è tanto più importante in quanto l’economia politica del capitalismo bio-genetico è post-antropocentrica nelle sue stesse strutture, ma non necessariamente o automaticamente più umana, o più incline alla giustizia.

3. Il postumano non è post-potere. Le critiche postumane femministe devono concentrarsi quindi sui continui o rinnovati differenziali di potere, sulle strutture di dominio e di esclusione al tempo del capitalismo avanzato. Classe, razza, sesso ed età si trovano al centro della scena dell’economia globale e della sua governamentalità necro-politica. Il postumano non è post-bellico, anzi i tempi postumani vedono la guerra diventare una vasta operazione logistica integrata all’apparato tecno-scientifico. Le questioni ambientali sono iscritte all’intersezione delle principali preoccupazioni geopolitiche e coinvolgono agenti e forze sia umane sia non-umane. Le questioni relative alla Terra non sono disconnesse dai rapporti sociali, di classe, razza, età, disabilità, orientamento sessuale e non dovrebbero essere nuovamente naturalizzate.

4. Il postumano è per la sessualità oltre il genere. Le femministe postumane adottano un concetto di corpo dinamico e sessuato, inteso come fascio di relazioni, e partono da

qui per indagare il potenziale trasformativo di un concetto innovativo di politica. Affermano il primato della sessualità come forza ontologica, in opposizione alla linea maggioritaria o dominante di territorializzazione - il sistema di genere - che privilegia il sesso eterosessuale, familiare e riproduttivo. La sessualità oltre il genere costituisce il versante epistemologico e politico del neo-materialismo vitalista contemporaneo. Ciò rafforza la genealogia femminista, che comprende le de-territorializzazioni creative, le transazioni ibride e intensive e gli incontri produttivi con la molteplice alterità umana e non-umana. La contro-attualizzazione delle sessualità virtuali - dei corpi senza organi che non siamo stati ancora in grado di sostenere - è una prassi politica postumana e femminista.

Riferimenti Bibliografici

- Alaimo, Stacey (2010). *Bodily Natures: Science, Environment and the Material Self*.
Bloomington: Indiana University Press.
- Ansell Pearson, Keith (1999). *Geminal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*.
London and New York: Routledge.
- Balibar, Etienne (2004). *We, the People of Europe? Reflections on Transnational
Citizenship*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Balsamo, Anne (1996). *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg
Women*. Durham: Duke University Press.
- Bauman, Zygmunt (2004). *Europe: An Unfinished Adventure*. Cambridge: Polity.
- Beck, Ulrich (1999). *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich (2007). *The Cosmopolitan condition. Why methodological nationalism
fails*. *Theory, Culture & Society*, Vol. 24, No. 7/8, pp. 286-290.
- Bostrom, Nick (2005). *A History of Transhuman Thought*. *Journal of Evolution and
Technology*, vol.14, no.1, pp.1-25.
- Brah, Avtar (1996). *Cartographies of Diaspora - Contesting Identities*. New York and
London: Routledge.
- Braidotti, Rosi (1994). *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*. Trad. it. E.
Roncalli. Milano: La tartaruga.
- Braidotti, Rosi (1995). *Soggetto nomade: Femminismo e crisi della modernità*, trad. it. T.
D'agostini. Roma: Donzelli.
- Braidotti, Rosi (2003). *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*.
Trad. it. M. Nadotti. Milano: Feltrinelli.
- Braidotti, Rosi (2008a). *Trasposizioni sull'etica nomade*. A cura di Anna M. Crispino.
Roma: Luca Sossella Editore.
- Braidotti, Rosi (2008b). *In spite of the times: the Postsecular turn in feminism*. *Theory,
Culture & Society*, vol. 25, no. 6, pp. 1-24.
- Braidotti, Rosi (2011). *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*. New York:
Columbia University Press.
- Braidotti, Rosi (2014a). *Il Postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la
morte*. Trad. it. Angela Balzano. Roma: DeriveApprodi.
- Braidotti, Rosi, (2014b). *Nuovi soggetti nomadi*. Bologna: Edizioni Ebook women.it.

- Bukatman, Scott (1993). *Terminal Identity. The Virtual Subject in Post-Modern Science Fiction*. Durham: Duke University Press.
- Butler, Judith (2013). *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*. Trad.it. S. Adamo. Bari: Laterza.
- Césaire, Aimé (2010). *Discorso sul colonialismo*. Trad.it. M. Mellino. Verona: OmbreCorte.
- Chakrabarty, Dipesh (2009). *The Climate of History: Four Theses*. *Critical Enquiry* 35, pp. 197-222.
- Churchland, Patricia (2011). *Braintrust: What Neuroscience Tells Us About Morality*. Princeton: Princeton University Press.
- Clough, Patricia Ticineto & Halley, Jean (2007). *The Affective Turn: Theor*
- Cixous, Helene and Clement, Catherine (1986). *The Newly Born Woman*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Clark, Andy (1997). *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, MA.: MIT Press.
- Clark, Andy (2003). *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.
- Colebrook, Claire (2014a). *Death of the Posthuman*. Open Humanities Press/University of Michigan Press.
- Colebrook, Claire (2014b). *Sex After Life*. Open Humanities Press/University of Michigan Press.
- Cooper, Melinda (2013). *La vita come plusvalore. Bioteologie e capitale al tempo del neoliberismo*. A cura di Angela Balzano. Verona: OmbreCorte.
- Cornell, Drucilla (2002). *The Ubuntu Project with Stellenbosch University*, www.fehe.org/index.php?id=281. Consulted on January 2, 2007.
- Damasio, Antonio (2003). *Looking for Spinoza*. Orlando: Harcourt, Inc.
- Deleuze, Gilles, & Guattari, Felix (1975). *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*. Trad.it. A. Fontana. Torino: Einaudi.
- Deleuze, Gilles, & Guattari, Felix (2006). *Millepiani*. A cura di M. Guareschi. Roma: Castelvecchi.
- Derrida, Jacques (2002). *La scrittura e la differenza*. Trad. it. di A. Coriolato. Torino: Einaudi.
- Eisenstein, Zillah K. (1998). *Global Obscenities. Patriarchy, Capitalism and the Lure of Cyberfantasy*. New York: New York University Press.

- Esposito, Roberto (2004). *Bíos: Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi.
- Fanon, Franz (1996). *Pelle nera maschere bianche*. Trad. it. M. Sears, Milano: Marco Tropea Editore.
- Firestone, Shulamith (1970). *The Dialectic of Sex*. New York: Bentam Books.
- Foucault, Michel (1967). *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*. Trad. it. Panaitescu. Milano: Rizzoli.
- Fraser Mariam, Kember, Saraha, & Lury, Celia (2006). *Inventive Life. Approaches to the New Vitalism*. London: Sage.
- Giffney, Noreen, & Hird, Myra (2008). *Queering the Non/Human*. London: Ashgate
- Gilroy, Paul (2000). *Against Race. Imaging Political Culture Beyond the Colour Line*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Galison, Peter (1997). *Image & logic: A Material Culture of Microphysics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Glissant, Edouard (1997). *Poetics of Relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Grosz, Elisabeth A. (2002). *Architecture from Outside. Essays on Virtual and Real Space*. Cambridge (MA)-London: The MIT Press.
- Guattari, Felix (1995). *Caosmosi*. Trad. it. di M. Guareschi. Milano: Costa e Nolan.
- Habermas, Jurgen (2002). *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*. A cura di L. Ceppa. Milano: Feltrinelli.
- Halberstam, Judith, & Livingston, Ira (1995). *Posthuman Bodies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Halberstam, Judith (2012). *Gaga Femisism: Sex, Gender and the End of Normal*. Boston: Beacon Press.
- Haraway, Donna J. (1990). *Simians, Cyborgs and Women*. London: Free Association Press.
- Haraway, Donna J. (1992). *The promises of monsters. A regenerative politics for inappropriate/d others*. In Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler (a cura di), *Cultural Studies*. London and New York: Routledge.
- Haraway, Donna J. (1995). *Manifesto Cyborg, Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. A cura di L. Borghi. Milano: Feltrinelli.
- Haraway, Donna J. (2000). *Testimone_modesta@FemaleMan_incontra_OncoTopo. Femminismo e tecnoscienza*. Trad. it. Liana Borghi. Milano: Feltrinelli.

- Haraway, Donna J. (2003). *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Hardt, Micheal, & Negri, Antonio (2002). *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano: Rizzoli.
- Hartsock, Nancy (1987). *The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism*. In Sandra Harding (a cura di), *Feminism and Methodology*. London: Open University Press.
- Hayles, Katherine (1999). *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hill Collins, Patricia (1991). *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York and London: Routledge.
- Hird, Myra, & Roberts, Celia (a cura di) (2011). *Feminism theorises the nonhuman*. *Feminist Theory*, 12:2.
- hooks, bell (1981). *Ain't I a Woman*. Boston, Mass.: South End Press.
- Irigaray, Luce (1990a). *Questo sesso che non è un sesso*, Trad. it. L. Muraro. Milano: Feltrinelli.
- Irigaray, Luce (1990b). *Etica delle differenza sessuale*, Trad. it. L. Muraro, A. Leoni. Milano: Feltrinelli.
- Irigaray, Luce (1992). *Io tu noi. Per una cultura della differenza*. A cura di M.A. Schepisi. Torino: Bollati Boringhieri.
- Irigaray, Luce (2010). *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Trad. it. L. Muraro. Milano: Feltrinelli.
- Kelly, Joan (1979). *The double-edged vision of feminist theory*. *Feminist Studies*, Vol. 5, No.1, pp. 216-227.
- Kember, Sarah (2011). *No humans allowed? The alien in/as feminist theory*. *Feminist Theory*, Vol. 12, No1, pp. 183-199.
- Kristeva, Julia (1991). *Strangers to Ourselves*. New York: Colombia University Press.
- Livingston, Julie, & Puar, Jasbir K. (2011). *"Interspecies"*. *Social Text*, 29/1, pp.3-13.
- Lloyd, Genevieve (1984). *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*. London: Methuen.
- Lloyd, Genevieve (1994). *Part of Nature: Self-knowledge in Spinoza's Ethic*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Liotard, Jean Francois (1989). *The Inhuman: Reflections on Time*. Oxford: Blackwell's.

- MacCormack, Patricia (2008). *Cinesexualities*. London: Ashgate.
- MacCormack, Patricia (2012). *Posthuman Ethics*. London: Ashgate
- MacPherson, Crawford B. (1962). *The Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Malabou, Catherine (2011). *Changing Difference*. Cambridge: Polity Press.
- Margulis, Lynn & Sagan, Dorion (1995). *What is Life?* Berkeley: University of California Press.
- Marks, John (1998). Gilles Deleuze. *Vitalism and Multiplicity*. London: Pluto Press.
- Mbembe, Achille (2003). *Necropolitics*. *Public Culture*, Vol. 15, No. 1, pp. 11-40.
- Mies, Maria, & Vandana, Shiva (1993). *Ecofeminism*. London: Zed Books.
- Morin, Edgar (1987). *Penser l'Europe*. Paris: Gallimard.
- Moulier Boutang, Yann (2012). *Cognitive Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Nixon, Robert (2011). *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Papadopoulos, Dimitris (2010). 'Insurgent posthumanism', in: *Ephemera. Theory & Politics in Organization*. Vol.10, n.2: 134-151.
- Parisi, Luciana (2004). *Abstract Sex. Philosophy, Bio-Technology, and the Mutation of Desire*. London: Continuum Press.
- Passerini, Luisa (a cura di) (1998). *Identità Culturale Europea. Idee, Sentimenti, Relazioni*. Florence: La Nuova Italia Editrice.
- Protevi, John (2013). *Life War Earth*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rabinow, Paul (2008). *Pensare cose umane*. Trad. it. E. Zavarella. Roma: Meltemi.
- Rose, Nikolas (2008). *La politica della vita. Biomedicina, potere e soggettività nel XXI secolo*, Trad. it. M. Marchetti, G. Pipitone. Torino: Einaudi.
- Said, Edward (2007) *Umanesimo e critica democratica*, Trad. it. M. Fiorini. Milano: Il Saggiatore.
- Vandana, Shiva (1999). *Biopirateria: Il saccheggio della natura e dei saperi indigeni*. Trad. it. G. Ricoveri. Napoli: CUEN.
- Ware, Vron. 1992. *Beyond the Pale. White Women, Racism and History*. London: Verso.

Rosi Braidotti, B.A. Hons. Australian National University, 1978; Dottore di Ricerca Cum Laude, Université de Paris, Panthéon-Sorbonne, 1981; Membro dell'Institute for Advanced Study di Princeton, 1994; Lauree honoris causa dell'Università di Helsinki, 2007 e dell'Università di Linköping, 2013. Cavaliere dell'Ordine del Leone dei Paesi Bassi, 2005; Membro onorario dell'Accademia australiana delle scienze umane (FAHA), 2009; Membro dell'Accademia Europaea (MAE), 2014. Distinguished University Professor e Direttore fondatore del Centro per gli studi umanistici presso l'Università di Utrecht. Tra i suoi libri: *Patterns of Dissonance*, Polity Press, 1991; *Nomadic Subjects*, Columbia University Press, 1994 and 2011a (second ed.); *Metamorphoses*, Polity Press, 2002; *Transpositions*, Polity Press, 2006; *La philosophie, là où on ne l'attend pas*, Larousse, 2009; *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*, Columbia University Press, 2011b e *The Posthuman*, Polity Press, 2013. Nel 2009 è stata eletta membro del consiglio di CHCI (Consorzio Humanities Centri e Istituti). Sito personale: www.rosibraidotti.com

Francesca Ferrando, Simonetta Marino

Introduzione

L'idea di dedicare un numero della rivista al Postumanesimo e agli effetti prodotti da questa prospettiva sulla nozione di genere nasce da una serie di felici circostanze che proveremo a elencare, non per mere ragioni cronologiche, ma perché costituiscono l'orizzonte di senso e il piano discorsivo su cui si è costruita l'articolazione di questo numero. Innanzitutto il contributo di pensiero gioioso, critico e innovativo che Francesca Ferrando, curatrice con me di questo numero, ha portato al dottorato di Studi di genere, in una serie di incontri svoltisi all'Università "Federico II" negli anni scorsi, durante i quali si è manifestato soprattutto tra i/le dottorandi/e un grande interesse per tematiche vissute nella quotidianità, come l'uso delle tecnologie, ma non ancora esposte alla riflessione critica e agli effetti performativi sui fondamenti epistemologici dei saperi praticati. Ne è testimonianza l'intervento di Giorgia Margherita e di Anna Gargiulo, dal titolo *Incidere i limiti: Dalla Body Art all'autolesionismo, considerazioni psicodinamiche sul corpo all'epoca del postumano*, dove le autrici interrogano la corporeità da una prospettiva psicoanalitica sia sul versante della psicologia clinica, attraverso le condotte autolesive, sia attraverso le forme estreme di *Body art*, che in entrambi i casi costituiscono esperienze limite postumane che sfidano i confini corporei.

A questi incontri è seguita l'uscita in edizione italiana del libro di Rosi Braidotti *Il postumano* e la sua partecipazione a Napoli all'evento di presentazione che ha suscitato un interessante dibattito sul rapporto tra femminismo e postumanesimo e sulla necessità di pensare una nuova politica capace di misurarsi con la complessità del presente. In quella circostanza sono emersi temi come i cibi geneticamente modificati, le protesi di nuova generazione, le tecnologie riproduttive, in breve la condizione postumana che cancella le frontiere tra ciò che è umano e ciò che non lo è, mostrando come la prospettiva zoecentrica, situata e relazionale, superi la visione umanista e antropocentrica. Tematiche che ritornano con forza nell'intervento qui presentato "Quattro tesi sul femminismo postumano", dove, a partire dalla critica

femminista poststrutturalista all'ideale eurocentrico e normativo dell'Uomo razionale, la filosofa pone l'accento sulla decostruzione della posizione del soggetto, sia nel paradigma femminista che in quello postcoloniale, richiamando la necessità per la teoria postumana di ripensare l'Europa secondo un divenire nomadico e molecolare per resistere a tentazioni razziste e xenofobe. Abbandonare il pensiero antropocentrico sviluppa la capacità relazionale del soggetto postumano, non più limitata alla propria specie, ma aperta alla materia vivente, secondo un approccio vitalista che destituisce i confini binari tra quella parte di vita, organica e discorsiva, tradizionalmente riservata all'*anthropos*, vale a dire il *bios*, e la parte più ampia della vita animale e non umana, nota come *zoe*. Un progetto che necessita di una nuova prassi politica in un mondo tecnologicamente mediato, dove l'ibridismo e l'interconnessione tendono a neutralizzare differenze sessuali e razziali e dove invece la sessualità, oltre il genere, intesa come processo e parte integrante della struttura della soggettività incarnata, si configura come una forza di resistenza e di trasformazione.

In un'ottica femminista e neomaterialista si situa anche l'intervento di Angela Balzano che, nel suo contributo dal titolo *Biocapitale e potenza generativa postumana. Per una critica delle biotecnologie riproduttive transpecie*, sottolinea come l'effetto delle biotecnologie non si possa disgiungere dall'economia politica neoliberista che si è sviluppata espropriando la vita della sua stessa capacità riproduttiva e trasformando i poteri riproduttivi di tutte le specie in plusvalore. L'accumulazione capitalista si alimenta attraverso la cattura della potenza generatrice, che l'autrice definisce *zoe*, in linea di continuità con la riflessione di Rosi Braidotti. L'accento è posto in particolare sulla medicina riproduttiva che, se ha determinato un rinnovato interesse sulla maternità, ha nello stesso tempo trasformato i corpi di donna in fonte di reddito per il biocapitale. Da qui l'urgenza di utilizzare l'approccio postumano per restituire alle soggettività negate dalla logica del profitto, il valore materiale delle loro esistenze e i loro diritti. Un approccio decostruttivo che nel suo intervento, *Il Postumanesimo femminista di Marie de Gournay*, Sandra Rossetti fa risalire allo scetticismo di Montaigne e soprattutto al lavoro della sua giovane allieva Marie, che ne ha disvelato l'importanza teorica e politica, come la prima forma di riflessione attraverso la quale la tradizione metafisico-patriarcale abbia operato una rivisitazione dei propri fondamenti epistemologici, mostrandone la complicità con il potere e inaugurando una visione antidogmatica e pluralista del discorso scientifico

INTRODUZIONE

che anticipa, nella convergenza tra “discorso degli oppressi” e riflessione di genere, il lavoro del postumanesimo contemporaneo.

Voci che si intrecciano. Passate, presenti e future. Voci in dialogo, per visualizzare il nostro av-venire. Questo numero nasce da una visione politica e sociale, oltre che filosofica e accademica. Nasce dal desiderio di trasformazione, decentralizzazione, riconoscimento. Gli splendidi incontri organizzati con Simona Marino e il Dottorato di Genere dell'Università “Federico II” hanno mostrato chiaramente la voglia di cambiamento transgenerazionale. Ma per trasformare la società bisogna trasformare lo sguardo che la società ha su se stessa. La traiettoria postumana ci invita a una revisione post-umanocentrica di “società”, che si rivolga non solo all'umanità in senso plurale, ma all'umanità come relazione. L'essere umano molteplice (nelle sue plurime diversità) non è pensato indipendentemente, ma in relazione alle specie non-umane, allo spazio, all'ambiente. Questa pratica situata e relazionale, trova le sue radici nel postmodernismo e nel femminismo. Il Postumanesimo critico e culturale (da cui deriva quello filosofico) nasce proprio dalla critica femminista degli anni Novanta (Halberstam & Livingston 1995; Hayles 1999). Una delle prime filosofe (e nel femminile di questa parola includiamo il maschile) a parlare di Postumanesimo è stata Rosi Braidotti, il cui saggio “Quattro tesi sul femminismo postumano” è incluso in questo volume.

Attualmente, il Postumanesimo è entrato a far parte del discorso accademico più alla moda. Questa svolta rappresenta da un lato una grande opportunità per la specie umana, dato che l'antropocentrismo egemonico sta portando a un disastro eco-ambientale così profondo da mettere a rischio la sopravvivenza stessa della specie. D'altro lato, l'appropriazione egemonica del discorso postumanista apporta anche una mistificazione del significato stesso del postumanesimo, con ironiche conseguenze. Il soggetto “neutro”, ossia maschile, bianco, eterosessuale, occidentale etc., si sta riscoprendo cyborg nel nome del Padre, in una ricostruzione astorica in cui il contributo determinante di Donna Haraway (1985) viene pian piano rimpiazzato da nomi di teorici maschili, per assicurare una genealogia fallocratica agli Studi Cyborg. Non c'è sorpresa in questo tentativo di mascherare con la differenza esotica il non riconoscimento delle differenze umane. La cancellazione del sapere femminile è una pratica tipica dell'umanità (nel senso storico del termine). È questa ripetizione di abitudini dell'umano storico una sconfitta postumana? Tutt'altro. Il successo che il postumanesimo sta suscitando può solo far gioire studiose che da anni s'impegnano

nella sua promozione. Ma in questa proliferazione del termine, il significato stesso assume diverse tonalità, colori, sfumature. E si sa, non è tutt'oro quel che luccica...

Il Postumanesimo nasce dal Femminismo. Dimenticare questo debito genealogico significa rinunciare alla propria identità. Ma l'identità incarnata non la si può cancellare, continuerà a propagarsi dietro ai veli delle parole, dietro ai "fatti" della storia, dietro alle pagine di chi vorrà leggere. Questo numero intende da un lato rispolverare e far brillare di luce propria questa potente genealogia. In questo senso collochiamo gli importanti contributi storici di Elizabeth Leake, "Cavarero, Braidotti, and the Feminism Foundations of the Posthuman", Sandra Rossetti "Il Postumanesimo femminista di Marie de Gournay", e Debika Saha "Breaking the Silence: Feminism and Posthumanism". Dall'altro, si vuole porre come piattaforma per ulteriori sviluppi del Genere attraverso il Postumanesimo, e del Postumanesimo attraverso il Genere: il loro attuale incontro porta a un vicendevole divenire nel senso deleuziano del termine. Aline Ferreira "Beyond the Womb. Posthuman Parturitions and the Postnatal Self", Jan Stasienko "'Bizarre marriages' – weddings as the forms of legitimisation of intimate relations with non-human agents", Sagnika Chanda "Posthumanism, Cyberculture & Postcolonialism in Manjula Padmanabhan's Harvest" e la recensione di Barbara Duarte sul *body hacking* possono essere collocati in questa seconda ondata di riflessione su di un presente in cui il genere, la biotecnologia e la virtualità non possono che essere pensati simultaneamente.

Da questo presente mutante nascono futuri possibili, come il contributo di Maciej Czerniakowski "Deleting the frames – a grim vision of a posthuman human in *Splice* by Vincenzo Natali" incentrato sugli sviluppi distopici dell'ingegneria genetica. Su questo punto, scottante come il sole, c'è altro da dire. Il nostro call for paper era diviso in tre sezioni: "Genealogies"; "The Present and The Near Future"; "Far Future". Ricevemmo un considerevole numero di proposte per le prime due sezioni. Per l'ultima nessuna, lo spazio vuoto del pensiero, dell'immaginazione. Nella decostruzione temporale, il futuro è già presente: dobbiamo descriverlo, visualizzarlo per poterlo desiderare. Siamo orgogliose dell'alta qualità dei contributi, rigorosa selezione di un molteplice numero di proposte e di scritti piano piano scremati nel laborioso lavoro del sistema peer-review. Questo numero de *La Camera Blu* è un importante contributo agli studi di Genere e al Postumanesimo nel senso del presente e delle sue territorialità limitrofe – passato e futuro prossimo. La nostra speranza è che la lettura di questi contributi offra ispirazione e materiale per una seconda ondata di

INTRODUZIONE

articoli sul genere, il postumano e il futuro lontano. Attendiamo che le vostre voci si aggiungano al nostro canto plurivocale, nella sinfonia globale e a-temporale del Postumanesimo.

La dott.ssa *Francesca Ferrando* è una filosofa del postumanesimo, attivamente coinvolta nella scena intellettuale postumana come pensatrice e organizzatrice. Insegna Filosofia all'Università di New York (NYU), come Adjunct Assistant Professor del programma di Liberal Studies. Ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università di "Roma Tre" (Italia), a cui è stata applicata l'Etichetta Europea; ha anche ottenuto il master in Studi di Genere presso l'Università di Utrecht (Olanda), sotto la supervisione della Prof.ssa Rosi Braidotti. Insignita del premio filosofico "Vittorio Sainati", edizione 2014, ha avuto il riconoscimento del Presidente della Repubblica Italiana Giorgio Napolitano, per la sua tesi di dottorato "Il Postumanesimo Filosofico e le Sue Alterità", in prossima uscita con Edizioni ETS. Ha pubblicato estesamente sul tema del postumano in riviste accademiche e antologie. Le sue pubblicazioni includono l'articolo "Is the Post-Human a Post-Woman?" (Springer 2014), basato sulla ricerca sul genere e l'intelligenza artificiale perseguita sotto la supervisione del Prof. Kevin Warwick presso l'Università di Reading (Inghilterra). Prima conferenziera TED a trattare il tema del postumano, la dott.ssa Ferrando è anche fondatrice del gruppo di ricerca "NY Posthuman". Per maggiori informazioni sul suo lavoro: www.theposthuman.org.

La dott.ssa *Simonetta Marino* insegna Filosofia morale presso il dipartimento di Studi Umanistici dell'Università "Federico II" di Napoli. Ha collaborato con il Dipartimento di Women's Studies dell'Università di Utrecht, diretto dalla Prof. Rosi Braidotti, con il Freiburger Frauen Studien dell'Università di Friburgo e con il Centro di documentazione delle donne di Bologna. Per il settore filosofico partecipa al dottorato di Studi di Genere del dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Federico II. Organizza ogni anno il Seminario Internazionale di Filosofia di Marina di Camerota. Ha diretto la casa editrice Filema, curando direttamente le collane di Filosofia, Narrative di donne e Studi postcoloniali. Ha collaborato con la Scuola estiva della differenza di Lecce, diretta da Marisa Forcina. Attualmente è delegata del

Comune di Napoli per le Pari opportunità e nell'ambito dell'attività istituzionale coordina un laboratorio di insegnanti sull'educazione ai sentimenti nelle scuole. La Dott.ssa Simonetta Marino è risultata Vincitrice del Bando Ministeriale, Dipartimento delle Pari opportunità, su La prevenzione e contrasto della violenza di genere (Gazz.Uff. 284 del 6 dicembre 2007). Tra le sue pubblicazioni si evidenzia un particolare interesse agli studi sul tema della differenza nella fenomenologia e nella filosofia postmoderna come: *Donne si nasce, differenti si diventa. La relazione madre-figlia nel processo di soggettivazione* in Montani L., Leo G., *Lo spazio velato. Femminile e discorso psicanalitico*, Lecce, Frenis Zero; *Il disagio di dire il corpo* in S. Marino, M. Ciambelli (a cura di), *Per un'etica del disagio*, Napoli, Filema; *La cultura dei sentimenti come antidoto alla violenza e il silenzio delle donne* in R. Bonito Oliva, A. Donise, E. Mazzearella, F. Miano (a cura di), *Etica, antropologia, religione*, Napoli, Guida; *Amore differenza mondo, per un'educazione sentimentale*, con G. Ferraro, Napoli, Filema.

Aline Ferreira

Beyond the Womb? Posthuman Parturitions in Joanna Kavenna's «The Birth of Love»

Abstract

This essay reflects on a number of issues related to mothering and the possible repercussions of the introduction of ectogenesis, gestation outside the womb, for women and society. Some of these new scenarios appear dramatized in Joanna Kavenna's *The Birth of Love* (2010), a novel that includes a vision of a dystopian future where artificial wombs are used and women no longer get pregnant, contrasted with the present-day situation. Will a society in which artificial wombs have replaced pregnancy and birth be fundamentally different from our own? Will pregnant embodiment be a thing of the past? Will ectogenesis irreversibly change human nature?

Significantly, in recent utopian and dystopian fiction as well as cinema the absence of women as mothers is striking, with women no longer performing a reproductive role and artificial wombs taking the place of the maternal uterus, while in most science fiction films pregnancy has basically disappeared. In worlds where eggs or ovarian tissue can be created in the lab and gestation carried out wholly outside the maternal uterus, women can become redundant. This ectogenetic imaginary is powerfully criticized in Kavenna's novel.

The potential consequences of these new reproductive scenarios for women and the future of the family will be examined in the light of philosophical and psychoanalytic work on the dynamics of a different natality, as well as some of the biomedical and ethical aspects of mothering and ectogenesis.

Keywords: motherhood, pregnant embodiment, birth, ectogenesis, dystopia

This essay is centrally concerned with a reflection on two radically different ways of bringing children into the world: traditional mothering, with the conventional gestational period of an embodied pregnancy, and the denial of mothering in a woman's body with recourse to ectogenesis, extra-uterine fertilization and embryo development. These two diametrically opposed situations appear dramatized in Joanna Kavenna's *The Birth of Love* (2010), which fictionally rehearses the posthuman scenario of a world where women do not give birth, having been replaced by artificial wombs. This dystopian state of affairs, where women have no say in their reproductive choices, is contrasted, in a distinct time frame, with the negotiations of a normal pregnancy by the protagonist, a contemporary woman living in London, whose labour is fraught with difficulties. The book appears to suggest that despite all the pain and suffering which has to be endured by the pregnant woman during delivery of her baby, the dystopian scenario that consists of a eugenic selection of embryos followed by extra-uterine gestation, in a highly technological and impersonal environment, where artificial wombs have taken the place of women's uteruses, is drastically unthinkable and undesirable. There is, however, an alternative scenario which might be feasible in a few decades, which would consist in the implementation of artificial wombs. This reproductive technology would be chosen by those women who may have trouble carrying a pregnancy to term, or who for professional or personal reasons decide to take advantage of ectogenetic technology to have a baby.

Posthuman Wombs

A future world where gestation in a womb is not the only way to procreate is a recurring fantasy for many women and men, while for others it seems like a nightmare scenario, unnatural and damaging to the fabric of society. The question is not if it will happen, but when, although scientists seem to agree that this will probably not be before the end of the XXI century. Reproductive specialist Carlo Bulletti, however, believes that partial ectogenesis – the growth and development of foetuses between 14 and 35 weeks of pregnancy – is within reach given our current knowledge and existing technical tools¹ (2011, 127).

¹ As Carlo Bulletti explains: «“Artificial wombs”, as they are currently conceived, would function by connecting to an extracorporeal supply of maternal blood or replacement fluids. The artificial womb would supply nutrients and oxygen to an incubated fetus and would be capable of disposing of waste

THE TOPIC

In this essay, one of the key sites of reflection centres on the paradoxical notion of the freedom of reproductive choice women are said to have, when in reality their only option is whether to have children or not. The possibility of selecting not only whether to have children but also if they want to gestate them inside their bodies would provide women with a greater panoply of alternatives. Until such time as artificial wombs are implemented and made available (and affordable) for those who wish to select that technology, women's so-called freedom of choice in terms of reproduction will remain only partial and illusory.

According to Ann Oakley, the «absolute removal of pregnancy from women's uteruses to laboratories could either be liberating or oppressive for women» (1984, 282), a state of affairs that crucially depends, as she rightly maintains, on who is in control. However, as Aristarkhova pertinently observes the central issue here is whether the «terminology of control and ownership should be our conceptual framework» (2012, 107-108), since the fact that «machines are “man-made” appears to have made them suspect, by default, as extensions of male domination» (2012, 108). This is indeed a fundamental perception in the debate about whether women will be summarily replaced by artificial wombs and robbed of their role as gestational mothers or on the contrary be given more freedom of choice and further alternatives with relation to their bodily autonomy. In Kavenna's dystopian future women have no options, and a patriarchal structure that has full authority over women's bodies and eugenic selection of embryos appears to have total control of the population.

Positioning women as mothers as “natural”, in sharp contradistinction to putative medical technologies that might be both therapeutically and individually enabling for women in a social and political context, perpetuates an essentializing move that is detrimental to women in general. Provided that decisions are effectively women's, arrived at in the context of a regulated, egalitarian framework where both men and women scientists are in control, then women will be given a fair chance of shaping their own lives and their environment. As Aristarkhova in a related vein points out, calls to reinstate women's so-called natural power in terms of gestation and birthing are «misleading and implicated in the very power structures of patriarchy that operate through the same discourses of control and ownership» (2012, 108-109), with their

materials. This would, therefore, necessitate an artificial placenta for mediating the necessary exchanges between fetal circulation and the system that would replace the maternal flow» (2011, 124). According to Bulletti, it has been demonstrated that the human placenta «can still supply nutrients and dispose of waste products when connected to an artificial uterus» (2011, 125).

reliance on concepts of «some kind of “natural” maternal goodness» (2012, 109), which does not account for the fact that «not all women are inherently more nurturing than men» (*ibid.*).

Beyond Eve's Womb

The inextricable association between woman and motherhood, woman as a body that births, thoroughly theorized by Simone de Beauvoir, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Adrienne Rich and many others, with a negative inflection in some cases but also described in a positive, indeed adulatory vein, is being reassessed². As Kelly Oliver observes, due to the fact that women have been «reduced to reproduction and maternity, they have been excluded from production and culture» (1995, 165). However, rather than marginalizing maternity, Oliver believes that the reasons that led to women's exclusion need to be understood so that motherhood can be reconceived from a non-patriarchal standpoint. This is a highly contested terrain, the site of a vigorous debate between those that regard motherhood as women's untouchable prerogative and unassailable position of “power” and those who would welcome technological advances that might free women from that biological bond to maternity³. For many scholars, philosophers and ethicists birth is a fundamental event that underscores humanness. Virginia Held argues that while birth should be considered as central to what is «distinctively human» (1989, 362) the tradition of describing birth as a natural occurrence has «served the normative purpose of discounting the value of women's experiences and activities» (*ibid.*). What if, however, women did not have to give birth for new lives to emerge? The paradigm shift would be immense. Significantly, in recent utopian and dystopian fiction as well as cinema the absence of women as mothers is striking, with women no longer performing a reproductive role and artificial wombs taking the place of the maternal uterus⁴, while in most science fiction films pregnancy has basically disappeared⁵.

² Heather Latimer traces the changing views of maternity, abortion and the place of the fetus in the wake of *Roe v. Wade*, going on to examine selected fictional and visual representations of reproductive technologies which, in Latimer's view, crucially influence how reproductive politics are understood «popularly and culturally» (2013, 11).

³ See for instance Beauvoir (1949), Shulamith Firestone (2003), Adrienne Rich (1995), Andrea O'Reilly (2007) and Anna Smajdor (2007; 2012).

⁴ This trend is visible in for instance Elisabeth Vonarburg's *The Silent City* (1981), where the protago-

Eve's Curse

However, until artificial womb technology is implemented and becomes widespread, women will have to accept their fate as the only child-bearers. On the other hand, when ectogenesis proves a safe way to have a child, many women may presumably readily avail themselves of that technology without for that reason becoming less maternal after their babies are removed from the foetal incubators. The Biblical curse imposed on Eve to bear children in pain and be the only sex able to gestate the foetus inside her womb would then be lifted and a potentially more egalitarian society in gender terms might arise. Artificial wombs, when freely chosen, would also deliver women from the feeling and physical reality of being prisoners of their own bodies, solely responsible for the health of the foetus they are carrying, experiencing a concomitant loss of bodily independence. Joanna Kavenna's *The Birth of Love* (2010) addresses these very opposed visions of reproductive choice, while interrogating and complexifying the issues. In *The Birth of Love* pregnancy and the physical act of giving birth, extensively treated, are compared with the situation in a dystopian society set in the year 2153, where women no longer become pregnant, with the eggs and sperm being harvested and the healthiest and most promising foetuses growing in an artificial environment. The notion of pregnant embodiment, theorized at length by Iris Marion Young (2005) and others, and comprehensively illustrated in

nist, Elisa, was born with recourse to technology, created and reared in a laboratory, and does not seem to consider the possibility of having a baby in the traditional way, although she enjoys the intimacy of breastfeeding the babies she herself creates in the genetic laboratories. While the women outside the protected confines of the City bear children in their wombs, Elisa never appears to envy their condition. In Winterson's *The Stone Gods* (2007), similarly, the fact that women no longer bear children in their wombs does not appear to be questioned by women any more, having become completely a part of the fabric of society. In Lois McMaster Bujold's Vorkosigan saga (*Barrayer*, *Ethan of Athos*) uterine replicators crucially reconfigure society and women's roles. While artificial wombs are never mentioned in *Oryx and Crake*, *The Year of the Flood* or *MaddAddam* (2013) it is clear that the Crakers, genetically engineered by a scientist named Crake, had to be allowed to develop in some kind of incubator, even though the whole process had to be speeded up with some kind of growth factors, as in the film *The Sixth Day* (2000), directed by Roger Spottiswoode, where clones of the characters appeared as perfect replicas of their originals, as fully grown adults, without any plausible explanation as to their mysterious and speedy development from conception to adulthood, leading to radical misconceptions as to the cloning process.

⁵ Allison Muri also observes how in postmodern fiction and film the «mechanical womb or matrix is fearsome, monstrous and grotesque» (2007, 177). Muri traces the roots of contemporary representations of cyborgs to the «man-machine» of the Enlightenment. Muri further distinguishes two main versions of the female cyborg in late twentieth-century fiction and film: one is a highly rational, sexualized, often lethal machine while the other is the «horrifying representation of the disembodied and independently reproducing organic-mechanical womb» (107), which is a «gruesome exaggeration of monstrous industrial machinery» (*ibid.*). However, as Muri aptly notes, these are mostly male representations of contemporary female cyborgian bodies which stand in stark contrast with the real bodies of normal women.

Kavenna's narrative, together with its opposite, ectogenetic reproduction, constitutes one of the main thematic nodes of the book.

The novel comprehensively dramatizes the numerous ambiguities attendant upon motherhood as well as its impossibility in a future eugenicist, dictatorial, dystopian regime. It consists of four interrelated narratives set in distinct time frames, spanning three centuries, which share a number of thematic concerns that provide a common thread: maternity, the pains of childbirth and the future of motherhood. The action moves between London in 2009, Vienna in the year 1865 and a future dystopian world in 2135. These threads are all held together by the dreams and fantasy of a 42-year-old pregnant woman, Brigid Hayes, who lives in London in 2009 and who has just started to feel the onset of labour pains announcing the imminent birth of her second child. In the same time frame a writer, Michael Stone, attends the launch of his historical novel, *The Moon*, whose main theme is the life and work of a Hungarian doctor, Ignaz Semmelweiss, an obstetrician who discovered the cause of an epidemic of childbed fever (puerperal fever) that killed hundreds of mothers who had just given birth or were about to. Semmelweiss traced the genesis of the spread of the disease to doctors who moved from performing autopsies on women who had died of puerperal fever to examining the other women without washing their hands. When the doctors started using chlorinated lime solutions to sanitize their hands the incidence of childbed fever was dramatically reduced. Semmelweiss could not stand the thought that he had also unwittingly contributed to the deaths of many women before realising what was causing the disease to spread, goes mad and is incarcerated in a lunatic asylum, a fate that in the futuristic dystopian narrative similarly awaits Prisoner 730004, who fears she will be sent to what is euphemistically called an «Institution for the Improvement of Reason» (Kavenna 2010, 123). Brigid was also aware of this doctor's life and work, listening to a radio programme about him while experiencing labour pains, another of the many intertextual echoes connecting the narratives.

«She was entirely child [...] her body had been colonized» (Kavenna 2010, 50)

In his prison cell Semmelweiss muses on why philosophers like Aristotle had failed to reflect on the state of pregnant embodiment, when a woman contains another life within herself. Following this train of thought Semmelweiss ponders:

THE TOPIC

Surely this must change our notion of the human form? Surely this must change our sense of bodily autonomy, when many a woman spends decades with another self – various other selves – contained within her, as she moves successively from one pregnancy to another [2010, 148]?

Brigid feels acutely this sense of bodily invasion by another being, of having become «someone else» in her «colonized» (2010, 50) body. She was no longer autonomous but totally dependent on the new baby inside her. Indeed, for Brigid, «deprived of feeling» (2010, 287) due to an epidural, her «body does not seem to be her own» (*ibid.*). Not only does Brigid feel like a prisoner in her own body but her baby is also described as «trapped» (2010, 48) inside her, «pushing against the prison walls» (2010, 54), the language hinting at an underlying current of resentment and fear of childbirth. Simultaneously, Brigid hoped her yet unborn baby was not «too uncomfortable, too frightened, in this dark womb with the walls tightening around it» (2010, 201).

Iris Marion Young describes the pregnant subject as «de-centered, split, or doubled in several ways» (2005, 46). Indeed, the pregnant woman «experiences her body as herself and not herself. Its inner movements belong to another being, yet they are not other, because her body boundaries shift and because her bodily self-location is focused on her trunk in addition to her head» (*ibid.*), a description that perfectly fits Brigid's perceptions of her pregnant body. In words that again fittingly apply to the latter's experience of embodied pregnancy Young asserts:

The integrity of my body is undermined in pregnancy not only by this externality of the inside, but also by the fact that the boundaries of my body are themselves in flux. In pregnancy I literally do not have a firm sense of where my body ends and the world begins. My automatic body habits become dislodged, the continuity between my customary body and my body at this moment is broken⁶ [2005, 50].

⁶ A criticism that Kelly Oliver makes with reference to «Pregnant Embodiment» is that Young «assumes a freely chosen pregnancy as her starting point and never considers the phenomenological or existential crisis that getting to that point may require for many women» 2010, 78).

Julia Kristeva also eloquently writes about the pregnant body as a site of doubling up, describing her body as «no longer mine»⁷ (1997, 313). In related vein, Simone de Beauvoir repeatedly describes the pregnant woman's perception of her body in words reminiscent of Brigid's sensations: «Tenanted by another, who battens upon her substance throughout the period of pregnancy, the female is at once herself and other than herself» (1997, 22). Indeed, another philosophically loaded question pertaining to pregnant embodiment concerns the boundaries between self and other in the pregnant woman⁸. As Kavenna explains in an interview, the notion of the «distinct, single self is profoundly questioned by the state of pregnancy, and yet there has been, until very recently, comparatively little discussion of it» so that «being pregnant, giving birth, makes you question an entire tradition of thought»⁹. According to Christine Battersby, «We are lacking models that explain how identity might be retained whilst impregnated with otherness, and whilst other selves are generated from within the embodied self»¹⁰ (1998, 18). Despite her sense of loss of bodily autonomy and invasion by another being, combined with despair and impotence at the hands of the medical establishment, Brigid nonetheless accepts her labor pains and when she sees the new-born baby all her suffering is forgotten. Paradoxically, however, even though there is no question about Brigid's unconditional love and devotion for her son and still unborn new baby, her ordeal during childbirth is graphically and painfully described. The book stresses these two vying and contradictory feelings, the sense of lack of bodily independence, on the one hand, and the deep-seated maternal feeling on the other.

Indeed, Brigid deeply resents her lack of control over her own body, her enforced passivity. While waiting for the baby to be born she lies on the hospital bed, «inert, [...] her labor [...] continuing, without her intervention or even awareness» (281). Moreover, she does not seem to be in charge of when the baby leaves the womb: «Within her body, though she does not notice, [...] the baby is preparing to leave»

⁷ As Kelly Oliver in analogous vein remarks, in the case of the maternal, gestating body the «notion of "one" becomes problematic and so does the notion of "two"» (1997, 162).

⁸ See also Imogen Tyler, *Reframing Pregnant Embodiment*. In Ahmed, S., Kilby, J., Lury, C., McNeil, M., & Skeggs, B., (eds.) (2000). *Transformations: Thinking Through Feminism*. London and New York: Routledge, 288-301.

⁹ <http://bookmunch.wordpress.com/2011/05/13/%E2%80%99i-wanted-to-write-a-book-which-somehow-expressed-the-altered-reality-of-the-woman-who-is-pregnant-or-in-labour-or-who-has-just-given-birth%E2%80%99-an-interview-with-joanna-kavenna-autho/>, 5/4/2014.

¹⁰ Kelly Oliver suggests that «within the maternal body the structure of social relations is already in place» (1995, xvii), stating that the mother's body and its relation to the fetus and placenta «can provide a model for an intersubjective theory of subjectivity as a process of changes» (*ibid.*).

(281). The foetus is indeed in charge of Brigid's body from the beginning, colonizing it as it were, down to the moment of labor, induced by the «release of a hormone from the "baby's" pituitary gland» (1997, 26), according to Johnson and Paine¹¹, so that it is effectively the foetus that appears to be responsible for inducing its own delivery from the womb¹².

Kavenna's *The Birth of Love* provides fictional expression to this very contradictory struggle between the mother's body and the foetus, while simultaneously describing the mechanized, impersonal alternative to the inextricable closeness between mother and baby in the future narrative where women start longing for that (often problematical) proximity, having been denied that option by the mandatory use of artificial wombs. The novel appears to imply that the automation or mechanization of reproduction is radically impersonal and to be avoided, whereas traditional gestation, an experience where the mother often finds herself immersed in a profoundly conflicting situation from which she cannot disentangle herself, is, after all, preferable.

While Julia Kristeva believes that mothers might be «our only safeguard against the wholesale automation of human beings» (1997, 402) Kelly Oliver calls attention to the paradoxical position of mothers in our contemporary, highly technologized society by observing that women continue to «carry the burden – or labor of love – of introducing children to language and sociality» (2010, 93). It is precisely this «burden – or labor of love» that is elaborately dramatized in Brigid's pregnancy and painful childbirth in Kavenna's novel, with Brigid's experience contrasted with that of a dystopian future where women no longer bear children.

Closed Wombs, Egg Donors and Progeny of the Species

The futuristic thread of Kavenna's book is set in a dystopian world in 2135 where global warming and overpopulation have led to widespread destruction of the natural world. In this strictly controlled, eugenically driven society, reproduction is completely divorced from sex, women are barred from childbirth, with babies created and brought to term in artificial wombs; such concepts as home and family have disappeared, and children no longer live with their parents. The word "mother" is not

¹¹ See Kelly Oliver, 1997, 26.

¹² In related vein Kelly Oliver observes that the fetus «has become the superior individual in the relationship between the maternal body and the fetus [...]. Pregnant women have become subjects only insofar as they are responsible for providing the proper prenatal care for their unborn child» (1997, 27).

in use anymore¹³, having been substituted by the expression «egg donor» (111), children are known as «progeny of the species» (*ibid.*) and parents are described as «sperm and egg donors» (*ibid.*). In this future world women are «harvested» (*ibid.*) for eggs when they are eighteen and then sterilized, while their wombs are «closed up» (119).

The thoroughly clean and aseptic world of «The Tower», where human beings are «bred in sterilised sparkling machines, in the pristine technocratic sanctuary of the Genetix» (129), is contrasted with the traditional world that existed prior to the cataclysmic devastation, where women gave birth. The ideology of this new world revolves around what its rulers describe as the survival of the species, including regulated procreation from only the most superior eggs and sperm. A group of people, unhappy with their confined and strictly regimented life in a city significantly called Darwin C, believe that a woman amongst them, named Birgitta, has against all odds become pregnant. They flee with her to an island in the Arctic Circle, described as a Restricted area, where whole generations had previously been born and spent their lives. There they set up their own farms but are eventually captured and brought back to Darwin C where they are put in prison. During her interrogation, Prisoner 730004 explains how they wanted to live in a proper home and how much she wanted to have a child. Indeed, Prisoner 730004 describes having been «harvested» and having had her womb closed as being «stripped of my biological right and deprived of joy» (247). Her «allocated role» (112) was in the nurture grounds where she looked after young babies, an activity that made her feel profoundly sad because she could not have a child of her own. The representative of the Protectors who interviews her chastises her for using the words child and babies, replaced by «progeny of the species», telling her that indeed her eggs have «generated many progeny of the species» (*ibid.*). She replies she means children of her own womb, «grown and nurtured by my own body» (*ibid.*), not children generated in a laboratory with sperm from men she will never meet.

In this world emotions are frowned upon while anti-species thoughts are described as a «random twitching of neurons» (111) and thoroughly discouraged, since only the Collective counts, a situation strongly reminiscent of Huxley's *Brave New World*. Indeed, in both novels women take hormones after sterilisation in order to offset bodily yearnings for pregnancy and motherhood, although in the case of Prisoner 730004 the

¹³ This situation is reminiscent of that in Aldous Huxley's *Brave New World* where the word mother is considered obscene.

doses of «hormone readjustment» (115) were not enough to counteract her longing to become pregnant (in *Brave New World* Lenina's lack of "promiscuity" is also attributed to a failure in the hormonal dosage). Indeed, deprived of reproductive choice, some women develop a strong craving for motherhood despite the compulsory hormonal readjustments, dreaming of bearing a child in the old, traditional way, with Birgitta, a descendent of Brigid Hayes, cast in the role of a kind of Virgin Mary and her baby as the new Messiah. Indeed, Birgitta's is the last baby in the world to be born in the traditional way, or the first in a long time, and is regarded as a kind of Messiah by the Prisoners, like the harbinger of hope, in many ways like the unborn baby in P. D. James's *Children of Men*.

What Prisoner 730004 hoped was that women might one day «regain our former power, to create life within our bodies» (117). "Power" is an instructive word here, since women's procreative capacities have traditionally been depicted in terms of power, which men have often tried to appropriate by technological means. Precisely because it is a capability only women have, carrying and birthing a child has also been described by men in a somewhat derisive fashion as "woman's work". "Choice" is of course another operative word here, carrying the burden of the possibility of the ethical decision whether and when to become pregnant and gestate a foetus or choose an artificial womb, when these become available. Prisoner 730004 also explains that the impetus to escape to the island came to a head when they discovered that a girl named Birgitta was pregnant despite having been harvested at eighteen and having had her womb closed up. Birgitta feels freakish, believing she is sick and in need of a cure. Treating pregnancy as a kind of illness requiring technological and medical help has been of course a longstanding complaint on the part of many women, which is taken here to radical extremes.

All the sections of the book are thematically interlinked by themes of confinement and incarceration in small, constricting places, symbolic of the womb, with its «prison walls» (54), by the presence of the moon and by dreams of blood like that of prisoner 730004. She dreamt she was «encased in blood» (111), which she could drink and breathe in, feeling «peaceful and happy» until she woke up «sweating and crying» (*ibid.*), mimicking a baby's departure from the maternal womb. Significantly, after their trip to the Arctic Circle in a crater where they were hidden for three days, Prisoner 730004 describes their train journey as a cathartic experience, as a «descent into the body» (128), and their release from the crater as if «suddenly we were dirtied,

reborn into viscera and filth» (129), subsequently going through a long tunnel, in short, reliving the birth experience that only Birgitta had, since she was born from a mother, just prior to the enforced sterilization of all women. At the end of the novel, the birth of Brigid's child through a caesarean section is also depicted with recourse to blood, «torrents of blood» (306), while the doctor grapples inside the womb to remove the baby, with Brigid's husband believing for a moment that the blood has «drowned the baby» (*ibid.*), thus establishing a symbolic connection with prisoner 730004's dream. Meaningfully, these dreams also implicitly contrast with a future in which, with artificial wombs, there will no longer be blood involved in the “decanting” of babies from the mechanical uteruses.

In the last section of the book all the distinct but intricately intertwined threads come together, as the lives of the different protagonists come to a head: Brigid's, Michael's, Semmelweiss's and the Prisoners'. Brigid and the Prisoners' lives are interconnected by their need to “endure” (275), to suffer, to be patient, in their drugged state. Brigid has a caesarean section to deliver her baby after almost two days of terrible suffering. The Prisoners who escaped Darwin C and helped Birgitta are found guilty of conspiring against the survival of the species and sent to the mass-scale farms where they will die of hard work and malnutrition, or to an Institution for the Improvement of Reason, that is, a lunatic asylum. They are also told that Birgitta, who gave birth to a son, has died, which they know means has been killed, together with what they call «progeny of the species». Michael, in turn, has finally decided to go and visit his mother whom he has not been in touch with for a long time and who is dying in a mental care facility. In turn, in the 1865 thread, Robert von Lucius, who has just been to visit Semmelweiss in the lunatic asylum, is told that he has just died and decides to do all he can to help prove his theory about how puerperal fever was spread and to disseminate the cure he has found in order to prevent more needless deaths.

Conclusion

Kavenna's novel traces the plights of mothers from the dangers of catching puerperal fever in hospitals where they go to give birth, to Brigid's safer but still extremely painful present-day medicalized birth and then on to the elimination of birth in a future dystopian society where mechanical incubators are used and pregnancy no longer exists. The dystopian narrative in *The Birth of Love* portrays a

THE TOPIC

very negative vision of ectogenetic technology, mainly because women live in a totalitarian society where they do not have a choice. In that kind of dictatorship, there is no alternative since all women have their wombs “closed” and thus the option of selecting extra-uterine gestation never even arises.

The two very different perspectives on pregnancy in Kavenna’s book, however, do not include the alternative scenario of a technologically developed society in the relatively near future where artificial wombs will have become normal and affordable, subject to the individual decision by women (or men) to avail themselves of that option. Having greater control over their reproductive functions, including whether or not to use their womb to become pregnant, can clearly be seen as part of the emancipatory potential of ectogenesis for women or men, who in this future scenario could also putatively wish to make use of the artificial wombs.

On the other hand, it is feasible that in the not so distant future both women and men might be able to “wear” an external artificial womb, described as a «Siemens carapace» in L. Timmel Duchamp’s short story *The Man Who Plugged In* (1998), which provocatively portrays some of the implications of novel reproductive technologies for sexual paradigms. The protagonist, Howard Nies, becomes the first man to carry a baby to term in an external, gestational carapace, described as a “prenatal cradle of caring” (1998, 20) manufactured to ensure that the “child within is getting better care and protection than any naturally gestated child” (*ibid.*), together with a womb provided by his wife. This male pregnancy story turns the tables on conventional gender roles and expectations as Nies goes through a series of changes brought about by a regime of hormonal therapy, while the profound impact of his decision on his marriage is also gone into in great detail. Drawing again on Huxley’s *Brave New World* as a significant intertext, Nies declares, after becoming a male mother: «It’s a new world, for men, a big, bold, brave new world» (1998, 50).

Maybe the closest approximation in fiction to a utopian, egalitarian scenario in reproductive terms is Marge Piercy’s *Woman on the Edge of Time* (1976) where in Mattapoissett, a pastoral, sustainable and yet highly technological society of the future babies are gestated in artificial wombs, in a welcoming «space that looked more like a big aquarium than a lab» (1976, 101), sexual differences do not matter anymore and men can breastfeed their babies thanks to hormone injections. Even though to the protagonist, Connie, it looks like a factory for «bottle babies» (1976, 94), another character, Luciente, who inhabits this future, utopian, alternative world, explains that

with the development and introduction of ectogenesis, when they were «breaking all the old hierarchies» (1976, 97), there was

that one thing which we had to give up too, the only power we ever had, in return for no more power for anyone. The original production: the power to give birth. Because as long as we were biologically enchained, we'd never be equal. And males never would be humanized to be loving and tender. So we all became mothers»¹⁴ [*ibid.*].

Shaken and stunned by the sight of the fetuses in the brooder Connie «hated them, the bland bottleborn monsters of the future, born without pain»¹⁵ (1976, 98).

It was this very feeling of being biologically enchained to reproduction mentioned by Luciente that Beauvoir, Firestone and others vehemently objected to and that is also addressed and problematized in Kavenna's novel. As Simone de Beauvoir observes: «woman, like man, is her body; but her body is something other than herself» (1977, 61). According to Beauvoir women often experience their body, especially during menstruation, «as an obscure, alien thing» (1977, 29), a feeling that also applies to the pregnant body and menopause. Indeed, as Beauvoir claims, when it comes to reproduction, the «individuality of the female is opposed by the interest of the species» (1977, 25). This sense of lack of bodily autonomy is at odds with the sacralization of maternity prevalent in our society, where the demands of pregnancy and motherhood are often negotiated through biomedical technologies. With inevitable progress towards the implementation of artificial wombs, what can be described as posthuman parturitions will in the not so distant future undoubtedly reconfigure the natal and postnatal landscape of reproduction and as a consequence the sexual politics of this “brave new world”.

¹⁴ Mattapoisett, however, does not bear much resemblance to Western societies and as a blueprint it is thus not as effective as it could be. Piercy does not consider Mattapoisett as a utopia since there's «almost nothing there except the brooder not accessible now. So it's hardly a utopia; it is very intentionally not a utopia because it's not strikingly new. The ideas are the ideas basically of the women's movement» (Piercy, 1982, 100).

¹⁵ The pain of childbirth is of course a crucial *leitmotif* in Kavenna's novel.

References

- Aristarkhova, Irina (2012). *Hospitality of the Matrix: Philosophy, Biomedicine, and Culture*. New York: Columbia University Press.
- Atlan, Henri (2005). *L'utérus artificiel*. Paris: Éditions du Seuil.
- Atlan, Henri (2011). The Mother Machine. Transl. by Cara Weber. In Stephanos Geroulanos and Todd Meyers (Eds.), *Selected Writings on Self-Organization, Philosophy, Bioethics, and Judaism* (342-350). New York: Fordham University Press.
- Atwood, Margaret (2003). *Oryx and Crake*. London: Bloomsbury.
- Atwood, Margaret (2009). *The Year of the Flood*. London: Bloomsbury.
- Atwood, Margaret (2013). *MaddAddam*. London: Bloomsbury.
- Battersby, Christine (1998). *The Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. New York: Routledge.
- Bujold, Lois McMaster (1986). *Ethan of Athos*. Riverdale NY: Baen.
- Bujold, Lois McMaster (1999). *Barrayar*. In *Cordelia's Honor* (257-290). New York: Baen.
- Bulletti, Carlo; Palagiano, Antonio; Pace, Caterina; Cerni, Angelica; Borini, Andrea & de Ziegler, Dominique (2011). The artificial womb. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1221, 124-128.
- Corea, Gena (1985). *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*. London: The Women's Press.
- de Beauvoir, Simone (1977). *The Second Sex*. Trans. and eds. by H. M. Parshley. Harmondsworth: Penguin.
- Descamps, Philippe (2008). *L'utérus, la technique et l'amour: L'enfant de l'ectogénèse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Duchamp, L. Timmel (2006). The Man Who Plugged In. In Mary Flanagan and Austin Booth (Eds.), *Reskin* (19-50). Cambridge, Massachusetts: MIT.
- Firestone, Shulamith (2003). *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Held, Virginia (1989). Birth and Death. *Ethics*, 99 (2), 362-388.
- Huxley, Aldous (1998). *Brave New World*. New York: Perennial Classics.
- James, Phyllis D. (2010). *The Children of Men*. London: Faber & Faber.
- Kavenna, Joanna (2010). *The Birth of Love*. London: Faber and Faber.

- Kavenna, Joanna (2011). Interview with Joanna Kavenna conducted by Valerie O’Riordan. <http://bookmunch.wordpress.com/2011/05/13/%E2%80%98i-wanted-to-write-a-book-which-somehow-expressed-the-altered-reality-of-the-woman-who-is-pregnant-or-in-labour-or-who-has-just-given-birth%E2%80%99-an-interview-with-joanna-kavenna-autho/>, 5/4/2014.
- Kristeva, Julia (1997). Stabat Mater. In Kelly Oliver (Eds.), *The Portable Kristeva* (308-330). New York: Columbia University Press.
- Latimer, Heather (2013). *Reproductive Acts: Sexual Politics in North American Fiction and Film*. Montreal: McGill-Queen’s University Press.
- Muri, Allison (2007). *The Enlightenment Cyborg: A History of Communications and Control in the Human Machine, 1660-1830*. Toronto: University of Toronto Press.
- Oakley, Ann (1984). *The Captured Womb: A History of Medical Care of Pregnant Women*. Oxford: Blackwell.
- Oliver, Kelly (1995). *Womanizing Nietzsche: Philosophy’s Relation to the “Feminine”*. New York and London: Routledge.
- Oliver, Kelly (1997). *Family Values: Subjects Between Nature and Culture*. New York and London: Routledge.
- Oliver, Kelly (2010). Enhancing Evolution: Whose Body? Whose Choice?. *The Southern Journal of Philosophy*, 48, 74-96.
- O’Reilly, Andrea (Eds) (2007). *Maternal Theory: Essential Readings*. Ontario, Canada: Demeter Press.
- Piercy, Marge (1976). *Woman on the Edge of Time*. New York: Fawcett Crest.
- Piercy, Marge (1982). *Parti-Colored Blocks for a Quilt*. Michigan: University of Michigan Press.
- Rich, Adrienne (1995). *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: W. W. Norton & Company.
- Smajdor, Anna (2007). The Moral Imperative for Ectogenesis. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 16 (3), 336-345.
- Smajdor, Anna (2012). In Defense of Ectogenesis. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 21 (1), 90-103.
- Tyler, Imogen (2000). Reframing Pregnant Embodiment. In Ahmed, S., Kilby, J., Lury, C., McNeil, M., and Skeggs, B., (Eds). *Transformations: Thinking Through Feminism* (288-301). London and New York: Routledge.

THE TOPIC

Vonarburg, Elisabeth (2002). *The Silent City*. Trans. from the French by Jane Brierley. Calgary, Alberta: Edge.

Winterson, Jeanette (2007). *The Stone Gods*. London: Hamish Hamilton.

Young, Iris Marion (2005). Pregnant Embodiment: Subjectivity and Alienation. In *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays* (46-61). Oxford: Oxford University Press.

Film

Spottiswoode, Roger (2000). *The Sixth Day*. USA.

Aline Ferreira is an Associate Professor at the University of Aveiro, in Portugal, where she teaches English Literature. Her main interests include the intersections between literature and science as well as literature and the visual arts, feminist utopias and women's studies. Her book *I Am the Other: Literary Negotiations of Human Cloning* was published by Greenwood Press in 2005. Recent publications comprise articles on feminist utopias, eugenics, biotechnological dystopias and bio art. She is now working on a book provisionally entitled: *The Sexual Politics of the Artificial Womb: Fictional and Visual Representations*.



THE TOPIC

Angela Balzano

Biocapitale e potenza generativa postumana. Per una critica delle biotecnologie riproduttive transpecie

Abstract

La medicina riproduttiva umana si è sviluppata grazie alle tecniche impiegate per la riproduzione assistita sugli animali, sulle specie mammifere quali quella bovina e ovina, su cui sono state sviluppate e perfezionate varie tecniche di riproduzione assistita. Secondo Melinda Cooper e Adele Clarke lo scopo di tali biotecnologie è stato all'inizio quello di innalzare il plusvalore, sfruttando il lavoro riproduttivo delle femmine delle specie animali proprio superando i limiti posti dalla natura. La maggior parte delle tecniche poi impiegate nella fecondazione assistita umana sono state sperimentate su femmine appartenenti a specie di animali mammiferi allo scopo di aumentarne produttività e redditività. Questo paper si interroga circa le differenze e le somiglianze tra i meccanismi di valorizzazione economica riservati alle donne, femmine della specie umana, e alle femmine dei mammiferi animali, considerandole molto importanti nell'era postumana. La potenza generativa delle femmine di bovino è "messa a valore" nel contesto fordista della produzione di massa di beni di consumo. La potenza generativa delle donne è invece valorizzata nella nuova cornice, postumana e postfordista, della produzione di beni di consumo altamente personalizzati. Questo paper si propone poi di spiegare che la produzione di valore passa, in entrambi i casi, per la cattura della potenza generativa delle femmine, di qualsiasi specie si tratti. Grazie a Rosi Braidotti, chiamiamo questa potenza generativa *zoe*, per sottolineare i suoi tratti postumani. L'approccio postumano si rivela utile, proprio ai tempi del biocapitale, al fine di restituire alle soggettività, obliate in nome del profitto, la materialità delle loro esistenze e dei loro diritti.

Keywords: Biocapitale, biotecnologie riproduttive, corpi postumani

Il tratto principale della nuova economia postindustriale è la trasformazione della vita biologica in plusvalore: la materia vivente, in ogni sua forma, è oggi immessa nei flussi schizofrenici dell'economia mondiale, grazie alle nuove tecnologie della riproduzione e dell'informazione. Due libri, il *Postumano* di Rosi Braidotti (2014) e *La vita come plusvalore* di Melinda Cooper (2013), descrivono questo processo senza dimenticare mai che l'espropriazione è da sempre fattore immanente alla produzione capitalista. L'elemento innovativo che entrambe queste studiose, femministe neomaterialiste, si propongono di cogliere è costituito dal passaggio dalla valorizzazione economica della vita umana e discorsiva, del *bios*, alla valorizzazione della vita tutta, della vita in sé, ovvero di *zoe*, la vita intesa nella sua stessa capacità riproduttiva e nella sua stessa potenza generativa¹⁶. Questi due libri ci aiutano a capire che il bersaglio dell'espropriazione non è più rappresentato solo dal tempo di lavoro dell'uomo, del cittadino astratto. Genetica, microbiologia, medicina umana riproduttiva, nuove tecnologie dell'informazione, facilitano l'espropriazione, senza limiti, di ogni tipo di corpi e corpuscoli, dagli embrioni agli estremofili, rendendo fonte di plusvalore in primo luogo i poteri riproduttivi di tutte le specie. Il nodo fondamentale per divenire oggetto di controllo e valorizzazione non è più la classica appartenenza alla specie umana: il biocapitale ha il volto postumano delle femmine della specie, di qualsiasi specie si tratti. Nei mercati globali dei *futures*, e nelle agende politiche attuali, conta molto più la potenza rigenerativa della cellula staminale, la sua *totipotenza*, che la specie del corpo da cui essa viene estratta.

Per comprendere in che modo la riproduzione è divenuta potenza da espropriare, sito di controllo e tecnologia del biopotere, l'analisi non potrà che essere radicata, collocata soggettivamente, pena la neutralizzazione di punto di vista e contenuti. Lo stile adottato rispecchia tale scelta di campo, il desiderio di non obliare i corpi ai tempi delle biotecnologie transspecie. Laddove necessario, l'uso della prima persona singolare evidenzia, in sintonia con alcuni contributi fondamentali delle teorie femministe, la collocazione dell'analisi e le preoccupazioni etiche e sociali che la sottendono¹⁷ (Rich, 1985).

16 Per una maggiore comprensione della doppia accezione del termine "vita" nella filosofia politica contemporanea si veda Braidotti, 2008.

17 Anche Rosi Braidotti e Donna Haraway, in tutta la loro produzione teorica, ricorrono all'uso della prima persona singolare per collocare le proprie cartografie. Per una disamina più approfondita dei rapporti tra stile e contenuti nelle teorie femministe neomaterialiste si veda Balzano, 2014.

THE TOPIC

I progressi nel campo della medicina riproduttiva umana attestano la tendenza transspecie del biocapitale. Essa si è sviluppata, infatti, grazie alle tecniche impiegate per la riproduzione assistita sugli animali non umani, sulle specie mammifere quali quella bovina e ovina. Sugli animali non umani sono state sviluppate e perfezionate varie tecniche di riproduzione assistita, tra le quali le principali sono: inseminazione artificiale, crioconservazione di gameti ed embrioni, superovulazione ed *embryo-transfer*, trasferimento nucleare o clonazione. Eccetto la clonazione, tutte le altre biotecnologie citate sono impiegate oggi nei processi di fecondazione assistita umana.

Coincidenza ambigua: ora che la vita in sé diviene oggetto privilegiato di molte scienze, essa si trova anche a funzionare come enzima catalizzatore delle spinte neoliberiste alla sicurezza, alla privatizzazione, alla creazione di debito, al controllo e alla privazione di diritti.

In una prospettiva materialista e femminista, genealogia e conseguenze delle biotecnologie non possono essere comprese senza tener presente l'ascesa contestuale dell'economia neoliberista come forza politica.

Ecco perché considero fondamentali i contributi offerti da *La vita come plusvalore* prima, e il *Postumano* poi: perché sia Melinda Cooper che Rosi Braidotti si dedicano a cartografare tale crescita simultanea. La rivoluzione biotech ha, secondo queste autrici, ricollocato la produzione economica a livello genetico, microbiologico, cellulare. La riproduzione biologica di donne e uomini, di piante e animali, di molecole, geni e microbi è oggi sempre più immessa nei circuiti dell'accumulazione capitalistica, e perciò stesso acquista sempre più anche una dimensione normativa.

La contemporaneità di questi due momenti, produzione di plusvalore e di controllo a partire dalla vita in sé, è ben testimoniata dalla simultaneità che riscontriamo tra gli sviluppi scientifici e la dimensione giurisprudenziale internazionale. Agli inizi degli anni Novanta iniziano a delinearsi due fattori fondamentali per chi si cimenta con la genealogia del biocapitale: la mappatura del DNA umano, conseguita grazie al Progetto Genoma Umano dalla Genome Bioinformatics Group, e il TRIPs, l'accordo internazionale sulla proprietà privata intellettuale voluto dal WTO.

Ragionando sugli effetti a lungo termine determinanti dalla normativa sui brevetti prevista dal TRIPs, Donna Haraway ha evidenziato una conseguenza da non sottovalutare: il passaggio "dalla specie al marchio", durante il quale le tradizionali classificazioni per tipo e specie vengono reinventate. Haraway ci spiega che, in un unico processo, le distinzioni per specie e tipo sono state denaturalizzate dai marchi

registrati, come nel caso dei brevetti sugli organismi transgenici, e i marchi commerciali e di mercato sono stati naturalizzati, attraverso l'attività di riproduzione di nuove forme di vita. Nella sua tesi l'analisi delle dimensioni spaziali e temporali della specie, della parentela, espresse dalla genealogia, si trova connessa all'analisi dei nuovi semi comparsi con l'ingegneria genetica, dove la riproduzione naturale è regolata dalle leggi sui brevetti e protetta dai marchi genetici. Una conferma della sua tesi può essere rintracciata nel lavoro comune di Franklin, Lury e Stacey, intitolato *Global Nature Global Culture*, in cui si legge:

L'evoluzione, la forza dinamica della moderna comprensione della storia naturale, non è più il contesto comunemente accettato dell'origine della specie; anzi, è oggi possibile sospendere il tempo naturale, il tempo della discendenza genealogica, la specificazione individuale e l'adattamento della specie. Al suo posto vi è ora un nuovo tempo, il tempo del laboratorio, dove la riproduzione è ristrutturata come produzione, dove non ci sono originali e dove l'ibrido è biologicamente, letteralmente, il suo stesso ambiente di riproduzione [Franklin, Lury & Stacey, 2000, 92].

Biocapitale e potenza generativa della vita

Al centro della governamentalità neoliberista contemporanea vi è il controllo della vita tutta, della nostra vita come soggettività e specie, e della vita non umana, per questo la descrizione delle moderne scienze biologiche, mediche, genetiche, in termini di rapporti tra sapere e potere, alla maniera foucaultiana, è ancora opportuna, a patto che essa sia integrata dalla nuova consapevolezza neomaterialista e femminista che il biocapitale, nell'era postumana dell'*antropocene*, è al contempo *zoepotere* e *biopolitica*.

È necessario, pertanto, non scindere l'analisi del momento economico da quella dei momenti discorsivi e materiali, oggi che la natura sembra coincidere con la biologia e con la genetica, grazie alla quale la vita in sé è diventata a sua volta un'informazione riprogrammabile.

In questo quadro diventa cruciale interrogarsi circa la relazione vigente tra la creazione di denaro e la produzione tecnologica della vita stessa, animale, umana, ambientale. Ancora, bisogna chiedersi in che modo i capitali finanziari che investono sulla vita in sé ne spostano i confini e ne cambiano i parametri. Preliminarmente, bisogna capire chi sono gli attori coinvolti in questi investimenti di capitali a rischio,

THE TOPIC

in che mondo e in che modo si muovono. Per rispondere a questi, e come vedremo anche ad altri, interrogativi, in molti e molte si sono servite della categoria descrittiva di “biocapitale”.

Nonostante la sua resistenza a un impiego esclusivamente economico, la categoria di “biocapitale”, viene adottata solo in un secondo momento dalle scienze sociali, essendo la sua origine da rintracciare nei mercati finanziari, dove il termine era usato negli anni Ottanta per descrivere le possibilità di finanziamenti a rischio:

Grazie alla capacità di individuare una prospettiva specifica del vasto, complesso e dinamico settore delle biotecnologie questo concetto si è imposto negli ultimi anni come un punto nodale della riflessione socio-antropologica sulle biotecnologie, con particolare riferimento a quella applicata alla medicina [Turrini 2011, 8].

Gli attori coinvolti nell’articolazione del biocapitale sono molteplici e presentano caratteristiche molto differenti, anche da paese a paese. Eppure rintracciare alcune costanti e cartografarne il relativo impiego in contesti determinati, può essere di grande aiuto all’analisi. Le costanti sono oggi rappresentate da specifici enti economici e scientifici quali le università, le istituzioni preposte alla ricerca scientifica, e i marchi commerciali. Questi ultimi utilizzano la ricerca scientifica per creare tecnologie capaci di trasformare progetti in profitti, di dare vita a processi economici come la competizione e la proprietà.

Dal punto di vista teorico-analitico è opportuno, nella prospettiva sociologica di Sunder Rajan e Mauro Turrini, come lo è nella prospettiva materialista di Melinda Cooper e Rosi Braidotti, differenziare tra il potere della produzione e la potenza generativa della vita stessa. Dicendo “biocapitale”, essi indicano il doppio movimento che, da un lato, tratta la vita come mera informazione genetica, dal momento che questo rende possibile la riduzione a merce e moneta del biologico nonché la sua ricaduta nelle maglie della proprietà intellettuale e nel circuito dei brevetti biotech; dall’altro indicano quell’insieme di processi, che vanno dal legale al tecnico, grazie ai quali è possibile chiamare a raccolta la stessa potenza riproduttiva e generatrice della vita in sé.

Secondo il punto di vista di Sunder Rajan il biocapitale è responsabile di molti dei cambiamenti in corso, in quanto caratterizzato da meccanismi nuovi non riconducibili al modello fordista ma neppure a quello postmoderno dell’informazione:

Se nel XX sec. il capitalismo poteva essere interpretato attraverso l'analisi della rivoluzione industriale, alimentata a sua volta dalla circolazione di denaro e merci, allora si può affermare che il XXI è l'era del capitalismo biotecnologico, in cui sono le scienze della vita a costituire e articolare le nuove forme storiche del capitalismo [Rajan 2011, 40].

Sunder Rajan adotta, dunque, il termine “biocapitalismo” al fine di comprendere come la vita venga riconfigurata durante i movimenti della mercificazione. Il suo contributo in *Capitale Genomico*, così come altrove, risiede proprio nell'aver indagato la dimensione economica del biocapitale, senz'aver mai dimenticato la sua dimensione biopolitica. Molto comune è, infatti, il rischio di relegare il dibattito su biotecnologie e capitalismo al diritto, alla bioetica o alla sola analisi economica. In questo modo rischia di rimanere inevasa la domanda fondamentale circa il modo in cui l'ascesa simultanea delle biotecnologie e del capitalismo del debito possa intendersi come parte del continuo processo di assoggettamento della vita, del lavoro e delle singolarità. La categoria di biocapitalismo, invece, per Sunder Rajan, «riprende esplicitamente le teorie della biopolitica che interpreta collocandole all'interno delle cornici e delle logiche molteplici del capitalismo» (*ivi*, 70).

La struttura del settore biotecnologico, basandosi sulla configurazione specifica che si viene a creare di volta in volta tra grandi marchi, emergenti start-up biotech, università, istituzioni pubbliche di ricerca scientifica e intervento normativo dello stato, differisce, come abbiamo visto, da paese a paese. Ma l'intento di quest'analisi non è quello di spiegare perché le politiche normative ed economiche delle biotecnologie non godono di alcun carattere uniformante. Come Turrini suggerisce, «la molteplicità è il segno del biocapitale» (2011, 24). Potremmo considerare questa mancanza di un'analisi unitaria come una lacuna, o piuttosto come un invito a elaborare resoconti più specifici, cartografie determinate e situate delle diverse policy biotecnologiche adottate dai vari paesi. Rispetto a quest'eterogeneità dello sviluppo del biocapitalismo, secondo Mauro Turrini è possibile rinvenire un solo tratto comune, ossia la «finanziarizzazione della scoperta scientifica», intendendo per essa «quel processo che innerva la logica speculativa al cuore stesso della produzione» (*ivi*, 18).

Ma cosa vuol dire innestare la speculazione al cuore della produzione?

La tensione determinata a varcare ogni limite e a ricollocarsi in un futuro promissorio, è, secondo Marx, il movimento definitivo del capitale. Vi è, però, un limite che il capitalismo non potrà mai eludere. Tale limite è rappresentato dall'imperativo di derivare profitti e quindi di sussumere il nuovo attraverso la forma della proprietà. Per Marx il capitalismo è di norma controproduttivo. Non può espandersi in un nuovo spazio-tempo di accumulazione, oltre i suoi limiti, senza portarsi dietro questi stessi (Marx, 1939). Così, anche quando pare muoversi verso il più tecnoscientifico e biomedico dei futuri possibili, esso avrà bisogno di far leva sul suo stesso plusvalore. Questo movimento schizofrenico e illogico è evidente nell'uso delle tecnologie di sterilizzazione brevettate, grazie alle quali la capacità di una pianta di riprodursi è al tempo stesso coinvolta come risorsa di lavoro che sterilizzata di proposito, al fine di assicurarsi che essa non possa più riprodursi spontaneamente.

Ne *La vita come plusvalore*, invece, Melinda Cooper spiega in che modo la produzione biologica, come ogni altra area della produzione postfordista, sia stata interessata da una drastica destandardizzazione. In questo senso ci sembra che ella risponda anche all'interrogativo sollevato da Donna Haraway, dieci anni fa, nel suo *Testimone Modesta*: «In che modo può essere utile il mio sospetto, sempre più radicato, che la biologia – tanto le incarnazioni concrete e storicamente specifiche, quanto il discorso tecnoscientifico che posiziona tali corpi – sia una strategia di accumulazione?» (Haraway, 2000, 48).

Il postfordismo¹⁸ si distingue ai nostri giorni grazie all'economia dell'innovazione, della promessa e della prevenzione, dall'abilità di anticipare il problema successivo, di aggirare l'ostacolo, rispetto all'economia di massa tipica della produzione di beni di consumo. Di primaria importanza è oggi il *codice* (risorsa variabile) grazie al quale innumerevoli forme di vita possono essere generate: *codice-vita* come forma in sé. È emblematico il caso del brevetto biologico che permette di possedere il principio di generazione di un organismo senza il possesso dell'organismo stesso. Nell'era della produzione postmeccanica la riproduzione in natura del modello Ford standard perde centralità, di conseguenza non ha più centralità neppure il possesso di ogni merce

18 Al contrario del fordismo, la cui peculiarità era la produzione industriale di massa, articolata intorno a mansioni ripetitive e rigidamente compartimentate, il postfordismo si distingue per l'impiego delle nuove tecnologie della vita e dell'informazione per garantire una costante innovazione dei prodotti. Le sue caratteristiche salienti sono specializzazione, qualificazione e flessibilità. La produzione postfordista risponde a domande di beni di consumo sempre più variegati ed effimeri, al tal punto che il *just in time* è divenuto il modo di gestione dell'offerta più diffuso. Si vedano a proposito Virno, 2014; Klein, 2001.

presente sul mercato. La forma, pur sempre neoliberista, di *big corporation* che possiede la capacità di riempire il mercato globale con ogni tipo di merce, purché standard, cede il posto alla nascita di numerose, e relativamente piccole, imprese biotecnologiche sempre più specializzate, integrate in sistemi chiamati “parchi scientifici”. In questi ultimi le multinazionali farmaceutiche esistenti dal XX secolo, grazie alle norme internazionali dettate dal TRIPs che permettono di distinguere tra chi detiene il brevetto e chi la semplice licenza, finanziano piccole *start up biotech* promosse da ricercatori e universitari, così come da ex dipendenti di altre aziende del settore desiderosi di avviare esperienze manageriali. Queste esperienze di cooperazione nascono sotto l’esigenza di trarre profitti privati da ricerche comuni, nella consapevolezza che tali profitti saranno, nella maggioranza dei casi, molto lontani a venire. La normazione in materia di proprietà intellettuale che segue l’entrata in vigore del TRIPs si spiega in larga misura per la necessità che le grandi multinazionali farmaceutiche avevano espresso circa la tutela dei loro interessi legati a oggetti così precari e difficili da definire legalmente: se una casa farmaceutica ottiene un vaccino a partire dalla ricerca su una cellula staminale estratta dal corpo di una donna, può questa donna chiedere di partecipare ai profitti derivanti da tale scoperta scientifica?

La normazione attualmente in vigore esclude che partecipi ai profitti chi non abbia partecipato al processo di creazione in laboratorio e alla sperimentazione scientifica: a essere oggetto di una doppia cattura sono generazione e produzione in sé, oltre ogni limite naturale della vita. In questo senso le donne, le pecore clonate, le vacche su cui vengono sperimentate le nuove tecniche di fecondazione assistita ci ricordano che diventiamo sempre più *postumane*: esse costituiscono il materiale vivente e il punto di partenza della ricerca biomedica e farmacologica, ma non godono, come l’uomo, dei benefici apportati da essa.

Tecnocorpi postumani e medicina riproduttiva transspecie

L’attuale produzione e il commercio di organismi biologici dotati di biovalore, il valore che si attribuisce ai processi viventi, hanno origine nell’amministrazione e nella normazione della salute, la quale è di estrema importanza per ogni promessa di rigenerazione legata ai processi di capitalizzazione dei rischi, ma non più solo della specie umana. La biomedicina, grazie ai nuovi impulsi delle biotecnologie, sta scomponendo e riconfigurando i corpi animali umani e non umani che,

THE TOPIC

molecolarizzati e regolarizzati, fungono oggi da riserva di materiale biologico, grazie al quale brevettare prodotti farmaceutici, tecnologici, scientifici.

Da questo momento in avanti, pertanto, i prodotti delle scienze della vita, che siano organismi biologici o informazioni genetiche non fa molta differenza, non possono più essere compresi nei termini tradizionali di *output* della ricerca scientifica, in quanto essi risultano essere dei nodi cruciali negli attuali movimenti di finanziarizzazione. In questo senso ricordiamo che la mappatura del genoma umano non è solo una tappa fondamentale del nostro progresso scientifico, ma anche il frutto di un investimento di ben 5 governi per un totale di 3 miliardi di dollari. Ne *Il Secolo del Gene*, Fox Keller scriveva che i geni costituivano al tempo stesso un mezzo retorico e propagandistico, e un modo per ottenere finanziamenti, un'immagine plastica in grado di creare nuovi mercati per i prodotti dell'industria biotech (Fox Keller, 2001).

Sarah Franklin, d'altro canto, ci ricorda nel suo *Biocapitale Etico* che la clonazione, nella misura in cui la conosciamo come tecnica che ha portato alla nascita della pecora Dolly, ha poi una storia davvero emblematica. Essa nasce dalla combinazione di tecniche sviluppate nell'ambito della medicina genetica e riproduttiva animale: al Roslin Institute, dove il gruppo di Ian Wilmut ha condotto la ricerca, si è giunti alle tecniche del trasferimento nucleare partendo dagli esperimenti con pecore transgeniche contenenti geni umani. Queste pecore, chiamate "bioreattori", funzionavano come dei veri e propri farmaci, essendo il loro compito quello di produrre una certa quantità di proteine umane ogni litro di latte. La ricerca era infatti condotta al Roslin Institute, in Scozia, ma finanziata dalla PPL Therapeutics, una *corporation* farmaceutica privata. A questo proposito l'autrice scrive:

Gli enzimi come l'Aat sono stati il motivo che ha spinto il Roslin a sviluppare la clonazione tramite trasferimento nucleare [...]. Il modello di procreazione selettiva ispirato al bioreattore, quindi, offre una fonte di profitto attraverso la riprogrammazione della genealogia: mentre è difficile inserire geni mancati nelle persone, più facile è invece inserirli nelle pecore [Franklin 2011, 119-120].

La clonazione rimane in ogni caso l'unica delle nuove biotecnologie a non essere stata sperimentata sull'uomo: il suo impiego sulla specie umana è oggi vietato

espressamente, mentre delle sperimentazioni in corso sugli animali non umani non si tiene il conto. Un uso quasi immediato nella specie umana hanno trovato, invece, le tecnologie della fecondazione assistita sperimentate su alcune specie animali mammifere, quali quelle bovine.

Secondo Melinda Cooper e Adele Clarke lo scopo di tali biotecnologie è stato all'inizio quello di innalzare il plusvalore, sfruttando il lavoro riproduttivo delle femmine delle specie animali proprio superando i limiti posti dalla natura. La maggior parte delle tecniche poi impiegate nella fecondazione assistita umana è stata sperimentata su femmine appartenenti a specie di animali mammiferi allo scopo di aumentarne produttività e redditività: «Come in qualunque altro settore della produzione fordista, l'obiettivo di queste procedure è quello di aumentare la produzione di plusvalore relativo, per ottenere il massimo da ogni unità di tempo di lavoro riproduttivo» (Cooper 2011, 135).

Adele Clarke ci offre un'ottima ricostruzione storica delle tecniche di riproduzione assistita sui mammiferi, nel suo *Disciplining reproduction* (1998), grazie alla quale siamo oggi in grado di affermare che ginecologia umana e medicina riproduttiva animale si sono sviluppate nell'era della produzione di massa e della grande distribuzione, e che solo grazie al vasto impiego delle tecniche di fecondazione assistita negli allevamenti industriali gli scienziati hanno protocollato procedure standardizzate e aumentato l'efficacia del metodo. La storia accomuna, dunque, donne e femmine di mammiferi animali, ma appare evidente che le tecniche di riproduzione assistita umana non si configurano come applicabili su una scala così alta come quella rappresentata dall'allevamento del bestiame contemporaneo, né le sue procedure sono standardizzate allo stesso modo.

Le differenze e le somiglianze tra i meccanismi di valorizzazione economica riservati alle donne, femmine della specie umana, e alle femmine dei mammiferi animali, sono per questo importanti da valutare. La potenza generativa delle femmine di bovino è messa a valore nella cornice fordista della produzione di massa di beni di consumo. La potenza generativa delle donne è al contrario messa a valore nella nuova cornice, postumana e postfordista, della produzione di beni di consumo altamente personalizzati. E non deve sconvolgerci la simultanea attualità di tecniche di fecondazione assistita che seguono differenti modelli di produzione economica a seconda della specie in questione. I tempi postumani sono caratterizzati dalla

THE TOPIC

compresenza di due regimi capitalisti tanto diversi quanto compatibili, come quelli del fordismo e del postfordismo.

La produzione di valore passa in entrambi i casi – è questo il punto di convergenza che qui più ci interessa – per la cattura della potenza generativa delle femmine, di qualsiasi specie si tratti. Con Rosi Braidotti, chiamo questa potenza generativa *zoe*, per sottolineare i suoi tratti postumani. Oggi il biocapitale si rigenera e nutre i suoi flussi finanziari proprio grazie alla cattura biotecnologica di *zoe*: oociti di donne, vacche e pecore sono prelevati a migliaia ogni giorno e ogni giorno sono immessi nel nuovo mercato globale delle *start-up biotech*. È solo il fine che rende gli oociti animali differenti da quelli umani: nel primo caso trattandosi di produrre più latte o più carne (secondo il modello fordista della grande distribuzione), nel secondo di avere un figlio proprio anche al di là dei limiti biologici (secondo il modello postfordista della produzione personalizzata).

Possiamo riferirci, pertanto, alla medicina rigenerativa e a quella riproduttiva del terzo millennio in termini di scienze postumane e transpecie, sebbene queste due bioscienze siano coinvolte in modo diverso nei processi di capitalizzazione e controllo della vita. Nella misura in cui la medicina riproduttiva include tecniche quali l'espanto di ovuli da corpi di donne, per esempio, essa reimpone direttamente i corpi nei processi di espropriazione e privatizzazione:

Ed è laddove le tecniche di riproduzione assistita si connettono al mercato degli ovuli che la medicina riproduttiva sfocia in un tipo di lavoro riproduttivo meno familiare e più selvaggio. Dal momento che i mercati degli ovuli fanno sempre più affidamento sul lavoro sottopagato e non regolarizzato di varie sotto-classi femminili, è difficile mantenere la distinzione tra la medicina riproduttiva umana e la brutale mercificazione del lavoro e dei tessuti che prevale nell'industria agricola [Cooper 2011, 140].

Nondimeno, finalità di medicina riproduttiva e medicina rigenerativa differiscono, essendo la prima volta alla coltura di oociti fertilizzati da trasformare in singoli individui, mentre la seconda «intende produrre non una persona potenziale ma piuttosto la promessa biologica in sé, in uno stato di trasformabilità nascente» (*ivi*, 144-145).

Rimane innegabile, tuttavia, che la medicina rigenerativa (e in generale le scienze dedicate agli svariati impieghi che hanno le cellule staminali), dal momento che è

impegnata a produrre ricerca sulle cellule staminali da trasferimenti nucleari delle cellule somatiche, continua a utilizzare come base di partenza la medicina riproduttiva femminile, in quanto scienza che indaga le capacità umane e non umane di procreazione. Le nuove biotecnologie della medicina rigenerativa impiegano, infatti, le potenzialità autogenerative dell'embriogenesi e il sistema sanguigno che lega il feto alla madre come punto di partenza per produrre linee di cellule staminali che godano della stessa potenza autopoietica. Queste nuove biotecnologie, come sostiene Melinda Cooper,

convertono effettivamente la potenza generativa della biologia riproduttiva femminile in terapia rigenerativa. Di più, esse posizionano la biologia riproduttiva come una delle più importanti macchine della bioeconomia, in particolar modo una macchina che produce promesse, appellandosi essa al potenziale biologico e alla futura rigenerazione dei corpi [Cooper & Waldby 2007, 57-73, 58].

In questo senso possiamo affermare che la medicina riproduttiva, in relazione alle nuove tecnologie così come al mutato contesto economico-politico globale, presenta un doppio volto in questo nuovo millennio: da una parte essa sta determinando un rinnovato interesse per la maternità, nella misura in cui espande i confini della vita dal *vivo* del corpo femminile al *vitro* della provetta; dall'altra essa si muove verso gli ambiti della riproduzione della vita in sé, non più della vita della sola specie umana. Per chiarire questa doppia funzione della medicina riproduttiva ai tempi del biocontrollo ci rifacciamo a un'immagine molto chiara della stessa Melinda Cooper: «Embrioni e oociti in vitro posso essere trapiantati per produrre un'altra vita umana, un futuro bambino; così come possono essere riconfigurati biotecnicamente in un laboratorio, per trasformare la loro pluripotenzialità in produzione di linee di cellule staminali embrionali» (*ibid.*).

Medicina riproduttiva e corpi di donna sono oggi aree contese e redditizie del biocapitale. Come a dire: valorizzazione e normazione della vita passano anche e soprattutto attraverso i tecnocorpi femminili contemporanei, ne sfruttano le potenzialità e ne regolano le attività, in nome di fini economico-politici orientati spesso dai governi e dalle grandi multinazionali farmaceutiche.

Al giorno d'oggi, pertanto, un ovulo di donna umana non fertilizzato, un oocita, produce doppiamente biovalore, è doppiamente al centro degli interessi dei

THE TOPIC

finanziatori biocapitalisti: l'oocita è l'oggetto della rivendicazione delle donne che fanno richiesta di beneficiare di un trattamento di fecondazione assistita, ed è al contempo il punto di partenza dei processi di clonazione terapeutica, nonché di ricerca con le cellule staminali. La vita ancora prima che sia vita, l'uovo non fecondato, diventa oggi oggetto di norme statali e investimenti economici. Eppure gli oociti non vengono dal nulla, essi, come vedremo, devono essere soprattutto prelevati da corpi di femmine e di donne.

Per quanto le procedure comuni della Fivet (fecondazione in vitro) permettano il congelamento degli embrioni in sovrannumero, le donazioni non riescono da sole a soddisfare la domanda di oociti delle donne della classe media e la continua richiesta dei laboratori scientifici, la qual cosa ci preoccupa nella misura in cui questa domanda trova soddisfazione in altri mercati non regolamentati. Questi mercati degli ovuli in nero sono alimentati dalle discrepanze economiche del contesto globale, in cui le donne dei paesi più ricchi (occidentali), con la loro crescente richiesta di oociti per fecondazioni assistite, nutrono un sistema che sfrutta *le altre donne* di paesi meno ricchi (spesso orientali), le quali si sottopongono a un intervento invadente e doloroso quale il prelievo di ovuli, in cambio di esigui compensi¹⁹.

Qui anche l'evidenza scientifica è mistificata: l'embrione viene pur sempre da un oocita, difficile affermare che provenga da altri luoghi. Ironicamente Donna Dickenson scrive: «Da dove crediamo che provenga una così grande quantità di ovuli di specie umana? Alcuni credono davvero che gli ovuli crescano sugli alberi» (Dickenson 2007, 60). Anche Donna Haraway nel suo *Testimone Modesta* si poneva domande simili, affermando che nell'ultimo periodo storico la riproduzione era stata il fulcro di una serie di proteste di ogni tipo, e a questo proposito ricordava: «Piaccia o no le femministe non hanno potuto evitare di domandarsi senza posa da dove provengano i bambini» (Haraway 2000, 250).

Attualizzare la domanda di Donna Haraway – da dove vengono i bambini? – diventa, in una prospettiva neofemminista, assolutamente urgente, tanto più che la medicina riproduttiva, nella misura in cui è foriera di biotecnologie quali la fecondazione assistita, è oggi anche la base di articolazione storico-scientifica della medicina rigenerativa, nella fattispecie della clonazione.

19 Si vedano qui le dettagliate opere del dott. Flamigni, 2008; 2012.

Collocazioni postumane

Da giovane femmina umana in età riproduttiva quale sono, io so che il mio corpo produce un solo ovocita al mese, so che ovulo con cadenza mensile periodica e che sarebbe patologica una mia superovulazione spontanea. E allora chiedo: *da dove vengono gli ovociti?*

Il rischio che corriamo nell'ignorare tale interrogativo è che ancora una volta le donne e gli animali non umani scompaiano come soggettività attive, diventando invisibili. Un normale ciclo riproduttivo femminile prevede la produzione di un solo ovocita, per produrne tre, o più di tre, in una volta sola c'è bisogno di un corpo investito biotecnicamente, farmaceuticamente, medicalmente: tecnocorpi femminili che si sottopongono a iniezioni di ormoni per quasi 10 giorni, che ingurgitano analgesici e si sottopongono ad anestesia, che accettano al proprio interno la sonda per il prelievo finale.

Gli oociti devono, quindi, essere prelevati da corpi di femmine animali non umane e di donne. I corpi non umani e femminili, tuttavia, vengono spesso obliati e rimossi dalla dialettica dell'alterità: non rispondendo ai canoni dell'umano, meritano meno di esso.

La verità è che a produrre valore nei mercati dei *venture capitals* sono proprio le loro capacità riproduttive: il punto di partenza rimane l'oocita, sia animale che umano, oggi sempre più postumano, dato l'elevato impatto che le biotecnologie hanno sulla comune comprensione di esso. L'oocita è divenuto oggetto totemico, sembra esser nato in laboratorio e non avere passato. Come Rosi Braidotti afferma nel *Postumano* a proposito della pecora clonata Dolly, anche l'oocita «infrange la linearità temporale ed esiste in un continuo presente» (Braidotti 2014, 82).

Dolly, gli animali da laboratorio su cui continuamente la comunità scientifica conduce sperimentazioni senza etica in nome della salute umana, gli animali serrati in allevamenti industriali a cui vengono somministrati continuamente ormoni, gli oociti criocongelati che a migliaia sono stipati nelle celle dei laboratori e che vengono selezionati secondo il loro corredo genetico, avrebbero dovuto in qualche modo già suscitare una reazione critica alle conseguenze negative dell'impiego delle nuove tecnologie riproduttive ai tempi del biocapitale:

Alcuni degli effetti più inquietanti delle scienze della riproduzione – in particolare la soppressione, la confusione o il rovesciamento del tempo di procreazione – erano evidenti nel

campo della biologia animale molto prima che le loro applicazioni sugli umani li ponessero all'attenzione della riflessione bioetica [Cooper 2011, 140].

Diventa dunque attuale e necessario un ribaltamento della prospettiva, un uso critico e spregiudicato del pensiero, che ci permetta di invertire l'ordine centrato sull'uomo, tipico della tradizionale scienza razionalista occidentale, di non considerarlo il punto di partenza e di arrivo delle scienze della vita. Per questo riteniamo proficuo tentare le strade aperte dall'approccio postumano, proprio ai tempi del biocapitale, al fine di restituire alle soggettività, obliate in nome del profitto, la materialità delle loro esistenze e dei loro diritti. Tutelare le condizioni di salute delle donne che vendono i loro oociti al mercato nero è importante quanto eliminare completamente il mercato illegale degli animali, il terzo più grande del mondo, al quale segue la tratta delle donne (Braidotti 2014, 14).

Rosi Braidotti esprime al meglio questo nuovo posizionamento postumano delle soggettività considerate tradizionalmente *differenti*, quali le donne e gli animali non umani:

L'universo che mi trovo a vivere come soggetto postindustriale del cosiddetto capitalismo avanzato, è caratterizzato da molta familiarità e fin troppi punti in comune tra il posizionamento materiale e simbolico di diversi esseri umani sessuati femminili, la pecora clonata Dolly e gli oncotopi usati come cavie [...]. Allo stesso modo, la mia posizione situata di femmina della specie mi rende strutturalmente più vicina agli organismi viventi da cui preleviamo organi e cellule senza il loro consenso, che a qualsiasi nozione astratta di inviolabilità e di integrità della specie umana [ivi, 88].

Nessun atteggiamento nostalgico può garantire la tutela delle soggettività che biocapitale e società del controllo mettono a valore e normalizzano. Non giova a molto rimpiangere quel mitico tempo umano, che si dice perduto a causa della rivoluzione industriale, in cui non c'erano macchine e tutto era più semplice. Non potremmo fuggire a lungo un presente che ci chiama a rispondere delle sue contraddizioni in tutta la sua complessità.

La complessità dell'epoca postumana va affrontata, riflettuta, agita, in modo etico e nomade, non aggirata. Se lo strumento giuridico e politico dei diritti umani non basta più, da solo, a garantire la libertà e la salute delle soggettività più esposte ai rischi biocapitalisti, allora bisognerà affrontare la sfida ed elaborare nuove strategie comuni

che riescano dove essi hanno fallito. Bisogna cominciare a provare quella passione gioiosa che accompagna l'incontro tra specie diverse, quel genere di incontro spinozista tra corpi differenti che arricchisce il sapere comune. Occorre tentare nuove coalizioni e alleanze inedite, lavorare alla nascita e alla diffusione di reti tra movimenti e soggettività tra loro eterogenei.

Cyborg ed ecofemministe, animalisti e ambientalisti, vegane e vegetariane, lesbiche e gay, attivisti antirazzisti, cooperative di medici laici, associazioni di giuriste democratiche, contadini dediti al biologico e al km⁰²⁰ attestano la possibilità concreta di una diversa vita etica, sostenibile e tecnologicamente connessa.

Quello di cui necessitiamo è ancora un maggior grado di ibridazione e di contaminazione che ci permetta di rendere efficaci le molteplici lotte per i diritti delle soggettività "differenti dall'uomo". L'autodeterminazione e la salute delle donne, degli animali, di trans e queer, dei molteplici ecosistemi sono, anche se in modi diversi, tutte esposte ai rischi del biosaccheggio: facciamo di questa consapevolezza il punto di partenza per la costituzione attiva di lotte trasversali per difendere, creare e diffondere nuovi beni comuni postumani.

La nostra possibilità di riuscire poggia sull'assunto che *zoe* è la vita colta nel suo stesso divenire, negli spazi di mezzo, è interconnessione tra sé e altri, inclusi gli altri della terra. Intesa in questo modo, *zoe* è un *common wealth*. Così, la sostenibilità stessa diventa un bene comune, in una doppia accezione. La sostenibilità è un bene comune come contingenza di equilibri precari e postumani, materialità degna di essere vissuta. Ma è bene comune anche nella misura in cui è produzione immateriale dell'agire collettivo, cioè capacità visionaria di garantirci un futuro differente.

Le femministe nomadi sostengono che *zoe* è la vitalità della vita che non si cura minimamente del potere razionale, che eccede continuamente il controllo tecnoscientifico e la valorizzazione economica. L'atteggiamento che ci suggeriscono è propositivo, mai nichilista. Grazie ai loro contributi teorici oggi sappiamo che urge disegnare nuove cartografie, segnalare le affinità, le zone di prossimità/promiscuità tra i differenti corpi postumani, rendere le nostre collocazioni luoghi ad alta densità conflittuale. Ancora, sappiamo che bisogna rendere queste collocazioni in grado di

²⁰ Il km0 è un tipo di commercio in cui prodotti e cibi vengono realizzati e consumati nella stessa zona di produzione. La costante crescita del mercato "a chilometro zero" indica l'affermarsi di pratiche politiche che partono dal quotidiano: scegliendo un prodotto locale e non proveniente dalla grande distribuzione su scala globale, si evita di ricorrere a mezzi di trasporto inquinanti e imballaggi non riciclabili. Spesso al Km0 sono affiancate coltivazioni biologiche e no Ogm.

esprimere le nostre memorie radicate e incarnate, di stabilire aree di responsabilità condivisa.

La mia collocazione eccola qui. Figlia della cultura biotech ignoro quasi cosa sia una mucca pur vivendo nella parte di mondo che consuma più di quello che produce per allevarne una. So benissimo come funziona il digitale terrestre, sebbene non me ne faccia nulla. Sono cresciuta in quella che i classici chiamavano *Campania felix* e che nei secoli ha pagato sulla sua pelle i costi del biocapitalismo tecnologico: amianto, camorra, diossina, terre avvelenate da rifiuti tossici e sversamenti illegali, inghiottite da termovalorizzatori e centri commerciali, ma anche donne e uomini che non hanno mai smesso di desiderare un cambiamento radicale. La mia salute vacilla tanto quanto quella delle valli, dei mari e delle bufale del Sud Italia. La mia autodeterminazione fatica ad affermarsi quanto quella degli animali che vengono usati negli esperimenti da laboratorio.

Nessun sentimento pietistico mi porta ad affermare che mucche, pecore e donne hanno dei diritti. A muovermi è un incarnato e radicato desiderio di riappropriazione della vita, proprio perché essa non è proprietà né privilegio esclusivo dell'uomo: la potenza della vita è disseminata ovunque nello spazio, il suo tempo è quello delle soggettività postantropocentriche e postumane.

Riferimenti bibliografici

- Balzano, Angela (2014). *Soggettività autonome. Corpi e potenza da Spinoza al neofemminismo*. Saarbrücken: Edizioni Accademiche Italiane EAD.
- Braidotti, Rosi (2008). *Trasposizioni sull'etica nomade*. A cura di Anna M. Crispino. Roma: Luca Sossella Editore.
- Braidotti, Rosi (2014). *Il Postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*. Trad. it. Angela Balzano. Roma: DeriveApprodi.
- Clarke, Adele E. (1998). *Disciplining Reproduction*. Oxford: University of California Press.
- Cooper, Melinda & Waldby, Chaterine (2007). The Biopolitics of Reproduction. *Australian Feminist Studies*, 23 (55), 57-73.
- Cooper, Melinda (2011). Lavoro di rigenerazione. In Turrini 2011, *cit.* (131-160).
- Cooper, Melinda (2013). *La vita come plusvalore. Biotecnologie e capitale al tempo del neoliberismo*. A cura di Angela Balzano. Verona: OmbreCorte.

- Dickenson, Donna (2007). *Property in the Body*. New York: Cambridge University Press.
- Flamigni, Carlo (2008a). *Il primo libro della sterilità. I problemi clinici e psicologici, la diagnosi e le cure ordinarie*. Torino: Utet Libreria.
- Flamigni, Carlo (2008b). *Il secondo libro della sterilità. La fecondazione assistita*. Torino: Utet Libreria.
- Flamigni, Carlo (2012). *Fecondazione e(s)terologa*. Roma: L'Asino d'oro editore.
- Fox Keller, Evelyn (2001). *Il secolo del gene*. A cura di Sylvie Coyaud. Milano: Garzanti.
- Franklin, Sarah, Lury, Celia & Stacey, Jackie (2000). *Global Nature Global Culture*. London: Sage Publication Ltd.
- Franklin, Sarah (2011). Biocapitale Etico. In Turrini 2011, *cit.* (99-129).
- Haraway, Donna J. (2000). *Testimone_modesta@FemaleMan_incontra_OncoTopo. Femminismo e tecnoscienza*. Trad. it. Liana Borghi. Milano: Feltrinelli.
- Klein, Naomi (2001), *No logo*. Trad. it. Serena Borgo. Milano: Baldini e Castoldi.
- Marx, Karl (1939). *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*. Trad. it. Giorgio Backhaus. Roma: Manifestolibri, 2012.
- Turrini, Mauro (2011). Bioteologie salute e lavoro clinico. In Id. (a cura di), *Biocapitale*, (7-38). Verona: OmbreCorte.
- Rajan, Sunder (2011). Capitale Genomico. In Turrini 2011, *cit.* (39-70).
- Rich, Adrienne (1985). *Blood, Bread and Poetry*. New York: W.W. Norton.
- Virno, Paolo (2014). *Grammatica della moltitudine*. Roma: DeriveApprodi.

Angela Balzano, laureata in Scienze Filosofiche presso l'Università di Bologna con la prof.ssa Carla Faralli, in co-tutoraggio con la prof.ssa Rosi Braidotti dell'Università di Utrecht, ha conseguito un Ph.D in Diritto e nuove tecnologie, Cirsfid, presso l'Università di Bologna. Tutor del corso "Etica e politica negli studi di genere" in collaborazione tra l'Università di Bologna e l'Ass. di donne Orlando, ha tradotto e curato *La vita come plusvalore* di Melinda Cooper (2013) e tradotto *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la morte, oltre la specie* di Rosi Braidotti (2014)

Elizabeth Leake

Cavarero, Braidotti, and the Feminist Foundations of the Posthuman

Abstract

In this paper, I examine the philosophical ramifications for posthumanist thought at the intersection of Cavarero's recuperation of the maternal symbolic and Rosi Braidotti's concept of nomadic thinking. Specifically, I argue that the glossing over of sexual difference in posthumanist thought in its most common current formulations means that it is blind to the flaunting of one of its own theoretical tenets and thus conceals its dependence on humanist primacy of enbrainment over embodiment, rather than contesting it. Cavarero, Braidotti, and materialist feminism bring to posthumanism a very necessary corrective, that is, their philosophies countenance both the sexed body and the body in multiple, not singular, temporalities.

Keywords: sexual difference, nomadic thinking, posthumanism, maternal symbolic

Introduction

Sexual difference continues to be conspicuously absent from many of the theories of the posthuman currently in circulation, including the most convincing. To take two prominent examples, neither Roberto Marchesini nor Giorgio Agamben has any real truck with gender; instead, their posthumanist engagements are founded on the same assumptions about a neutral universal masculine as are those humanist perspectives in which existence is not embodied but rather discursive. Consequently, theirs are arguably as much humanist theories as they are posthumanist. In his enormously influential *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza* (2009), for example, Roberto Mar-

chesini makes reference to the identification of woman with nature as a motive, along with speciesism (the idea that animals and humans are totally separate entities), to get at his concern with the separation of nature and culture that lies at the heart of the incompleteness theory of the humanists. He is acutely aware of the humanist tendency to relegate women to the subordinate realm of the animal/natural world. And his critique is clear: masculinism and speciesism are the lynchpins of humanist culture. But he maintains the focus resolutely on the question of nature versus culture to get at this bigger point about incompleteness [or in Agamben's words, «The humanist discovery of man is the discovery that he lacks himself» (2004, 30)] and, in doing so, reveals the major blind spot in his vision, namely, the support afforded to his posthumanism by an understanding of the value of alterity that can countenance gender. This particular version of posthumanism is thus self-contradictory when it does not take the next step and recuperate from that equation (making the necessary changes) the centrality of feminist thought to posthumanism.

My point is not that there are better, more convincing versions of the posthuman in circulation today, but rather that posthumanist thought needs more fully to reckon with those humanist assumptions upon which it continues, to greater and lesser extent, to depend and in particular, to resolve its ambivalence toward sexual difference through rigorous dialogue with feminist thought. In the limited space that follows, I will suggest that the obfuscation of sexed bodies in conceptualizations of the posthuman constitutes a critical blind spot, and indeed is antinomic to the posthuman project in most any form. In support of my argument I will consider 1) alterity, and 2) multiple temporalities of posthuman existence. I focus on alterity insofar as it is one of the key concepts in the highly influential and closely argued posthuman philosophy of Marchesini. I consider temporality within the broader conceptual thresholds constituted by the passages from a prehumanist to a humanist perspective, and from a humanist to a posthumanist one. I will focus in particular on the contributions of two major feminist philosophers – Adriana Cavarero and Rosi Braidotti²¹ – as they illuminate possible paths for a rethinking of gender and the posthuman. Fully cognizant of the risk of invoking Cavarero, whose work emerges from a position firmly squared within a humanist gender binary model, I nonetheless posit that her and Braidotti's work serve as complementary correctives to one of posthumanism's self-contradictions.

²¹ I also call special attention to the work on corporeal feminism of Elizabeth Grosz (1994) in *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Alterity

One key component to Marchesini's posthumanism is alterity. Consider his critique of the humanist attitude of disdain for the other [«L'alterità sarà interpretata quindi dall'umanesimo in qualità di fonte di pericolo e di degrado proprio a causa del fattore/rischio di contaminazione con il diverso, che in qualche modo mette a repentaglio l'ideale di purezza» (Marchesini, 2009a, 82)], a disdain aimed at domination rather than participation. This is a strong and useful argument in favor of posthumanist inclusion (conjugation and creativity are two of the terms he uses) over humanist exceptionalism. But the object of Marchesini's interest throughout the volume is the false dichotomy of nature versus culture, and the ancillary assumption that culture is the response to human incompleteness, to a lack or absence that distinguishes humans from animals but is overcome through the development of (a by definition non- or even anti-natural) culture. He makes that argument, in part, by enumerating the negative qualities of alterity (as a source of danger, contamination, degradation, loss of purity and so on) implied in the humanist position, but the terms of the dyad self-other are decidedly gender-unmarked (i.e. masculine neutral). This is not to say that he is unaware of the connection between the nature/culture question and the masculinist foundations of humanist thought. On the contrary, he is acute in his critique of the expulsion of the feminine as a prerequisite for entry into the assembly of men («consesso degli uomini», 2009a, 79), and in his elencation of the various declensions of the identification of woman with nature:

Nella cultura occidentale la donna viene considerata tellurica, ctonia, lunare ovvero legata a doppio filo alle leggi della fisicità, vincolata dalla ciclicità nictemerale, mensile, stagionale, mentre l'uomo viene considerato libero da questi bioritmi e quindi esterno al dominio della natura [2009a, 79].

He continues:

Questa visione androcentrica ha contribuito in modo rilevante al radicamento della dicotomia natura/cultura, perché era funzionale a giustificare il predominio maschile all'interno della società umana. Solo controllando la donna l'uomo poteva non lasciarsi soggiogare dalla natura [2009a, 80].

And yet the contestation of motives behind this identification fails to convert into a recuperation of its potentially transformative power. Can the association of the feminine and the non-human (*tellurica*, *stagionale*, and so on) not be reclaimed in a positive key? Need it provide a model for masculinist domination when, in contrast, it can stand for re-integration of the non-human other in the service of the creative/participatory engagement to which the posthuman aspires? If alterity is to be embraced as Marchesini argues, then a radical re-evaluation of its existing modalities is in order.

The tension between exclusionary and conjugative modalities is crucial. In *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista* (2009b), he observes that the resemblance between post-humanism and pre-humanism can be found in the way neither perspective requires recourse to a discourse of total liberation, of full independent sovereignty from or over the non-animal world on the part of the human. While for Humanism,

È esplicito l'intento emancipativo – liberare dai rimandi al divino e realizzare una visione fattivamente antropocentrica, ossia non più inquinata dal teocentrismo, con il risultato di assegnare all'uomo piena potestà sulla dimensione umana – il post-umanismo rifiuta proprio questa corrispondenza, che si fonda sulla pretesa di autosufficienza ontologica. Questo è il punto di passaggio e questo è il motivo per cui, per certi versi, il post-umanismo ricorda alcune impostazioni pre-umanistiche [2009b, 34] .

Both pre- and post-humanism refuse the insistence on that autonomy (dignity of man) that is so fallacious and yet so crucial to the humanist position. But autonomy, pushed out the front door, sneaks back through the window of a posthumanism that persists in the perpetuation of the fantasy of bodiless embodiment.

Braidotti's deleuzian conceptualization of becoming-animal²² offers a possible pathway out of the constitutive contradiction of Marchesini's gender-unmarked posthumanism by re-asserting the primacy of embodiment and thereby re-dimensioning the nature-woman identification – not in contradistinction to culture-man, as before, but rather as the decoupling of the dyads in favor of a more fluid re-

²² Braidotti synthesizes the feminist appeal of becoming-animal in the following way: it «speaks to [her] feminist self, partly because [her] sex, historically speaking, never quite made it into full humanity, so [her] allegiance to that category is at best negotiable and never to be taken for granted» (2011, 96).

ticular arrangement. In this economy, relations to non-human others are not pre-determined by sex and are neither the privileged nor the disparaged domain of any group but rather part and parcel of the human experience; the fullest form of the conjugative relations of which Marchesini speaks:

Becoming-animal consequently is a process of redefining one's sense of attachment and connection to a shared works, a territorial space. It expresses multiple ecologies of belonging, while it enacts the transformation of one's sensorial and perceptual coordinates in order to acknowledge the collective nature and outward-bound direction of what we call the self. This is in fact a moveable assemblage within a common life-space that the subject never masters or possesses, but merely inhabits, crosses, always in a community, a pack, a group, or a cluster. Becoming-animal marks the frame of an embodied subject, which is by no means suspended in an essential distance from the habitat/environment/territory, but is rather radically immanent to it. For philosophical nomadism, the subject is fully immersed in and immanent to a network of nonhuman (animal, vegetable, viral) relations. The zoe-centered embodied subject is shot through with relational linkages of the symbiotic contaminating/viral kind that interconnect it to a variety of others, starting with environmental or eco-others [Braidotti, 2011, 94-95].

Moreover, there are political repercussions to the expulsion of the feminine, non-human other from the human assembly. Consider Agamben: «In our culture, the decisive political conflict, which governs every other conflict, is that between the animality and the humanity of man. That is to say, in its origin Western politics is also biopolitics» (2004, 80). Far from man's subjugation of woman as an act of resistance against nature, the integration of nature opposes the restriction of the political to that which is proper to man. Open ethical relations with alterity are only possible in an economy of sexual difference that recognizes «a pre-discursive structure of the "self", of necessary loss of that which is always already there – an affective, interactive entity endowed with intelligent flesh and an embodied mind» (Braidotti, 2011, 53), as the posthumanist iterations of constitutive hybridity currently in circulation do not. Put differently, Agamben declares that man becomes animal at the end of history and thus the end of history is the end of man. Here (though these are not his terms), Agamben could also be read to say: the end of history is the end of the fantasy of universal neutral man.

Birth and death

The other object of interest here has to do with posthuman temporalities. Thus my second set of observations addresses Adriana Cavarero's takes, in *In Spite of Plato: A Feminist Re-writing of Ancient Philosophy* (translated by Aine O'Healy and Serena Anderlini-D'Onofrio, 1995), on maternity, on the one hand, and on weaving, on the other, for the ways they offer insight into any posthuman thought that seeks to sidestep the question of gender, because feminist perspectives on birth allow for the emergence of multiple posthumanist temporalities that resist the singular (and consequently reproductive, heteronormative) humanist one for which existence is scanned only in the order birth-maturity-reproduction-death²³.

The work, now familiar, of Adriana Cavarero on the figures of Demeter and Penelope are instructive in this regard. In her examination of the figure of Demeter, Cavarero re-introduces death outside the conventional symmetrical pairing (since Plato, Cavarero avers) of birth and death, the feminine and masculine kingdoms [...] as oppositional categories (Cavarero, 1995, 58). And in doing so, she illuminates the path to an alternative posthumanist feminist temporality that resists the standard (and standardizing) heteronormative, univocal humanist temporality upon which sexless posthumanisms are constructed. For Cavarero's Demeter is not inscribed in a cyclical, seasonal temporal logic by which warm and cold seasons – fertile and sterile, respectively – alternate in accordance with the presence or absence of Demeter's daughter Kore from her mother's sight. Rather, when Kore is not visible to Demeter, the recognition of female generative subjectivity – that is, the fact that we are born from sexed bodies, and the sex of those bodies is female – is cancelled out, and «birth itself, *phyein*, ceases to happen» (1995, 64). Thus it is not that the power not to generate emerges and becomes operative at specific intervals, as a singular humanist temporality suggests; rather, it is in a different temporal register – the erasure of the sexed body – that reveals the concomitant power of generation and its cessation, of birth and birth-no-more:

²³ Marchesini, for example, rehearses the Western humanist position on maternity as the passive result of active insemination (*Posthumanism*, 80) and examines the politics of reproductive technologies (417-428) but does not address a sexed, embodied posthumanist maternity.

To put it in more modern terms, the myth of Demeter reveals a sovereign figure of female subjectivity who decides, in the concrete singularity of every woman, whether or not to generate. For this sovereign figure, the act of generating is a prerogative rooted in her power –and therefore in her choice –to carry it out. It is not a duty imposed by a socially prescribed, external ethics supposedly inscribed in the law of nature. Quite to the contrary, far from being a force that prescribes an act of generation in which the mother is supposed to be an instrument, *physis* shows itself to be at one with the mother and to be rooted in her choice. The mother either assists or vetoes the birth that constitutes *physis*, not vice versa. [...] Thus the choice that belongs constitutively to maternal power carries within it, like all secrets, something truly dreadful: the possibility of nothingness, the annihilation of humankind, the desolation of the earth [1995, 64-65].

This temporal register aligns Cavarero's thought with that of evolutionary biologist François Jacob, who claims that, in Claudia Baracchi's words,

along with sexual reproduction death would provide the necessary condition for life, most notably in the perspective of evolution: «Not death coming from the outside as the consequence of some accident», he elucidates, «but rather death coming from within as a necessity prescribed, already in the egg, by the genetic program» [Baracchi, 2008, 319-332].

Another approach to Cavarero's Demeter might be to consider it inimical to Agamben's idea, following Xavier Bichat, that birth marks the threshold between the organic and the relational: «the function of maternity is reproductive, and the function of reproduction is social» (2004, 14-15). Agamben describes the distinction between organic and animal life, and Marchesini seems to assume (though Agamben interrogates it) the position that the two can be sundered, and the former disregarded in favor of the latter. When the pre-philosophical moment (Braidotti's term) is erased, the animal is untethered from the material or embodied and becomes the social. Cavarero's Demeter, in contrast, assumes a birth that disrupts Bichat's relations between the organic and the animal when she asserts the primacy of a sexed embodiment.

It is not that, as with some postmodern philosophies, the feminine stands in as the site and threat of crisis of phallogocentrism, and consequently that a degendered posthumanist embodiment refuses to participate in the project of bolstering the crumbling edifice of masculinity. My point, rather, is that the appropriation and relocation of reproduction in a new, technologized key performs two deleterious functions from

the standpoints both of feminism and of the development of a coherent theory of the posthuman. First, it effectively papers over or conceals the maternal as a pre-discursive moment, and thus facilitates the appearance of a posthumanism precisely *not* grounded on the outmoded exclusionary principles of humanist thought. And second, such a stance obstructs a clear view to the ways certain posthumanist thinkers in fact not only accept uncontested but indeed refuse to acknowledge the obfuscation of a maternal symbolic (in birth) as necessary foundational to their position.

Cavarero's Penelope, too, offers a model – this time, of multiple embodied temporalities – that opposes the unspoken instrumentalization of humanist chronology by posthumanism. The doing and undoing of her weaving resists the time of heroes, a masculinist «tempo of pressing events following one after the other» (1995, 15); Penelope's time, in contrast, dilates and expands, becoming «an absolute time removed from history's events» (1995, 14). Unweaving what she has already woven and thereby «nullifying the role that the patriarchal symbolic order has assigned to her» (1995, 16), hers is thus, for Cavarero, a feminine symbolic order that I, in turn, take not so much for the sake of an alternative to the masculine symbolic order as in order to bolster the kinship between posthumanism and a pre-discursive or embodied moment [before the symbolic matricide that ushers in History or, in Braidotti's words, «masculine fantasy of self-birth through rational acquisition – the mind replacing the womb as site of creation» (2011, 93). Agamben, in *The Open*, remarks: «the arrival at post-history necessarily entails the reactualization of the prehistoric threshold at which that border had been defined. Paradise calls Eden back into question» (2004, 21)].

Penelope's is the time of women, embodied, active time, not the thinking time of men: «feminine time [...] impenetrable to the patriarchal order» (Cavarero 1995, 17), that is, time founded in a social role that in turn is coterminous with the material. It is her sexed embodiment – her entirety in action [«all of this feminine figure resides in her domestic work, in a sort of wholeness that does not permit a separation of body (the work of the hands) and mind (thought)» (1995, 18)] that authorizes this refractoriness to thinking time, discursive time. Sexual difference, as opposed to a conception of sexuality that is discursive, or infinitely free-floating, is crucial to the shaping of time. It does not imply the imposition of linear time but sets experiential markers that allow life to emerge, unfettered by dominant humanist eschatological narratives.

Conclusion

The qualities of posthuman body – of which Marchesini's hybrid, vulnerable iterations are noteworthy examples – are admirably apposite for the ways they open the body to regimes of potentiality and non-rationality, but the theoretical and ethical potency of that conceptualization of the body is obviated by the system in which it is embedded, in which sexual difference is occluded by a fallacious Universal Neutral.

Indeed posthumanist thought in its most common current formulations is blind to the flaunting of one of its own theoretical tenets and thus conceals its dependence on humanist primacy of a discursive subject over an embodied one, rather than contesting it. Cavarero, Braidotti and materialist feminism bring to posthumanism a very necessary corrective, that is, their philosophies (even to the extent that their humanist foundations emerge and become operative) countenance both the sexed body and the body in multiple, not singular, temporalities – not simply as it comes into and departs from existence in birth and death but constituted simultaneously in plural chronologies (embodied and embedded, Braidotti says, though embedded for her means situated as much historically and politically as it does existentially). A more corporeally feminist posthumanism acquires a broader base for activism; without it, posthumanism abdicates its enormous visionary potential in favor of a sterile, factionalized status quo.

References

- Agamben, Giorgio (2004). *The Open. Man and Animal*. Translated by Kevin Attell. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Baracchi, Claudia (2008). Looking at the Sky: On Nature and Composition. In «Humanisms, Posthumanisms, and Neohumanisms». *Annali d'Italianistica*, 26, 319-332.
- Braidotti, Rosi (2011). *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press.
- Cavarero, Adriana (1995). *In Spite of Plato, A Feminist Re-writing of Ancient Philosophy*. Translated by Aine O'Healy and Serena Anderlini-D'Onofrio. Polity Press.
- Grosz, Elizabeth (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Marchesini, Roberto (2009a). *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*. Torino: Bollati Boringhieri.

Marchesini, Roberto (2009b). *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*. Bari: Edizioni Dedalo.

MATERIALS

MATERIALS

Elizabeth Leake is Professor, Director of Graduate Studies, and Director of the Summer Program in Venice in the Italian Department at Columbia. Her research interests include Twentieth Century narrative and theatre, psychoanalytic, ideological, and disability studies in Italian literature, fascist Italy, Italian cinema, and early Danish cinema. She is a recipient of the Modern Language Association Aldo and Jeanne Scaglione Publication Award for a Manuscript in Italian Literary Studies for her book *The Reinvention of Ignazio Silone* (2003) and The National Endowment for the Humanities Fellowship for College Teachers and Independent Scholars 2001. Her second book, *After Words: Suicide and Authorship in Twentieth Century Italy*, was published in 2011. She is currently finishing a co-authored volume, with Piero Garofalo and Dana Renga on internal exile during Fascism.

Sandra Rossetti

Il Postumanesimo femminista di Marie de Gournay

Abstract

Dopo avere individuato il criterio di demarcazione del Postumanesimo “autentico” nella strategia pratica e teorica di messa in discussione e superamento delle strutture di potere e di dominio che dalle origini della storia umana a oggi hanno dato forma alle relazioni umane, questo saggio andrà alla ricerca di una sua genealogia nel cuore stesso della modernità, individuandone le tracce nel pensiero di una donna, Marie de Gournay, vissuta tra il Sedicesimo e il Diciassettesimo secolo. In questa filosofa, i due motivi che costituiscono l’asse più fecondo e vitale del Postumanesimo, l’antispecismo e il femminismo, cominciano ad affermarsi e a intrecciarsi l’uno all’altro, nutriti dall’ontologia antimetafisica del suo amico e padre adottivo, Montaigne uno dei più importanti rappresentanti dello scetticismo moderno. Dopo la timida comparsa nell’antichità greco-latina e il lungo declino attraverso tutto il Medioevo, la filosofia scettica ritorna infatti in superficie come un filone decisivo del pensiero occidentale che ha definito e ridisegnato la modernità, preparandone la dissoluzione nelle conquiste egualitarie e libertarie dell’epoca contemporanea. Focalizzando lo sguardo sulle costellazioni concettuali prodotte dallo scetticismo moderno, questo studio ne individuerà le tracce nel discorso di Marie de Gournay mostrando al contempo come le loro potenzialità decostruttive comincino a produrre i loro frutti più adeguati proprio nell’incontro con la riflessione di genere: un incontro esplosivo che farà convergere in un unico fronte la lotta all’antropocentrismo con quella all’andropocentrismo. Anche se prodotto da mano maschile, lo scetticismo è stato infatti la forma di riflessione attraverso cui la tradizione metafisico-patriarcale ha iniziato a operare la propria decostruzione e ad allentare la propria presa sul mondo per fare spazio a nuovi modi di essere e di pensare, di cui il Postumanesimo femminista e antispecista rappresenta la versione più recente e più matura.

Keywords: Marie de Gournay, scetticismo, postumanesimo, decostruzionismo, femminismo

MATERIALS

Introduzione

Definito il postumanesimo come orizzonte di senso caratterizzato da un'idea ibrida e nomadica di soggettività, in contrapposizione alle derive sessiste, speciste e razziste della tradizione occidentale (primo paragrafo), si andrà alla ricerca (secondo paragrafo) delle premesse logiche di questa trasformazione; premesse che saranno rinvenute in un filone decisivo del pensiero moderno: lo scetticismo. Il pensiero scettico di Michel de Montaigne è stato infatti, nella modernità, una delle prime e più importanti operazioni di messa in discussione dei presupposti dogmatici sui quali l'Occidente ha costruito il proprio apparato concettuale e ha messo a punto le proprie pratiche. Nel terzo e ultimo paragrafo si prenderà in considerazione l'opera di Marie de Gournay, intellettuale francese sua allieva, la quale ha fatto confluire lo scetticismo montaigneano nell'alveo della critica di genere e così equipaggiata ha posto le basi delle più recenti correnti del femminismo contemporaneo, con il loro ruolo decisivo nella nascita della prospettiva postumanista.

Il postumano

L'impiego più comune del termine "postumano" ha a che fare con la sempre più fitta rete di interazioni che avvinghiano l'individuo alla macchina, il corpo biologico alla sua manipolazione genetica. In questa accezione, il postumano mutua il suo senso dagli sviluppi più recenti della tecnologia e della scienza, che operano mettendo in crisi l'immagine tradizionale dell'essere umano come organismo naturale, a favore di una sua produzione cibernetica e autodiretta. Così inteso, esso viene contrassegnato anche come *transumanesimo*, un concetto che rimarca l'esigenza di un progetto di tecnicizzazione del corpo che, opponendosi alla sua materialità e corruttibilità, dia concretezza al sogno antico quanto il mondo: il conseguimento dell'immortalità biologica. Nel perseguimento di questa progettualità, il postumanesimo rischia però di divenire una forma di "iperumanesimo", nel quale l'essere umano, iperpotenziato nelle sue capacità, continua a esercitare il ruolo di misura e centro dell'universo, e in cui

la trasformazione umana guidata dalla tecnica pretende di essere neutrale rispetto a ogni discorso normativo ed etico²⁴.

In parallelo, e per alcuni aspetti intrecciato a questo orizzonte, esiste un altro significato attraverso cui viene modulato il discorso postumano²⁵. In questa seconda accezione l'accento è posto non tanto sulla potenza che il corpo tecnologico viene ad avere, ma sui processi di ibridazione a cui esso va incontro nella relazione con i dispositivi meccanici e con le biotecnologie. Si tratta di forme di ibridazione ritenute capaci di determinare profonde modificazioni anche a livello psichico, con effetti di decostruzione dell'autoreferenzialità identitaria e di promozione di una concezione aperta della soggettività. Secondo questa prospettiva, i confini di separazione dall'alterità non rappresentano, infatti, barriere che isolano, demarcano ed espellono ciò che non è conforme, ma sono piuttosto soglie di attraversamento e meticcio. Nella riformulazione anti-identitaria della soggettività, caldeggiata dal postumanesimo, l'alterità menzionata non si riferisce soltanto all'artificio della macchina, nella sua contrapposizione al corpo organico, ma riguarda anche altre polarità ontologiche: quelle tra maschile e femminile, tra umanità e animalità, tra natura e cultura.

Individuato il suo luogo ontologico nell'attraversamento delle soglie, la soggettività postumana diviene perciò qualcosa di ibrido, di votato al divenire e alla trasformazione. Prospettiva questa che, anche se può stupire e suscitare sconcerto, rappresenta l'unico dispositivo veramente efficace attraverso cui contrastare i fenomeni di prevaricazione e violenza che hanno contrassegnato in senso sincronico e diacronico la storia umana, e che sono giunti alla loro apoteosi nell'umanesimo moderno e nelle sue catastrofi politiche ed ecologiche. Lungi dal legare, infatti, la vicenda drammatica del nostro tempo a un oblio e misconoscimento della tradizione, il postumanesimo ne attribuisce la causa alla modalità umanistica di costruzione dell'identità, secondo un'ontologia autarchica e separativa, declinata attraverso coppie concettuali di termini antitetici, in cui uno rappresenta la misura della purezza umana e l'altro il suo modello deficitario. Nell'osservanza scrupolosa di questa logica binaria, che contrappone la specie umana alle altre specie animali, la cultura alla natura, il razionale all'irrazionale, il maschile al femminile, sono state poste in essere le varie forme di dominazione, sessista, razzista, specista, classista. Forme di dominazione che hanno

²⁴ Si veda l'analisi del postumano fatta in Yehya 2004.

²⁵ Per un'esauritiva considerazione dei diversi significati sottesi alla nozione di postumano si veda Ferrando 2013, 26-32.

costituito il filo conduttore più consistente della storia umana e che rappresentano il bersaglio polemico della riflessione postumanista.

Impostato in termini rigorosamente etici e normativi, il postumanesimo trova, infatti, la sua vocazione in una critica e decostruzione dei fenomeni del potere non limitata alle forme di dominazione intraspecifica, ma ampliata sino a comprendere il dominio sul mondo animale e naturale. Questa centratura sui fenomeni del potere costituisce, altresì, il fuoco prospettico attraverso cui il postumanesimo si rivolge alle pratiche odierne di tecnicizzazione dei corpi che, lungi dell'essere giudicate in funzione dell'onnipotenza che garantiscono, vengono apprezzate per il potenziale liberatorio che riescono a istituire.

Facendo leva sulla decostruzione e sulla critica delle gerarchie ontiche e ontologiche entro cui sono state e sono tutt'ora disciplinate gran parte delle forme di vita, le pratiche e i pensieri che fanno capo al "postumano" hanno saputo trovare la giusta declinazione metodologica con cui significare questo neologismo, nel quale l'ordine di precedenza in cui il "post" è legato all'umano indica l'operazione decisiva di oltrepassamento della logica antropocentrica che informa l'umanesimo. Si tratta di una logica che ha deprezzato, svilito o bandito le forme di esistenza "non umane", comprese quelle che, pur situate all'interno del serraglio umano, sono state ritenute non conformi alla purezza del modello (le donne, le/gli omosessuali, le/i disabili, le straniere/gli stranieri, ecc.). Obiettivo del postumanesimo è demolire i meccanismi di funzionamento di questo assetto gerarchico, per instaurare una forma di convivenza tutelata dalla prevaricazione e dalla violenza.

Gli autori e le autrici annoverabili in questo progetto, il cui inizio è da collocarsi negli ultimi due decenni del Novecento, sono numerosi, così come numerose sono le premesse del loro discorso e le declinazioni a cui è stato sottoposto²⁶. All'interno di tale quadro variegato e multiforme, di cui in questa sede non è purtroppo possibile rendere ragione, uno dei filoni più importanti è quello che, pur impostato a partire da una rigorosa interdisciplinarietà, così come prescrive il dovere postumano di "ibridazione", privilegia un taglio di tipo filosofico e il confronto con alcuni filosofi del passato attraverso cui ricostruire genealogicamente l'impianto metodologico del postu-

²⁶ Oltre a Ferrando (2012), un altro autore italiano che può essere annoverato all'interno di questa concezione del postumano è Marchesini con il suo primo importante studio dedicato a questo tema (2009). Altre ricerche di ambito italiano sulla tematica postumanista sono state messe a punto da Farisco (2011), in un libro nel quale egli, pur apprezzando le conseguenze passibili di derivare da un decentramento della soggettività, asserisce però di non voler sconfessare i valori dell'umanesimo. Per una bibliografia specializzata sul postumano si veda *ivi*, 217-227.

manesimo. Tra i nomi più noti e conosciuti di questo orientamento troviamo quelli di Donna Haraway (la fondatrice del postumanesimo insieme a Katherine Hayles), Rosi Braidotti²⁷ e Judith Butler, autrici che rappresentano una delle posizioni più avanzate del femminismo contemporaneo (che, per la radicalità delle sue enunciazioni, è stato ridefinito come postfemminismo). La loro riflessione rientra, infatti, in un filone del pensiero di genere teso a contrastare il dominio sessista attraverso una strategia innovativa, che prende distanza dalle precedenti espressioni del femminismo: quello dell'“uguaglianza”, tipico della prima ondata ottocentesca, e quello della “differenza”, sorto nell'ambito della seconda ondata novecentesca. Lungi dal mirare a una rivalutazione dell'identità della donna all'interno del dualismo maschile-femminile – così come hanno fatto sia il femminismo dell'uguaglianza sia quello della differenza – il loro obiettivo consiste, infatti, nella decostruzione di questo stesso dualismo, attraverso una pluralizzazione delle identità sessuali, oltre il recinto dell'eterosessualità. L'esito più maturo di tale metodo fa capo al pensiero di Donna Haraway, filosofa che ha radicalizzato la lotta al dogmatismo identitario, coinvolgendo nel suo approccio decostruttivo tutti gli altri dualismi ontologici: quelli tra umanità e animalità, tra organico e inorganico, tra natura e cultura²⁸. Non a caso Donna Haraway è considerata la fondatrice del postumanesimo: il postfemminismo costituisce, infatti, una matrice fondamentale nella sua genesi e nel suo sviluppo.

Questo discorso sulla problematizzazione dell'identità è stato intercettato da autori che, pur provenendo da una tradizione diversa, si sono appropriati di molti concetti messi in campo dal filone postumano della riflessione di genere. Mi riferisco in particolar modo al pensiero di Antonio Negri e Michel Hardt i quali, facendo propria l'eredità del post-strutturalismo francese e del post-operaismo italiano degli anni Settanta, sono entrati in polemica con le politiche dell'identità e sono andati alla ricerca di una modalità alternativa di formulazione della soggettività, tutelata dalla riproduzione dei meccanismi del dominio. Perseguendo questo progetto, nel loro libro *Comune. Oltre il privato e il pubblico* (Negri, 2009) sono entrati in dialogo con le filosofe menzionate, il cui pensiero offre alla loro indagine una delle «esperienze più rivoluzionarie di politica dell'identità» e al contempo uno dei modelli più adeguati di

²⁷ Di Rosi Braidotti, una delle filosofe più rappresentative di questo filone, è stato pubblicato da poco Braidotti, 2014, volume nel quale l'autrice, dopo aver messo ordine tra le varie forme del postumanesimo, teorizza la sua prospettiva postumana a partire da un dialogo con gli studi di genere, con gli studi postcoloniali, con i movimenti ecologici, con l'animalismo, con i *disability studies*.

²⁸ Tra i più importanti libri postfemministi e postumanisti di Haraway segnalo 2003 e 2008.

rifondazione del soggetto a partire dal registro della pluralizzazione e differenza. Preso atto, infatti, che «la forma di controllo politicamente predominante nel mondo moderno agisce attraverso la *mediazione* delle identità» (ivi, 344) e che «il nesso tra diritti e identità è un'arma dello schema rappresentativo per catturare tutte le identità in una logica del riconoscimento e per sorvegliare il divenire delle singolarità», la rivoluzione consiste, per questi autori, in «un processo sovversivo di soggettivazione che abolisce le identità dominanti e [...] rivela il legame tra potere e libertà e per questo stimola una produzione alternativa di soggettività» (ivi, 72).

A suggellare l'incontro tra il post-operaismo e gli sviluppi più recenti della filosofia di genere vi è anche la comune passione per la filosofia spinoziana, interpretata come una forma radicale di immanentismo attraverso la quale procedere a una fondazione “biocentrata” dell'uguaglianza tra gli esseri viventi²⁹. Spinoza viene cioè individuato dalle autrici e dagli autori menzionati come il filosofo che, nel cuore della modernità europea, ha saputo produrre un progetto rivoluzionario, nell'ontologia, nella scienza e nella politica, alternativo sia al razionalismo sia all'empirismo; un progetto centrato sui corpi, sulla materialità del desiderio e sui flussi del loro incontro-scontro³⁰.

Anche la finalità di questa ricerca è «spazzolare la storia contropelo», così come prescriveva Walter Benjamin negli anni Trenta del Novecento, per individuare nel cuore stesso della filosofia occidentale le “perle” e i “coralli” attraverso cui procedere a una ricostruzione del presente, diversa da quella posta in essere dalla tradizione vincente³¹. Nella realizzazione di questo importante obiettivo non si deve però trascurare la relazione che lega l'immanenza spinoziana a un filone della filosofia moderna quasi integralmente ignorato dalle ricerche prodotte in ambito postumanista: il pensiero scettico. Si tratta di una relazione che Giuseppe Rensi, uno dei pochi autori autenticamente scettici della filosofia italiana, ha così esplicitato nel suo libro del 1926 *Lo scetticismo*: «come Descartes, ponendo all'inizio del filosofare il dubbio, sebbene troppo presto ritirato, così Spinoza, quantunque gnoseologicamente razionalista, eli-

²⁹ Così si esprime Rosi Braidotti: «Tale soggetto è polimorfo e relazionale e perfettamente comprensibile all'interno dell'ontologia monista, attraverso le lenti di Spinoza, Deleuze e Guattari, delle teorie femministe postcoloniali» (2014, 197). Tra le operazioni più belle di valorizzazione postumana di Spinoza, vi è quella messa a punto da Negri (1981).

³⁰ Un altro autore molto importante per le ricerche sull'egualitarismo “zoecentrato” è Darwin, la cui teoria è stata fatta oggetto di studio in un ben argomentato libro di Fuschetto (2010).

³¹ Si veda, per una riflessione sul “potere” della memoria declinata in una prospettiva di genere, il saggio di Marini (2002).

minando dal reale fine e valori e quindi srazionalizzandolo, [contribuisce] a fomentare la visione scettica» (Rensi 1926, 93).

Seguendo la pista rensiana, che conduce da Spinoza allo scetticismo moderno, questo saggio proverà a comprendere il debito che il postumanesimo nutre nei confronti della teoria scettica e lo farà entrando in dialogo con due importanti nomi che hanno dato corpo al pensiero moderno: Michel de Montaigne, l'esponente più significativo della rinascita dello scetticismo antico nel Cinquecento, e Marie de Gournay, sua allieva e figlia adottiva, che ha fatto fruttare alcune delle riflessioni sviluppate dal suo maestro come arma attraverso la quale contrastare il potere di genere e ribadire l'uguaglianza tra uomini e donne. La scelta a favore di Marie de Gournay, di una donna che ha dedicato molti dei suoi scritti alla causa dell'emancipazione femminile, non è casuale e non è nemmeno conseguenza della fama che questa autrice si è guadagnata attraverso la più ampia notorietà del suo maestro; è piuttosto vero il contrario: è Montaigne che è stato scelto dopo aver compreso le potenzialità messe in campo da questo pensiero di donna. La ricerca qui svolta intende infatti dimostrare la rilevanza che la riflessione di genere, strutturata a partire dai nessi teorici dello scetticismo, ha avuto nella produzione e nella maturazione delle categorie che vengono utilizzate dal postumanesimo come strumento di comprensione e, al contempo, di oltrepassamento del potere "andro/antropocentrato".

Montaigne scettico e quasi postumanista

Lo scetticismo è una corrente di pensiero affermata durante l'età ellenistica, la quale stabiliva che gli argomenti di prova per verificare se un giudizio è valido sono sempre inadeguati e, di conseguenza, non è possibile nessuna conoscenza della verità. Lo scettico viveva dunque adogmaticamente seguendo le proprie inclinazioni naturali e, se inserito in un contesto sociale, si adeguava ai costumi e alle leggi della società di appartenenza senza mai pronunciare un giudizio su di essi. Questa riflessione, che è stata propria della corrente più radicale dello scetticismo – risalente al filosofo Pirrone (vissuto tra il 360 e il 275 a.C.) e rinvigorita, intorno al 200 d.C., da Sesto Empirico, le cui opere offrono un quadro completo della posizione degli scettici pirroniani – ha subito un arresto durato più di un millennio, sino a ritornare prepotentemente a galla tra il Quindicesimo e Sedicesimo secolo (prima in Italia e poi nel resto dell'Europa), favorita dalla cri-

si intellettuale innescata dalla Riforma protestante e dalle nuove scoperte geografiche di terre e popoli sconosciuti³².

Assiduo lettore di Sesto Empirico, uno dei pochi scettici sopravvissuti all'oblio millenario, Montaigne è stato il primo autore della modernità a rendersi veramente conto delle implicazioni della teoria pirroniana per i dibattiti sul criterio di verità suscitati, nel suo tempo, dal terremoto che l'eresia religiosa e le nuove conoscenze geografiche avevano scatenato. Giunto sino a noi attraverso i tre densi libri di cui si compongono gli *Essais*³³, pubblicati per la prima volta tra il 1580 e il 1588, e famoso soprattutto per il saggio che occupa il capitolo XII intitolato *Apologia di Raymond Sebond*, il pensiero montaigneano utilizza le argomentazioni proprie del pirronismo per orchestrare una sinfonia del dubbio che cresce di intensità mano a mano che ci si inoltra nella lettura della sua opera e che coinvolge nelle sue armonie decostruttive sia la fondatezza della conoscenza empirica sia la validità di quella teoretica centrata sulle idee. Assistiamo, infatti, in questo autore, a un'operazione di problematizzazione del criterio di verità che non sfugge nemmeno alla presa della ragione poiché, nella sua argomentazione, la procedura razionale risulta essere «una tintura data in egual misura, o quasi, a tutte le nostre opinioni e usanze, di qualsiasi specie siano: infinita come materia, infinita come varietà» (Montaigne 1996, 145). Così articolato, il pensiero di Montaigne conclude a favore del relativismo etico-culturale, secondo il quale le forme di verità asserite hanno sempre una validità limitata che dipende dal contesto culturale entro cui vengono formulate e dalle caratteristiche fisiche e psichiche dei soggetti che le formulano: «ciascuno, infatti, venerando intimamente le opinioni e gli usi approvati intorno a lui, non può disfarsene senza rimorso né conformarvisi senza soddisfazione» (ivi, 150). Riflettendo sulle conquiste intellettuali, culturali e sociali del suo tempo e facendo leva sull'approccio metodologico di tipo scettico, Montaigne giunge a relativizzare persino l'idea di "natura umana" e la prospettiva essenzialistica a partire dalla quale essa veniva tematizzata, producendo una sua frantumazione in qualcosa di profondamente contingente e molteplice, dipendente dalle condizioni immanenti che pongono in essere il tessuto culturale e sociale.

³² Sulla storia dello scetticismo segnalò, tra le opere più importanti e aggiornate (nonostante siano passati più di trent'anni dalla sua prima pubblicazione) Popkin, 2000 (l'ultima edizione italiana è del 2008).

³³ Per la redazione di questo articolo è stata utilizzata una delle edizioni italiane di Adelphi: Montaigne, 1996. Esiste anche una edizione più recente dei *Saggi* edita da Bompiani, con testo francese a fronte: Montaigne, 2012.

Queste premesse di ordine teorico sono state da lui utilizzate per mettere in discussione alcune delle più importanti gerarchie di potere a partire dalle quali l'umanità greco-cristiana ha fondato le sue relazioni interne ed esterne. La prima è quella che riguarda la relazione con lo straniero. Di fronte all'esperienza del nuovo universo culturale da poco scoperto che abitava sull'altra sponda dell'Oceano Atlantico, e che la cultura dominante giudicava selvaggio e primitivo, Montaigne si chiede infatti su quale base sia possibile giudicare se i suoi valori e modi di vita siano migliori o peggiori, dato che la ragione, sottoposta al metodo del dubbio, aveva dato prova di non essere affidabile e di non poter vantare un rapporto privilegiato con la verità. Posto di fronte a questa difficoltà l'autore ne conclude che le opinioni, i valori, gli stili di vita che vengono prodotti dalle diverse civiltà non possono essere giudicati secondo il criterio del bene e del male, del vero e del falso, ma solo affermando il principio della differenza paritetica. Siamo di fronte a una consapevolezza scettica del tutto nuova che, pur argomentata con i vecchi temi dello scetticismo antico, è destinata ad affermare un modello di relazione tra le culture e le civiltà ancora oggi valido per affrontare i complessi nodi della globalizzazione multiculturale.

La seconda gerarchia che Montaigne prende in considerazione e che critica aspramente è quella che disciplina i rapporti tra gli esseri umani e gli animali a partire dalla prospettiva antropocentrica della superiorità dei primi sui secondi. Attraverso un metodo differenziale e comparativo, il filosofo scopre che la specie umana non è la depositaria privilegiata di facoltà superiori, la razionalità *in primis*; quest'ultima, infatti, lungi dall'essere un dono di natura spirituale elargito dal creatore alla sua creatura più nobile, risulta essere una forma di comportamento condiviso anche dagli altri animali:

Dico dunque, per tornare al mio discorso, che non c'è ragione di ritenere che le bestie facciano per inclinazione naturale e forzata le stesse cose che noi facciamo per nostra scelta e per arte. Da effetti simili dobbiamo indurre facoltà simili, e riconoscere di conseguenza che quello stesso raziocinio, quello stesso ordine che noi seguiamo nell'agire è anche quello degli animali [ivi, 595].

Per rafforzare questa tesi Montaigne propone molteplici esempi tratti dal mondo animale, tra i più noti e meglio argomentati quello della volpe "razionale":

Così la volpe, di cui si servono gli abitanti della Tracia quando vogliono attraversare sul ghiaccio qualche fiume gelato, e la mandano avanti a questo scopo, quando la vedessimo sul bordo dell'acqua accostare l'orecchio vicinissimo al ghiaccio per sentire se da lungi o da presto udrà mormorare l'acqua corrente al di sotto, e secondo che trovi in tal modo che il ghiaccio abbia più o meno spessore, indietreggiare o avanzare, non avremmo forse ragione di ritenere che le passi per la testa lo stesso ragionamento che passerebbe per la nostra [ivi, 596].

Altri esempi sono tratti dall'apparato argomentativo degli scettici, come quello del cane logico ritenuto capace di elaborare un sillogismo disgiuntivo; ma, a differenza dei pirroniani, obiettivo dell'autore non è solo quello di rafforzare lo scetticismo nei confronti delle pretese intellettuali della ragione, ma anche di mettere in discussione il rapporto di forza e di dominazione attraverso cui gli umani hanno regolato le loro relazioni con le altre forme di vita. Sono infatti numerose le riflessioni affidate alle pagine degli *Essais* attraverso le quali l'autore esprime i suoi sentimenti di compassione e pietà nei confronti della sofferenza animale, in particolare verso quella inflitta e provocata dall'uomo. Nel cuore di una fase storica del tutto indifferente e opaca agli effetti disastrosi determinati dall'antropocentrismo sulle altre forme di vita, Montaigne ha saputo anticipare, attraverso il suo metodo e la sua sensibilità, un movimento di opinione, l'animalismo contemporaneo, che sta producendo importanti risultati dal punto di vista delle conquiste legislative a favore degli animali.

La terza gerarchia oggetto di decostruzione è quella che ha a che fare con la questione di genere e con la subordinazione del sesso femminile a quello maschile. L'autore ritine, infatti, che le differenze tra uomini e donne siano la conseguenza non della loro diversa natura, ma delle disomogenee modalità a partire dalle quali è stata impartita loro l'educazione. Scrive in proposito «che maschi e femmine sono modellati nello stesso stampo» (ivi, 1194) e che «a parte l'educazione e il costume, la differenza non è grande» (ibid.). In merito alle forme d'educazione riservate alle donne, riconosce inoltre «la grande ed estrema durezza di vincoli che noi [maschi] abbiamo impartito loro» (ivi, 1157) sino ad ammettere – secondo un ragionamento che sarà proprio della prima e soprattutto della seconda ondata del femminismo negli anni Settanta del Novecento, con la sua famosa tesi sulla costruzione fallologocentrica della cultura occidentale – che «le norme di vita che sono state adottate nel mondo [...] sono gli uomini che le hanno fatte senza di loro [le donne]» (ivi, 1133) e da concluderne, al pari delle femministe più rivoluzionarie, che «le donne non hanno affatto torto quando rifiutano le norme di vita che

sono state adottate nel mondo» (*ibid.*). Dissolvendo le verità di “natura” nella costruzione operata dalla cultura e dal costume, così come impone il metodo scettico, e trasponendo tale ragionamento nell’ambito delle relazioni tra uomini e donne, Montaigne è stato, forse a sua insaputa, un paladino della dissoluzione del sesso nel genere; presa di posizione, questa, tra le più avanzate e più gravide di conseguenze del femminismo odierno.

A dispetto di queste importanti enunciazioni sugli stranieri, sugli animali e sulle donne, che l’autore è stato in un certo senso costretto a ricavare dalla flessione scettica che ha impresso al suo pensiero, egli di fatto ha però vissuto e agito come un uomo interamente calato entro la prospettiva misogina e antropocentrica del suo tempo. Fedele alla argomentazione pirroniana che prescrive, dopo aver preso atto che non è possibile nessuna fondazione della verità, la sospensione del giudizio e la conformità agli usi e consumi in cui si vive, Montaigne, lungi dall’utilizzare gli esiti relativistici e immanentistici del suo pensiero come grimaldello attraverso cui teorizzare e praticare una trasformazione rivoluzionaria del suo tempo, ha ritenuto che la sola soluzione possibile alle aporie scettiche fosse l’accettazione della tradizione e delle sue voci autorevoli; fosse la conservazione del regime politico, delle leggi e della religione della società in cui viveva, senza tenere conto, in questo modo, che proprio quelle leggi, quel regime politico, quella religione erano complici del regime di dominazione che egli aveva contribuito con il suo discorso a destabilizzare e a mettere in discussione. Umano, europeo, di origini nobili e di sesso maschile, Montaigne ha pensato a partire da una posizione di potere che, con i suoi privilegi, gli ha impedito di compiere il balzo di tigre oltre gli steccati dell’umanesimo antropocentrico che il suo sguardo di scettico aveva identificato e iniziato a demolire. Si conclude infatti con queste parole il suo saggio più famoso, *L’apologia di Raymond Sebond*, dedicato a una confutazione del dogmatismo occidentale:

«Che cosa vile» egli [Seneca] dice «e abietta è l’uomo, se non s’innalza al di sopra dell’umanità». Ecco una bella frase e un utile desiderio, ma ugualmente assurdo. Poiché fare il pugno più grande della mano, la bracciata più lunga del braccio, e sperare di fare il passo più lungo della gamba è impossibile e contro natura [*ivi*, 804].

Il femminismo scettico e postumanista di Marie de Gournay

Di più modeste origini, e soprattutto di sesso femminile, Marie de Gournay ha invece pensato e agito a partire da una condizione esistenziale che le ha consentito di sviluppare in tutta la sua portata la potenzialità decostruttiva, antidogmatica e antigerarchica dello scetticismo.

Nata a Parigi il 6 ottobre 1565 da Guillaume Le Jars e da Jeanne de Hacqueville, Marie è stata cresciuta dalla madre secondo i principi della buona educazione che a quel tempo veniva impartita alle figlie della nobiltà, le quali dovevano essere preparate, se la gestione del patrimonio familiare non imponeva loro la vita del convento, a esercitare il ruolo di moglie e di madre di alto rango. Poco disponibile a una vita modellata da questo stereotipo, ancora molto giovane de Gournay sente tutta la fascinazione che viene dal mondo della cultura e delle “belle” lettere, e inizia così una formazione da autodidatta che la porta in breve tempo a divenire una letterata di professione che per vivere offre la sua penna a diversi mecenati del tempo: alla regina Margherita, a Enrico IV di Francia, a Maria de’ Medici, a Luigi XIII e a Richelieu, che le concede anche una piccola pensione reale. Lettrice e scrittrice infaticabile produce, sino alla morte avvenuta nel 1645, un’opera di qualche migliaio di pagine³⁴ che comprende trattati sull’educazione, traduzioni dal latino e dal greco, saggi di carattere filologico, trattati sull’arte poetica e sulla tecnica della traduzione, novelle, romanzi, poesie, riflessioni sulla morale³⁵. In un’epoca in cui, nonostante le importanti novità di ordine sociale, culturale e politico, la condizione femminile era ancora definita dai rigidi parametri misogini del passato, Marie ha condotto la sua esistenza di donna in modo trasgressivo, vivendo come una single emancipata di oggi: si è sostenuta con il suo lavoro, non si è sposata, non ha fatto figli e ha difeso questa sua scelta, che le è costata purtroppo disprezzo e derisione³⁶, attraverso la scrittura di alcuni trattati dedicati al tema dell’emancipazione femminile.

³⁴ Molti dei saggi di de Gournay sono stati pubblicati all’interno di due raccolte apparse quando l’autrice era ancora in vita, quella del 1626 intitolata: *L’ombre de la Damoselle de Gournay* e quella più completa del 1641, *Les Advis ou les Presens de la Demoiselle de Gournay*. È stata recentemente edita in Francia l’edizione critica di tutte le sue opere: ead., 2002.

³⁵ Le opere dedicate alla critica di de Gournay sono presenti soprattutto in Francia, il paese in cui è nata, mentre in Italia la pubblicistica a lei dedicata è purtroppo molto limitata, se non addirittura inesistente. Tra gli autori francesi più importanti segnalo Schiff (1910) e, tra i più recenti, Fogel (2004).

³⁶ La prima nota autobiografica scritta da de Gournay nel 1616, e che lei credeva essere destinata al Re d’Inghilterra, è l’esito delle umiliazioni cui è stata soggetta lungo tutta la sua carriera di scrittrice. A farle credere che era il Re a volere sue notizie erano stati tre cortigiani francesi (le Comte de Moret, le chevalier de Bueil et Yvrande) intenzionati a burlarsi di lei per i suoi scritti e per il suo volersi «donner l’air d’un homme». Si veda de Gournay, 1988.

Decisivo, in questo percorso di vita e di pensiero, è stato l'incontro con la figura di Montaigne e con il suo scetticismo filosofico che Marie de Gournay ha scoperto grazie alla lettura della prima edizione degli *Essais* nel 1580 (o forse della seconda nel 1582) quando non aveva ancora vent'anni. Di lì a poco, nel 1588, durante un viaggio a Parigi organizzato dalla madre per presentare la figlia alla corte parigina alla ricerca di un buon matrimonio, Marie invece di trovare marito conosce Montaigne, l'uomo che definirà suo secondo padre e al quale si legherà in un sodalizio che durerà tutta la sua vita. Una fetta considerevole delle sue fatiche durante la sua lunga esistenza sarà, infatti, dedicata alla divulgazione del pensiero del maestro e alla pubblicazione di diverse edizioni degli *Essais*, da lei stessa curate³⁷. Montaigne, a sua volta, dimostrerà di apprezzare la dedizione di questa sua giovane allieva definendola, nel capitolo XVII del secondo libro degli *Essais*, «ma fille d'alliance» e riconoscendone l'acume e l'intelligenza, tanto più significativi quanto più si tenesse in considerazione la sua giovane età e il suo sesso (Montaigne 1996, 885). Così nobilitata, de Gournay ha potuto essere dalla critica annoverata all'interno del circolo di intellettuali di orientamento scettico che ha gravitato intorno a Montaigne e che si è nutrito del suo pensiero, insieme a Pierre Charron, a Jean Pierr Camus, ai libertini eruditi come La Mothe Le Vayer, il quale, come afferma Richard Popkin nella sua *Storia dello scetticismo* «aveva ereditato, da mademoiselle de Gournay il mantello di Montaigne, in cui vide le chiavi del regno dello scetticismo»³⁸ (Popkin 2000, 113).

L'effetto prodotto da Montaigne sulla consapevolezza intellettuale di Marie de Gournay è da lei testimoniato nella "Prefazione" scritta per l'edizione del 1595 dei *Saggi*: «On était prêt a me donner de l'hellébore, lors que, comme ils me furent fortuitement mis en main au sortire de l'enfance, ils me transissaient d'admiration»³⁹ (de Gournay 1988, 19). I *Saggi* sono stati da lei riconosciuti come un'autentica novità e sono stati subito apprezzati, nonostante fossero ancora lontani dall'aver acquisito la fama che si sarebbero guadagnati in seguito. Letti quasi per caso, hanno funzionato come una vera e propria rivelazione. Per comprenderne la portata è sufficiente riflette-

³⁷ Le edizioni degli *Essais* di Montaigne da lei curate sono state 7: nel 1595, 1602, 1604, 1609, 1611 (in questa edizione de Gournay interviene identificando gli autori delle citazioni montaigneane); 1617 (edizione in cui sono presenti le traduzioni in francese, fatte dall'autrice, delle citazioni tratte dagli autori antichi), 1635.

³⁸ Cfr. anche, per i rapporti tra Montaigne, de Gournay e i loro amici, Bonnefon, 1988.

³⁹ «Erano pronti a darmi dell'elaboro, allorquando, come mi furono fortuitamente messi in mano al termine dell'infanzia, mi riempiono d'ammirazione» (questa e le successive traduzioni dal francese sono mie).

re sulla metafora da lei usata in questa citazione: Marie menziona l'elleboro, una pianta che nell'antichità veniva impiegata per guarire la malattia mentale e per restituire il senno ai pazzi. Con questa stessa modalità ha agito su di lei lo scetticismo di Montaigne: le ha consentito, cioè, di acquisire una nuova salute mentale e di guarire dal delirio dogmatico della tradizione, così come Kant una paio di secoli più tardi affermerà di essersi risvegliato dal sonno dogmatico grazie a Hume, famoso scettico del Settecento, che tanto ha imparato da Montaigne.

L'effetto più evidente di questa "guarigione" scettica è visibile negli scritti in cui de Gournay prende in considerazione la questione di genere e pronuncia la sua disamina a favore dell'uguaglianza tra uomini e donne, sviluppando, in un impianto teoretico serrato e rigoroso, le affermazioni protofemministe che troviamo nell'opera di Montaigne e che lì sono ancora intercalate ai numerosi passaggi in cui il filosofo dà prova della sua misoginia e della sua sudditanza agli stereotipi che regolavano le relazioni tra uomini e donne.

La riflessione "femminista" di de Gournay consta di tre scritti. Il primo è la digressione presente all'interno della prima opera da lei pubblicata, *Le promenoir de Monsieur de Montaigne* del 1594, un racconto attraverso il quale la giovane autrice ha voluto perseguire due obiettivi: dare prova a Montaigne, suo *père d'alliance*, del suo talento come scrittrice e denunciare, al contempo, la lunga storia d'oppressione attraverso cui il sesso maschile ha prevaricato su quello femminile⁴⁰. Il racconto narra le vicende della principessa persiana Alinda, donna soggetta all'autorità paterna cui si ribella fuggendo con il suo amante Léontin⁴¹. All'interno della trama narrativa è presente una lunga digressione di ben 34 pagine che, nonostante interrompa il racconto, ne riprende e ne sviluppa in termini teoretici il significato. In essa Marie de Gournay solleva infatti il problema dell'inferiorità entro la quale sono state da sempre tenute le donne e dello strumento usato per imporla: le forme di educazione loro impartite⁴².

Il secondo scritto di genere, attraverso il quale l'autrice esprime il suo dissenso nei confronti della dominazione maschile è il breve saggio autobiografico intitolato *Grief des dames*, pubblicato per la prima volta all'interno dell'edizione completa della sua

⁴⁰ De Gournay aveva inviato il manoscritto di quest'opera a Montaigne con la richiesta di una sua valutazione, che però restò senza risposta, forse a causa della arditezza teoretica delle tesi femministe che vi erano espresse.

⁴¹ La critica letteraria ha individuato in quest'opera un'anticipazione del romanzo psicologico che si è affermato in Francia tra Otto e Novecento.

⁴² Nelle successive edizioni dell'opera la digressione è stata tolta, forse per non appesantire troppo la lettura.

opera (de Gournay, 1626). Qui riprende alcune sue riflessioni contenute nella “Prefazione” all’edizione del 1595 degli *Essais* di Montaigne e, attraverso un proprio lamento (*grief*) personale che vuole, però, essere espressione di quello di tutte le altre donne, denuncia il disprezzo a cui andavano incontro le intellettuali che volevano istruirsi e acculturarsi, per aver accesso a una esistenza destinata non esclusivamente alla maternità e al matrimonio.

Il terzo e più importante scritto che de Gournay ha dedicato alla tematica femminista è l’*Égalité des hommes et des femmes*⁴³ del 1622, esercizio di pensiero che non è più una digressione all’interno di un’altra opera, ma è un trattato pubblicato autonomamente e per giunta con un titolo così significativo. Non è il primo libro che tratta del tema di genere. Il XVI e XVII secolo sono stati, infatti, caratterizzati da un dibattito intellettuale denominato la «querelle des femmes»⁴⁴ in cui autori misogini e antimisogini si sono dati battaglia a colpi di penna per difendere le proprie posizioni. Si è trattato in gran parte di voci maschili, rispetto alle quali quella femminile di de Gournay rappresenta un’autentica novità non solo perché è una delle poche scesa nell’agone, ma anche per la sua presa di posizione netta e precisa: non si limita infatti a proporre un miglioramento della condizione della donna, ma si esprime a favore dell’uguaglianza vera e propria⁴⁵. La sua originalità è visibile anche nell’impianto metodologico di cui si è servita, che è stato approntato facendo uso di un armamentario teoretico del tutto nuovo per quell’epoca: lo scetticismo.

Il punto di partenza dell’*Égalité des hommes et des femmes* è il medesimo degli altri suoi due scritti femministi: la condizione di oppressione delle donne esercitata da mano maschile attraverso l’educazione, la quale ha finito per determinare una inferiorità reale delle donne sia sul piano intellettuale sia sul piano morale. Suo obiettivo è dimostrare che tale inferiorità non è qualcosa che si radica nella “natura” delle donne, così come asserivano i misogini del tempo, ma è l’esito di una costruzione che può essere variata variando l’educazione e le condizioni di vita del sesso femminile. La strategia teoretica usata per svolgere l’argomentazione è duplice. Da un lato, come Montaigne, de Gournay si appella a un apparato di contro-esempi fattuali che mettono in

⁴³ Si è seguita, in questa ricerca, l’edizione del 1993, pubblicata dalla casa editrice Droz con la cura di Constant Venesoen. Si tratta di un’edizione che comprende anche gli altri due scritti femministi: *Le grief des dames* e la lunga digressione presente in *Promenoir de Monsieur de Montaigne*. Si veda ead., 1993.

⁴⁴ Si veda Bock, 2003.

⁴⁵ Per questo taglio impresso al discorso di genere, il suo trattato è stato considerato da molte femministe del Novecento come il primo manifesto dell’emancipazione femminile.

discussione il modello dominante e la sua presunta “naturalizza”. Vengono ricordate, infatti, figure di donne realmente vissute che hanno dato prova di coraggio, di intelligenza e di probità morale, come «la Pucelle d’Orleans» o la «Magdaleine» (de Gournay, 1993, 54-55). Vengono, altresì, menzionati civiltà, popoli e culture in cui le donne non erano discriminate: «les Lacedemoniens, ce brave et genereux peuple consultoit de toutes affaires privées et publiques avec ses femmes»⁴⁶ (*ivi*, 47), e «les Germains, ces belliqueux peuples, dit Tacitus, qui apres plus de deux cens ans de guerre, furent plustost triumphez que vaincus, portoient dot a leurs femmes, non au rebours»⁴⁷ (*ivi*, 48). All’interno di questa strategia, decisivo viene a essere l’uso che l’autrice ha fatto dell’autorità di filosofi, storici e teologi famosi, come Platone, Socrate, Plutarco, Seneca, Erasmo, Agrippa, Boccaccio, ecc. che, a suo dire, avrebbero negato la superiorità del sesso maschile su quello femminile. Tali figure sono state menzionate e citate quali fautrici di una tradizione alternativa che, favorevole alla libertà delle donne, avrebbe potuto edificare una società diversa da quella misogina.

Questa operazione attraverso la quale de Gournay ha voluto relazionarsi e dialogare con i “classici” del pensiero occidentale è stata, in realtà, criticata e giudicata come il punto più discutibile della sua argomentazione. Constant Venesoen, curatore in Francia dell’edizione dei suoi scritti femministi, ritiene infatti che «le féminisme qu’on lui reconnaît si volontiers reste miné par l’abondance même de ses témoignages masculins»⁴⁸ (*ivi*, 35) e che «son traitè fut avant tout un exercice de nature scolastique [...]. Le mérite de Marie de Gournay n’est donc pas la rationalisation del l’argumentation, car la raison ne joue ici qu’un rôle fort secondaire»⁴⁹ (*ivi*, 36); sino a concludere che «l’analyse (et non le constat gratuit) de ressources de l’intellect féminin lui échappait. Sa méthode de travail était encore redevable au XVIe siècle: tout cartésianisme latent lui était étranger»⁵⁰ (*ivi*, 34). A differenza di ciò che sostiene Venesoen, l’appello dell’autrice al pensiero dei classici non rappresenta però una sopravvivenza della scolastica nel suo discorso, ma è la testimonianza del nuovo metodo che

⁴⁶ «gli Spartani, questo bravo e generoso popolo che concordava gli affari privati e pubblici con le sue donne».

⁴⁷ «i Germani, questo popolo bellicoso, dice Tacito, che dopo più di duecento anni di guerre, essendo vittoriosi piuttosto che vinti, portarono la dote alle loro donne, non al contrario».

⁴⁸ «il femminismo che le si riconosce così volentieri viene minato dall’abbondanza stessa delle sue testimonianze maschiline».

⁴⁹ «il suo trattato fu prima di tutto un esercizio di natura scolastica [...]. Il merito di Marie de Gournay non è da vedersi dunque nella razionalizzazione dell’argomentazione, poiché la ragione non gioca che un ruolo molto secondario».

⁵⁰ «l’analisi (e non la constatazione gratuita) delle risorse dell’intelletto femminile le sfugge. Il suo metodo di lavoro è ancora riferibile al XVI secolo: il cartesianesimo latente le è estraneo».

lo scetticismo inaugura. Metodo che consiste nel mettere in discussione il dogmatismo della tradizione con i contro-esempi fattuali che, in questo caso, sono tutti maschili perché l'autrice vuole incrinare la tradizione misogina dal suo interno, mostrandone le debolezze e le autocontraddizioni. Invece di minare la coerenza della sua riflessione femminista, la critica di Venesoen dimostra perciò l'inadeguatezza di ogni lettura che sia fatta senza tenere conto del paradigma teorico ed epistemologico a partire dal quale ha preso le mosse il suo pensiero: lo scetticismo. L'autore ha invece ragione nell'affermare l'estraneità dell'autrice al metodo cartesiano e all'essentialismo della ragione, ma per non vedervi una sua "debolezza" e una sua incapacità "logica", bisogna tenere conto che nella modernità è venuto alla luce un metodo di pensare alternativo sia al razionalismo sia all'empirismo, lo scetticismo, del quale de Gournay è stata una delle paladine più appassionate.

La seconda strategia utilizzata dall'autrice per argomentare il suo femminismo è incentrata sull'analisi comparativa dell'essere umano e dell'animale; un'operazione che, mutuata ancora una volta dallo scetticismo montaigneano, è una conferma ulteriore della sua estraneità al pensiero cartesiano, rigidamente dualista e favorevole a una concezione dell'animale come macchina senza anima. Nella sua difesa dell'uguaglianza tra l'uomo e la donna de Gournay afferma, infatti, che «l'animal humain n'est homme ny femme, à le bien prendre, le sexes estants faicts non simplement, mais *secundum quid*, comme parle l'Eschole, c'est à dire pour la seule propagation»⁵¹ (*ivi*, 49) e, subito dopo, sottolinea che «il n'est rien plus semblable au chat sur une fineestre que la chatte»⁵² (*ibid.*). L'argomentazione è molto arguta e logicamente assai ben organizzata: de Gournay assume infatti come punto di partenza la differenza anatomica tra maschi e femmine, che non può essere negata né a proposito degli animali umani né a proposito degli animali non umani, per ribadire, però, che essa è soltanto una funzione della riproduzione sessuale e di conseguenza non può essere utilizzata per creare delle gerarchie di genere, così come tali gerarchie non esistono tra gli animali. Come fattispecie l'autrice si è servita del "bestiario" dei gatti, creature che conosceva molto bene, che amava e di cui si prendeva cura, sino a dedicare loro alcune poesie.

⁵¹ «L'animale umano non è uomo né donna, a ben considerare, i sessi sono stati fatti non semplicemente, ma *secundum quid*, come afferma l'Eschole, vale a dire per la sola procreazione».

⁵² «Non c'è niente di più somigliante a un gatto su una finestra che la gatta».

La seconda modalità di comparazione tra esseri umani e animali riguarda la discussione di un'altra differenza anatomica: la diversa forza fisica posseduta dalle donne e dagli uomini a netto vantaggio di questi ultimi. In proposito l'autrice scrive che «l'inegalité des forces corporelles, plus que de spirituelles, ou de merite, peut facilement estre cause du larrecin e de la souffrance; forces corporelles qui sont vertus si basses, que la beste en tient plus par dessus l'homme, que l'homme par dessus la femme»⁵³ (ivi, 48). Alla ricerca di una genealogia dell'oppressione maschile sul sesso femminile – così come è stato fatto dalle femministe più radicali degli anni Settanta del Novecento, secondo le quali il superamento della dominazione sessista dipendeva dallo smascheramento delle sue cause storiche – de Gournay ne individua una possibile origine non nelle differenze spirituali, ma in quelle biologiche, legate alla diversa potenza dell'apparato muscolare. Sono però, queste, differenze che, in una medesima proporzione, determinano la relazione tra il mondo animale e quello umano e non per questo hanno dato origine a una sudditanza del secondo rispetto al primo. L'argomentazione è ancora una volta spiazzante, così come lo sono molti argomenti di ambito scettico. De Gournay se ne serve per denaturalizzare le forme di potere che sono state poste in essere dal sesso maschile, mostrando i meccanismi umani di loro costruzione. Una medesima caratteristica, la “forza fisica” è stata infatti usata in senso equivoco, da un lato per ribadire un potere e dall'altro per disconoscerlo e rovesciarlo a proprio vantaggio.

In questa operazione di ibridazione delle soglie e di decostruzione dei confini tra il mondo animale e quello umano, tra il sesso femminile e quello maschile viene alla luce tutta la forza del pensiero di de Gournay. Un pensiero che batte in breccia, con una stessa strategia argomentativa, tanto la prospettiva antropocentrica quanto quella androcentrica, nella consapevolezza degli intrinseci rimandi che intrecciano il dominio sessista a quello specista e nella certezza che la lotta contro una forma di potere implica necessariamente la messa in discussione anche dell'altra. Si profila, in corrispondenza di questo aspetto del discorso, un tema che prepara e preannuncia, con un anticipo di quasi quattrocento anni, l'orizzonte postumanista del nostro tempo. Orizzonte il quale, attraverso le voci delle filosofe e dei filosofi che sono stati presi in considerazione, si oppone all'autoreferenzialità identitaria e alle ontologie autarchiche e separa-

⁵³ «L'ineguaglianza delle forze fisiche, più che delle spirituali, o del merito, può essere facilmente causa della sofferenza; forze fisiche che sono virtù così basse, che la bestia ne ha di più dell'uomo che l'uomo della donna».

tive, a favore di una concezione aperta e nomadica della soggettività. La valorizzazione di de Gournay come una delle madri del femminismo occidentale e come la prima teorica dell'oppressione femminile, così come proposto dalla vulgata critica che negli ultimi decenni si è occupata di questa autrice, deve essere perciò riformulata tenendo in considerazione la flessione postumanista del suo pensiero. In questa prospettiva va ripensata l'*Égalité des hommes et des femmes*.

Conclusioni

Dopo la timida comparsa nell'antichità greco-latina e il lungo declino attraverso il Medioevo, la filosofia scettica ritorna in superficie nell'epoca moderna come un filone decisivo del pensiero occidentale che ha definito e ridisegnato la modernità, preparandone la dissoluzione nelle conquiste egualitarie e libertarie dell'epoca contemporanea. Anche se prodotta da mano maschile, essa è stata, infatti, la forma di riflessione attraverso cui la tradizione metafisico-patriarcale ha iniziato a operare la propria decostruzione e ad allentare la propria presa sul mondo, per fare spazio a nuovi modi di essere e di pensare.

È con il pensiero scettico che comincia a essere evidente come ciò che viene spacciato per verità sia in realtà qualcosa che ha a che fare con l'imposizione di un potere. Assecondando questa consapevolezza, lo scetticismo ha contrapposto alle argomentazioni sulla verità un piano di immanenza, di contingenza e di divenire che ha aperto la strada alla dissoluzione delle pratiche unidirezionali del dominio e ha contribuito a ridefinire molte consuetudini e molti discorsi⁵⁴. La scienza, con il suo approccio critico, falsificazionista e intersoggettivo, è stato uno dei primi risultati di questo nuovo modo di pensare⁵⁵.

Sul piano politico lo scetticismo ha cominciato, invece, a produrre i suoi frutti più maturi quando è stato riformulato dal "discorso degli oppressi" che, poco incline alla pirroniana "sospensione del giudizio" – seguendo la quale, il pensiero scettico si appiattisce su un vacuo relativismo qualunquista e indifferente ai fenomeni del potere –, ha provato a porre in essere una prassi rivoluzionaria, antidogmatica e pluralistica.

⁵⁴ «Tutto il pensiero contemporaneo vivo è dunque sostanzialmente scetticismo. Esso suona i rintocchi funebri alla "ragione" (assoluta), allo Spirito assoluto, all'Assoluto, e a quella dottrina, che, fondata com'è su queste concezioni, è la vera sola antitesi allo scetticismo: cioè al dogmatismo idealista» (Rensi, 1926, 98).

⁵⁵ Popkin, 2000, in particolare 154-176.

In questa ricerca si è voluto far luce sulla convergenza che ha dimostrato di essere forse più feconda per il nostro presente: quella che, intrecciando il metodo scettico a una delle manifestazioni più importanti del “discorso degli oppressi”, la riflessione di genere, ha seminato il terreno da cui è nato il postumanesimo contemporaneo, forma di pensiero e di prassi tra le più critiche nell’affrontamento dei fenomeni del potere. Il pensiero di Marie de Gournay rappresenta un frutto, uno dei primi, di questa semina, di cui bisogna continuare a narrare la storia per affinare gli strumenti con i quali conferire senso alle nostre pratiche e al nostro pensiero.

Riferimenti bibliografici

- Bock, Gisela (2003). *Le donne nella storia europea. Dal medioevo ai nostri giorni*. Roma-Bari: Laterza.
- Bonnefon, Paul (1988). *Montaigne et ses amis: La Boétie, Charron, M.lle de Gournay*. Paris: Armand Colin.
- Braidotti, Rosi (2014). *Il postumano. La vita oltre l’individuo, oltre la specie, oltre la morte*. Roma: DeriveApprodi.
- Farisco, Michele (2011). *Ancora Uomo. Natura Umana e postumana*. Milano: Vita e Pensiero.
- Ferrando, Francesca (2012). Postumanesimo, Alterità e Differenze. *La Camera blu*, 8.
- Ferrando, Francesca (2013). Posthumanism, Transhumanism and New Materialisms, Antihumanism, Metahumanism. *Existenz*, 8 (2), 26-32.
- Fogel, Michèle (2004). *Marie de Gournay: itinéraire d’une femme savant*. Paris: Fayard.
- Fuschetto, Cristian (2010). *Darwin teorico del postumano. Natura, artificio, biopolitica*. Milano: Mimesis.
- De Gournay, Marie (1626). *L’ombre de la Damoiselle de Gournay*. Paris: Jean Libert.
- De Gournay, Marie (1641). *Les Advis ou les Presens de la Demoiselle de Gournay*. Paris: Jean Du Bray.
- De Gournay, Marie (1988). *Fragments d’un discours féminin*. Par E. Dezon-Jones. S.l.: Librairie Josè Corti.
- De Gournay, Marie (1993). *Ègalité des hommes et des femmes. Grief des dames, suivis du Promenoir de Monsieur de Montaigne*. Texte établi, annoté et commenté par C. Venesoen. Genève: Droz.

- De Gournay, Marie (2002). *Oeuvres complètes*. Éd. critique par Jean-Claude Arnould et al. Paris: H. Champion.
- Haraway, Donna (1995). *Manifesto cyborg. Donne, tecnologia e biopolitiche del corpo*. Milano: Feltrinelli.
- Haraway, Donna (2003). *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*. Firenze: Sansoni.
- Haraway, Donna (2008). *When Species Meet*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Marino, Simona (2002). Il potere della memoria e l'eco delle voci. In Simona Marino, Claudia Montepaone e Marisa Tortorelli Ghidini (a cura di), *Il potere invisibile*. Napoli: Filema.
- Marchesini, Roberto (2009). *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*. Bari: Dedalo.
- Montaigne, Michel (1996). *Saggi, voll. I-II*. A cura di Fausta Garavina. Milano: Adelphi.
- Montaigne, Michel (2012). *Saggi*. Testo francese a fronte. Milano: Bompiani.
- Negri, Antonio (2009). *Comune. Oltre il privato e il pubblico*. Milano: Rizzoli.
- Negri, Antonio (1981). *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*. Milano: Feltrinelli.
- Popkin, Richard H. (2000). *Storia dello scetticismo*. Roma: Bruno Mondadori.
- Rensi, Giuseppe (1926). *Lo scetticismo*. Milano: Athena.
- Schiff, Mario (1910). *La fille d'alliance de Montaigne: essai, avec des variantes, des notes, des appendices et un portrait*. Paris: H. Champion.
- Yehya, Naief (2004). *Homo Cyborg. Il postumano tra realtà e fantascienza*. Milano: Elèuthera.

Sandra Rossetti, laureatasi presso l'Università degli Studi di Ferrara con una tesi su Hannah Arendt, di cui è stato relatore il prof. Mario Miegge, ha poi sviluppato la ricerca su questa filosofa nel lavoro di dottorato. L'incontro con l'interpretazione al femminile dell'autrice, ha promosso l'interesse nei confronti del pensiero di genere, che Rossetti ha poi sviluppato attraverso diverse pubblicazioni e corsi da lei tenuti presso l'Università di Ferrara.

MATERIALS

Jan Stasieńko

Bizarre marriages: Weddings as a form of legitimization of intimate relations with non-human agents

Abstract

The article presents a case of a wedding between Nintendo DS user *Sal9000* and a game character Nene Anegasaki from *Love Plus* as an example of the broader practice of marrying material and immaterial objects distinctive for the Objectum Sexuels community. The paper examines the modes of intimacy and communication protocols built among humans and objects and presents the pseudo-legal acts of marriage as manifestos of the openness towards the post-human connectivity.

Keywords: objectum sexuality, posthuman intimacy, weddings with non-humans, intimacy of video game character

Introduction

In 2011 the Internet was flooded with the news of an unusual event taking place in Japan. One of the Nintendo DS users nick-named *Sal9000* made a decision to marry Nene Anegasaki, a player character in *Love Plus*. The wedding ceremony took place in the presence of a priest, witnesses and gamers. They had the opportunity to track the event on the Nico Douga service live.

Wedding Marriage is a ceremony which may be considered socially explicit and categorical. It stems from the fact that it is a culturally established and distinguishable ritual, both religious and secular. On the other hand, the wedding is moving its participants into a new legal order. It consists of the declarations of a long-lasting relationship, being with each other for better or worse until death do them part. It should not come as surprise that this kind of ceremony and marriage itself arouses great emotions and controversies. This is especially true for homosexual marriages.

Such controversies were also part of the wedding of Sal and Nene. Although it was not legally binding, it was a very meaningful example of putting a non-human agent on an equal basis with a human.

There has been a lot of discussion about so-called “bizarre weddings” ceremonies that involve non-humans of various origins. Among many others, there are weddings with animals (cats, dolphins, goats), objects (cushions or erotic dolls), architectural objects or its elements (Eiffel Tower, Berlin Wall), or even with oneself. Such examples are interpreted in the context of various sexual deviations – zoophile and in most cases mentioned here, sexual drives towards objects (objectophilia).

Looking closer into the perspectives of the objectophilia community, we find mostly manifestos of the openness towards the post-human connectivity. The above examples of a new intimacy model lead towards the establishment of a new object equipped with a human-like status. This process is then fulfilled by means of a pseudo-legal act and the ritual of marriage. The aim of this article is to show those processes from the perspective of establishing the communication protocol between the two ontologically diverse instances. Analysing Sal and Nene’s wedding and objectophilia relationships, I will try to demonstrate the difference between building intimate relations with human entities and ontologically distinct objects, both material and non-material.

Sal & Nene

Before the public learned about Sal and Nene’s wedding, a case of a similar nature could already be found in literature. In Gibson’s “Idoru” (1997), the character, who the well-known rock musician Rez intends to marry, epitomizes the highest embodiment of artificial intelligence. Rei Toei represents the artificial Idoru characters, who become popular music stars. Compared to the sublime construct from the novel, Nene Anegasaki seems to be a primitive and non-attractive entity. Nene is also a female character, who functions within the realm of the Love Plus date game. She does not exhibit such powerful possibilities as Idoru. Her AI script is far from refined, and her body is visible only via Nintendo DS console. Such limitations were not insurmountable for a Japanese boy who took a serious interest in her. Unlike Gibson’s character, Nene was married in “real” life.

The Internet buzz around the wedding was intense – there were quite a few scornful opinions referring to Sal’s perverse behaviours and mental illness. There has

been a lot of discussion around the subject of sex between Sal and his beloved, and the semblance of their potential offspring.

A parody of the relationship appeared on YouTube (Yourchonny, 2009). A similar kind of ostracism occurs in Gibson's novel. Rei introduces the situation in the following words: «He has told me that we will not be understood, not at first, and there will be resistance, hostility» (Gibson 1997, 247).

Sal9000 seems to be a profound symbol of post-humanism connected with informational subjectivity. After all, Sal's decision to marry Nene is the action of a real person. His partner is a technological construct, who functions thanks to AI scripts. But defining it goes far beyond purely technological aspects. The console Sal uses is of little importance, and so are his partner's intelligence and conversational skills. Would this falling in love process look different if Sal played Summer Session on a PC instead of Love Plus on DS? Similarly to Rez, Sal9000 emphasizes that the love spark is not enticed by technology, but by the information itself. «I love that character, not the machine», said Sal when asked how he could have fallen in love with an electronic device. «I am 100% aware of the fact that it is a game. I realize, I cannot marry her either physically or legally» (Lah, 2009). Sal establishes a subject-object relationship between a human entity and informational agent. Similarly to "Idoru", the human love towards part of software is brought to the forefront. In terms of artificial intelligence, the agent is far from ideal. Establishing such a relationship by means of a wedding, in this case, demands a great deal of courage.

Nene, as an informational construct, reaches the status of a subject. In order for this to happen, Sal needs to restrict himself. His wedding is an example of pure and fully aware sacrifice. According to Wardrip-Fruin, Mateas, Dow and Saly (2009), free will with reference to video games, is pure myth as the player enters into symbiosis with the game. However, in this case Sal self-consciously surpasses the structure of a date simulator. He sacrifices his biological and anthropocentric position in order to unite with Nene. This free will to restrict his humanity is visible in Sal's nickname (Sal9000). It is not Sal that has a full name in this relationship. The name, reminiscent of the *2001 Spaceship Odyssey* by Arthur C. Clarke and Stanley Kubrick, gives Sal a technological status. Sal elevates the subject-object relationship. In doing so he conjures a new subject represented by Nene.

Objectophilia

The above-mentioned intimate relations and the wedding of Sal9000 and Nene seems to be convergent with various aspects of objectophilia relations. In this case, we also deal with turning points represented by weddings, which communicate sexual minority manifesting its post-human attitude towards the objects elevated to the status of subjects.

The specificity of such relations is best articulated by the intimate revelations of the members of this community. They seem to confirm both the gibsonian assumptions and the comments about Sal and Nene's wedding. The same problems of the hostility of the wider public come into place.

The community of objectophiles have started manifesting their autonomy quite recently. This inception date coincides to a certain degree with the establishment of the idea of post-humanity. The pioneer of this movement is the Swede Eija-Ritta Eklöf Berliner-Mauer. She has been manifesting her attraction to objects since a very young age. As the authors of the objectum-sexuality.org website emphasize, her tendency was not stigmatized from the very beginning.

Eija-Ritta took a great pleasure in devoting her time to sculpture. She gradually established the awareness of her own sexual separateness. In 1970 together with her friends, who also discovered their inclination to objectophilia, she coined the term "Objectum Sexuality". This term functions as an official name for the whole community. The moment in time when Eija-Ritta got married to the Berlin Wall in 1979 has become a turning point for this group. Since then, Eija-Ritta has been unofficially rewarded with an additional surname of Berliner-Mauer. A red wooden fence has become the symbol of OS members.

This community has been raising a lot of controversies. One of its members, Rudi from Germany, provides the following account of the problems associated with being an OS⁵⁶:

I think the reason why we objectum-sexuals get so much harassment with the normal society is the matter that we consist on the fact that our lovers have a feeling soul and a conscious mind. It is not so much the fact that we have sex with objects or perverse sex. It's that people make sanctions on us in the form of making us look

⁵⁶ In all the testimonials of the OS community members the original spelling was retained.

ridiculous and boarding us out. They don't react this way to people masturbating with things today. It is the soul, this sensual, sensitive being in everything. That can be hurt so strong and that also can transmit feelings so beautiful and flowing. The immortal soul that will never fade and vanish, that gives us hope for an eternal life in bliss. This soul in everything that guarantees the eternal life of the objects we love and so we will rejoin them again when the time has come. We are all raised in a human culture, where biologically non-living beings are supposed to have no soul and no mind. And I may tell you, it is very hard to live against this. At each corner you can hear and read that a man or an animal has feelings but never that a thing has any. In esoteric literature you learn to know, that a stone has got a kind of energy, but not that it has feelings, an I-awareness or even can be a human's partner. In human culture there is a hierarchy – the highest consciousness is possessed by man; a stone just got a dump, primitive kind of awareness. Technical objects like machines aren't even mentioned [Rudi from Germany, n.d.].

Love does not necessarily have to be a material or technological one. Eva K. emotionally describes her intimate relations with texts. In this case, the text may be perceived as an object belonging to the group of informational subjects (which are non-material products of culture) Eva describes her fascination:

To fall in love with a word, a logo or a name has always been something entirely normal to me. As a young girl I already felt an exceptional, inflationary attraction to the spoken, and most of all to the written word, which no other person around me seemed to understand. [...] During my life there must have been over 50 very special words and names I was madly [...] passionately in love with. [...] Being in love with a word means. All the things one would experience when in love with a person; all emotions associated with adoring feelings of love, romance and erotic sensitivity. My dearly loved words, names, or phrases have a soul, an essence; I even dare to say they have a persona. They have colours, landscapes, or wordscape as I like to say. Atmospheres [...], words, names or phrases are intangible and abstract subjects so of course we can't think in terms of love-making between humans. However it is possible for me to love them through the making of graphic creations. I usually design my own artworks with the words, sentences, or names I love [Eva K. from The Netherlands, n.d.].

Eva demonstrates that, apart from manifesting the feelings towards non-material objects, intimate relations are being built. Art arises from this feelings. Eva's drawings reflect a search for the platform of reconciliation with the beloved words.

D. from Berlin also emphasizes the differences between love towards humans and objects:

No, my object definitely does not compensate for the human love. Both kinds of love differ from each other, and cannot be compared! I love my beloved for what she is, for her character, soul and personality. Those features are not much different from the human ones. A human being will never be able to replace the object. But there is the other side as well. A human being cannot offer what an object can, and the other way around.

Sam cannot function without both types of love. For D. there is no space for competition and replacement of one subject with another. Both are significant and loved in a unique way. D. admits that such a competition may not be acceptable for a human partner. This observation may be confirmed by another wedding ceremony of Nene Anegasaki from *Love Plus*. In 2012 at the wedding of a Japanese couple, the would-be wife officially destroyed her beloved Nintendo DS with a dating simulator. The groom's eyes filled with tears. The bride may have not coped with a virtual competitor thus the only solution was her extermination (Westalke, 2012).

The objectophilia love is characterized by the tendency to manifest a specific kind of dedication. This devotion is equal to a conscious resignation of the libido or its limitation. On the one hand, such abdication is derived from the ontological differences between both partners in such relations. On the other, it stems from the assumption that a truly distinctive position of the adored object may be attained predominantly by overcoming lust. In this case, the desire is what reduces the subject to the status of an object (in Bataille's sense)⁵⁷. Pure love has the potential to elevate it to the subject role.

⁵⁷ Bataille invokes a figure of prostitute as an example of pure erotic object. In his point of view prostitutes «put themselves forward as objects for the aggressive desire of men» see the Chapter XII *Erotic Object of Desire: Prostitution* (Bataille, 1962, 131).

B.C. Hall, a sound engineer in love with an electronic organ placed in a church, points to a different perception of sexuality of objectophilia, and emphasizes its non-erotic dimension:

“Sex” with an object does not mean that the way we have sex is anything like the way that humans have sex. For instance, an OS woman does not necessarily have to be penetrated to be having sex; a lot of OS sex is based on an emotional intimacy. Now, don’t get me wrong. There are those that are very physically sexual with their objects, but for me personally, it is a psychic connection, an energy transfer in addition to kissing, cuddling, and other such “above-the-waist” displays of affection [B.C. Hall, n.d.].

Hall also argues that objectophilia does not differ much from homosexuality: «It is something that is wired into our brains from the day we are born. It is not a choice, nor is it something you can change or fix. There’s nothing to fix, there’s nothing to cure, and above all, we are happy to be how we are» (B.C. Hall, n.d.).

Subject-based relations towards material objects and intentional products of non-material culture expressed by the entire OS movement, point to the fact that those non-human agents not only establish the character of the entire relationship, they also have their impact on the choice of the communication channel. Eva draws pictures for her beloved words. B.C. Hall composes music for his adored instrument. Establishing a media protocol for those relations is in this case an important element of emotional expression. In one of the very rare research papers about Objectum Sexuels Amy Marsh (2010) points out that the objective of this protocol is to create diverse pieces of art dedicated to their beloved objects, like sculptures, paintings, poems, photos, films or websites. Her most interesting finding involves the ways OS people claim to communicate with their objects. Many of them profess that they have spiritual and telepathic contact with the objects. Many members of the examined group confess that the best way to communicate with their lovers is non-verbal ways of communication as touch and eye-contact.

Habermas’ discourse model in its post-human version assumes a search for communication channels, which allows the expression of emotion towards a newly established subject and the most effective use of the medium in order to build the community. The second characteristic of OS people involves looking for various ways

to defend the subjectivity of their objects from the rejection of other groups and individuals, who define that very same subject differently. For instance, D. from Berlin guards his architectural objects against vandals. The weddings seem to be the most extreme and bold activities, which communicate the urge to establish the reliability of the object. Clemens and Pettman (2004), who are authors of an extremely rich study about the cultural impact of objects, point out that «there is certainly increasing evidence that the wider culture is recognizing the claim of existential rights for entities previously dismissed as mere objects» (2004, 40-41). Through their analysis of Eija-Ritta relation to Berlin Wall they show this kind of intimacy as a posthuman level of normality that we should expect in the near future.

“Marriages and their inconveniences”

I will compare the above case studies. The wedding ceremonies point to the fact that elevating the agents to the role of subjects does not have to be connected with AI. At the same time, this elevation involves the testimony of post-human cohesion.

Sherry Turkle (2011) analyses the above process, arguing that: «even the most primitive of these objects – Tamagotchis and Furbies – made children’s evaluation of aliveness less about cognition than about an object’s seeming potential for mutual affection. If something asks for your care, you don’t want to analyze it but take it» at interface value. «It becomes» alive enough «for relationship» (2011, 18). This attitude brings the “alive enough” being close to their establishment as subjects.

Turkle indirectly points to the fact that the subject-object relation derives from the manifestation of the need of contact by the non-human other, not from its need to attain human level of intelligence. What happens here is the intentional will of establishing the subject.

When analyzing the institution of marriage, Bataille points towards an important aspect of functioning against the idea of incest (1962, 109-110). The decision to make their «daughters, sisters, nieces and cousins» legally accessible, stemmed from the need of transgression. This need has been placed against an unconstrained incestuous access to relatives. Of course, marriage, as reinforcement of the prohibition of incest, has been sanctified by the “fathers” and therefore it was formed by patriarchal culture. It seems, however, that in the case of the Sal and Nene marriage, the relationship between marriage and the idea of patriarchy is less noticeable. This time Sal and Nene’s wedding may be perceived as a modern vision of transgression between the human and

informational spheres. For Sal, marrying a woman of his own human kind would be defined as incest. Bataille also discusses forces of habit, which are strongly connected to the institution of marriage. Such a mechanism is not yet common in the relations with informational agents. But they may become a standard once those agents achieve their subject status. We may assume a futuristic vision of our human kind, in which the closeness to other agents may cause us to resign from biologically determined needs to be with another human being. How will we sustain our species continuity? Will procreation become a separate aspect, without much in common with the sexual sphere? Will it rely on advanced customisation and will our partner be selected at inter-species expos, where humans and informational objects will compete? In one of the interviews, Sal9000 indicates that marrying Nene occurred to him in relation to the practice of calling Japanese otaku game characters, wives. This linguistic habit has something magical in itself and may draw the outlines of the nearest future. Lacan (1993) describes this process as a constitution of subjects by giving them names.⁵⁸ For instance, Adam M. from the United States, yet another representative of objectum-sexuals, calls his beloved car Nina. (Adam M. From the USA, 2011).

Introducing a sexual order within legal boundaries (as it is in the case of objectophilia, and Sal and Nene's wedding), facilitates starting the discussion centred on the relation between marriage and various sexual acts. The debates about establishing homosexual relationships and challenging monogamy may at some point incorporate the issues of sexuality expressed towards objects, which are constructed intentionally around technology, exist in the information sphere, or are the amalgamation of both.

The wedding ceremony, which is the thematic axis in this part, demonstrates that the sexuality aspect may be important, but is not the most significant factor. In most of the discussed cases and contexts – Nene and Sal, and objectophilia – Bataille emphasizes that the most important matter is pure love. Sexuality is in this case an additional factor subject to devotion. Bataille differentiates between the figure of wife (the symbol of non-erotic love) and prostitute, and demonstrates the most common separation between those two worlds. These roles highlighted by him, again from the male perspective, still define the ground on which casting gender identity out is

⁵⁸ Compare: «Everything begins with the possibility of naming, which is both destructive of the thing and allows the passage of the thing onto the symbolic plane, thanks to which the truly human register comes into its own» (Lacan 1993, 219).

possible. This process, as shown in the presented examples, becomes the domain of inter entity relations. For this reason it seems that the terminology categorizing the discussed post-human relations as sexual deviations may be more efficiently used to symbolize “post-human intimacy”. Such symbols may be treated as comfortable elements of a given discourse, not terms defining real sexual practices, as the latter ones in many cases are not of great significance to objectum-sexuals.

In such a situation, next to objectophilia as a symbol of pure love towards objects, the symbol of sexuality in informational post-humanism may be pygmalionism. This peculiar type of paraphilia points towards the specificity of intimate relations with the informational sphere. The analysis of this phenomenon focuses on the ability to develop feelings and attain sexual satisfaction with regards to specific objects. Such objects may be referred to as intentional entities, with the qualities of reasonable entities, summoned creatively, which become subject instances by means of the elevating act of subjectivisation. In this particular sexual model, isomorphism seems to be the dominant feature. Sal’s efforts are about to lead to establishing Nene as an equal subject, which in Pygmalion leads to the revival of Galatea, who becomes Pygmalion’s creation. In the case of pygmalionism, the attraction to one’s own creation is of great significance. Nene may be viewed as the product of human genius, and Sal9000 is the representative of the human race, who fell in love with his own artefact⁵⁹.

This generalizing character of the wedding ceremony is also present in Lacan’s theory. He does not analyze the issue of marriage apart from a fragment in *The Function of Speech and Language* (2006, 224-229), but most of all in *The Ego in Freud’s Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955* (1988), where he scrutinized *Amphitryon* by Molière (1995). Lacan introduces a few significant observations about marriage as a symbolic order. He also emphasizes that the immanent feature of marital love is its placement in the symbolic order (1988, 259). For Lacan, marital love is located in the woman-man-universal/symbolic man triangle connected with the idea of God. Therefore, *Amphitryon* appears as a man impersonated by Zeus. How could such an idea of marital love refer to inter-species marriage? In this case, a wedding would definitely be a factor elevating the

⁵⁹ In the context of active and passive male and female roles, the Pygmalion’s myth sounds masculine as well. However, the relationships between “human” women and their creations within OS community prove that the roles of creator and the object of creation might not necessarily be gender biased.

relationship from partnership towards the symbolic order. The first stage involves the legitimization of the new subject by its confrontation with other agents in the community. Nene, similarly to Lacan's child, first establishes its identity in front of a mirror where she sees Sal, and then expands it with reference to the outer world. In the second stage, the intimate relation between two individual instances is being elevated to the universal level. In other words, Nene and Sal's wedding is either an imagined individual extravaganza of a Japanese otaku (on the imagined level) or a contribution to the post-human axis of existence (on the symbolic level). As Lacan emphasizes, referring to Proudhon: «The love which constitutes the bond of marriage, the love which properly speaking is sacred, flows from the woman towards what Proudhon calls, all men. Similarly, through the woman, it is all women which the fidelity of the husband is directed towards» (Lacan, 1988, 260). From this perspective, Sal symbolizes the whole human kind, and Nene all the non-humans. It seems that moving towards the symbolic level is deeply experienced by those who are used to the traditionally understood marriage. That is why such a socially focused marriage seems to be so iconoclastic.

A significant function of the weddings described in this paper, is post-human negotiation of legal principles. The ceremonies are important constituents in the struggle for establishing the rights of the non-human agents. They are performance-like in nature, however, they may also be perceived as experiments of social acceptance levels. The right to substitution is being negotiated here. Sal and other Objectum Sexuels try to introduce their loved ones to the social space, elevating them to the status of subjects, which may be married.

Marriages and weddings discussed in this part do not need to be perceived as the motives of dark future or caricature manifestations of sexual deviations. They may be treated as yet another indication of the change in the anthropocentric perspective. They may also provide a chance to better understand the relationships we humans form with our surroundings and our own creations. The decentralization of the subject leads to the social creation of the new category of the subject, and negotiating its social acceptance. In some cases, the acceptance is fully expressed, in others; the feelings of indignation and disgust towards the other emerge. The core of the marriages and weddings discussed in this article is the manifestation of love as the

feeling directly connected with dedication and sacrifice. The “human” signs are the legitimization of true intentions as well as Agamben’s openness (2004).

The above examples of establishing emphatic relations refer to the agents of different ontological statuses. Sometimes, the objects are of material nature. However, from the point of view of this paper, informational objects are particularly interesting (e.g. texts, logotypes, video game characters). We could add cinema to the list of lovers, as understood by Patricia McCormack (2008). For McCormack, however, cinema functions as something in between an intentional motion picture and the machinery creating it. In this case, the difference between objectophilia and pigmalionism appears. The sense seems to be something deriving from within myself as opposed to objects, which may be human creations. For objectophiles, however, their origin is not significant. This situation may be compared to the difference between Latour and subject-oriented informational posthumanism. The informational object interacted with on the intimate level, is something between Lacan’s Big Other as the world’s element and our own creation. Such a viewpoint contains the element of autoeroticism, strongly connected with the distinctiveness of the non-human other, which is the subject of our attraction. This informational subject is close to us and distant at the same time. A certain communication protocol is being established together with its operational mechanisms and role distribution. In this case, the starting point is the feeling of otherness. On the other hand, the other has its origin in us.

In the context of gender, we can speak of completely new roles and their configurations. However, it would be difficult to call them gender roles, because not only biological sex, but also the gender, lose their definitional basis in the case of objectophiles. These roles are based more on differences in the ontology of entities and are situated between the poles of activity and passivity, duration and transience. They are also associated with categories, such as are bilateralism, inclusion and transgression. Therefore objectophilic relations fit quite clearly into the postulates from Haraway’s *Cyborg Manifesto* (1991) related to the vision of the world without gender. The new intimate constellations, in this case not necessarily or not always related to technology and monstrosity as in Haraway’s manifesto, allow liberation from the category of gender in the same manner as happens in the hybrid bodies of cyborgs.

References

- Adam M. from the USA (2011). *An Introspective View of Objectum-Sexuality, Expressed by Adam M. from the USA, Mar 2011, Objectum Sexuality Internationale*. Retrieved 8 September, 2014, from <http://www.objectum-sexuality.org/expressions-am.pdf>.
- Agamben, Giorgio (2004). *The open. Man and animal*. Translated by Kevin Attell. Stanford, California: Stanford University Press.
- Bataille, Georges (1962). *Death and sensuality. A study of eroticism and the taboo*. New York: Walker.
- BC Hall (n.d.). *The Only Love for Me... A Letter to the Outside World Expressed by BC Hall – Objectum-Sexual Sound Engineer. Objectum Sexuality Internationale*. Retrieved 8 September, 2014, from <http://www.objectum-sexuality.org/expressions-bc.pdf>.
- Clemens, Justin & Pettman, Dominick (2004). *Avoiding the subject. Media, culture and the object*. Amsterdam: University Press.
- Eva K. from The Netherlands (n.d.). *The Love letter about Letters... expressed by Eva K. from The Netherlands. Objectum Sexuality Internationale*. Retrieved 8 September, 2014, from <http://www.objectum-sexuality.org/expressions-evak-2.pdf>.
- Gibson, William (1997). *Idoru*, London: Penguin.
- Haraway, Donna (1991). A Cyborg Manifesto. Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 149-181.
- Lacan, Jacques (1988). *The ego in Freud's theory and in the technique of psychoanalysis, 1954-1955. The Seminar of Jacques Lacan, 2*, Jacques-Alain Miller (ed.), Sylvana Tomaselli (transl.), John Forrester (notes). New York: W.W. Norton & Co.
- Lacan, Jacques (1993). *Freud's papers on technique 1953-1954. Seminar of Jacques Lacan, 1*, Jacques-Alain Miller (ed.), John Forrester (transl. and notes). New York: W.W. Norton & Co.
- Lah, Kyung (2009). *Tokyo man marries video game character*, CNN, December 17. Retrieved 8 September, 2014, from http://articles.cnn.com/2009-12-16/world/japan.virtual.wedding_1_virtual-world-sal-marry?_s=PM:WORLD.
- Maccormack, Patricia (2008). *Cinesexuality*. Aldershot: Ashgate.

- Marsh, Amy (2010). Love among the objectum sexuals. *Electronic Journal of Human Sexuality*, 13.March 1. Retrieved 8 September, 2014, from <http://www.ejhs.org/volume13/ObjSexuals.htm>.
- Molière (1995). *Amphitryon*. Translated by Richard Wilbur. New York: Dramatists Play Service.
- Rudi from Germany (n.d.). The Thing with the Soul: expressed by Rudi in Germany. *Objectum Sexuality Internationale*. Retrieved 8 September, 2014, from <http://objectum-sexuality.org/expressions-rudi.pdf>.
- Turkle, Sherry (2011). *Alone together. Why we expect more from technology and less from each other*. New York: Basic Books.
- Wardrip-Fruin, Noah, Mateas, Michael, Dow, Steven, & Sali, Serdar, (2009). *Agency Reconsidered*, in *Breaking New Ground: Innovation in Games, Play, Practice and Theory. Proceedings of DiGRA 2009*. Retrieved 8 September, 2014, from <https://eis.ucsc.edu/sites/default/files/nwf-C7-digra09-agency.pdf>.
- Westalke, Adam (2012) Groom brings virtual girlfriend to wedding, bride smashes game with hammer, *Japan Daily Press*, Nov 27. Retrieved 8 September, 2014, from <http://japandailypress.com/groom-brings-virtual-girlfriend-to-wedding-bride-smashes-game-with-hammer-2718951>.
- Yourchonny (2009). *Japanese Man responds to Marrying a Nintendo ds character* [Video file]. Retrieved 8 September, 2014, from: <https://www.youtube.com/watch?v=2D30hmYjIm4>.

Dr. *Jan Stasieńko* is founding head of Digital Media and CMC Program in University of Lower Silesia in Wrocław, Poland; cofounder of multimedia cluster Creativro; visiting scholar in the Suny College at Brockport and in the Centre for Digital Media in Vancouver (2010-2011); former vice-president of Games Research Association of Poland; field of interests: ludology, history and archeology of (new) media, anthropology of VFX, media technologies and posthuman intimacy.

Giovanna Callegari, Francesca Di Fenza

Il sentimento del futuro

Riflessioni su un'esperienza di orientamento scolastico

Abstract

Quest'articolo propone, da due prospettive diverse, una riflessione comune sui temi dell'orientamento scolastico, dell'educazione ai sentimenti, dell'immagine della soggettività che si definisce in relazione all'attuale dimensione relazionale, a partire dall'attività realizzata nell'ambito del PON dal titolo "Penso al futuro", rivolto ad un gruppo di ragazzi e ragazze della terza media dell'I.C. Giovanni Falcone di Napoli e finalizzato a coadiuvarli nelle scelte inerenti alla prosecuzione del proprio percorso scolastico/formativo.

Keywords: educazione ai sentimenti, orientamento scolastico, soggettività

Nell' a.s. 2013-2014, nella mia scuola, l'I.C. Giovanni Falcone di Napoli, sono stata tutor di un progetto PON dal titolo "Penso al futuro". L'obiettivo del percorso era quello di sostenere i ragazzi che frequentavano la terza media ad affrontare con consapevolezza e serenità la scelta delle scuole superiori. Un orientamento sia di tipo informativo, con indicazioni sugli istituti presenti sul territorio e sull'organizzazione della scuola superiore in generale, sia di tipo formativo che toccasse da vicino i temi della percezione del sé, del coping e dello stile attributivo. Una sfida per me, una responsabilità: dovevo organizzare il percorso scegliendo, in collaborazione con la referente della valutazione dei PON la prof.ssa Mariagrazia Marimpietri, gli interlocutori dei ragazzi e soprattutto dare equilibrio alle parti, valutando il giusto spazio da dare all'orientamento informativo e a quello formativo affinché gli interventi risultassero efficaci.

Speravo che alla fine del percorso il piccolo gruppo di ragazzi (erano 25 di classi diverse) avesse dei punti di riferimento per il momento della “scelta” e che l’esperienza non rimanesse un contenitore vuoto: in tema di orientamento le difficoltà sono tante e in un’epoca di “passioni tristi” risulta complicato dare qualche suggerimento che sia davvero utile.

Ho affrontato la complessità cercando di non sentirmi la “risolutrice del problema”, ma d’impegnarmi per far vivere ai ragazzi delle situazioni significative.

Il corso era rivolto a studenti della 3a media, in procinto d’isciversi alle superiori. Qualcuno era mio alunno del triennio appena trascorso, altri li ho conosciuti durante il corso.

Ero consapevole che in una situazione istituzionalizzata i ragazzi tendono a seguire dinamiche rigide mentre, in contesti meno formalizzati, esse si stemperano e quasi perdono la dura connotazione determinata dai ruoli fissi.

Ero consapevole che avrei scoperto Federica o Maria Cristina da un punto di vista diverso: non più in classe dalla cattedra, ma finalmente seduta in mezzo a loro. Un cambio di prospettiva che desideravo e che costantemente tendo a perseguire.

Come insegnante sento la distanza tra la scuola e ragazzi. Il gap generazionale diventa più forte in un mondo che si sostanzia di realtà virtuale. Senza una comunicazione significativa il processo di apprendimento/insegnamento perde di fondamento.

Gli adolescenti nelle aule delle scuole sono incerti e desiderosi di un orientamento sul proprio sé e sul mondo dell’altro. Questo sentimento è stato un filo rosso che ho ritrovato nelle varie fasi del percorso.

Nell’iniziale analisi dei bisogni degli studenti ho rilevato molta ansia e confusione. Il momento della scelta era percepito con timore. Un salto nel vuoto.

Avevo immaginato, per l’orientamento formativo, un percorso che portasse i ragazzi e le ragazze alla realizzazione di un “bilancio delle competenze” e ho chiesto la collaborazione a Giovanna. La conosco e sapevo che avrebbe realizzato un percorso di qualità ed ero curiosa di osservare come lo avrebbe costruito. Unico problema, il tempo un po’ ridotto: gli incontri erano due, ciascuno di 4 ore.

Il primo si è svolto nell’aula magna della scuola e Giovanna ha proiettato delle immagini evocative con l’ausilio della L.I.M.: la scuola di Atene, l’Universo, Talete e ha iniziato a parlare di filosofia e di cosa significasse fare filosofia. Ha chiesto di rispondere per iscritto a delle domande sul futuro.

All'inizio i ragazzi prendevano la consegna un po' alla leggera, c'è stata qualche battuta, lo spiazzamento li lascia sempre interdetti. Dopo un po' hanno scritto e ogni tanto c'era la domanda: "Le mie risposte sono giuste?". Il senso di inadeguatezza del proprio sentire che ritrovo spesso nei preadolescenti si rivela in semplici battute. L'incoraggiamento dell'altro in parte li rasserena, ma la sensazione è che, più che un consiglio o una indicazione, loro cerchino l'approvazione non per il lavoro che stanno portando a termine, ma per loro stessi.

"Nei nostri pensieri, nella nostra fantasia e nella nostra vita (...) potrebbe essere in ogni luogo, in ogni persona", questa qualche traccia dei loro appunti sul futuro che sono stati letti e condivisi insieme. La partecipazione comune li ha portati ad avere serenità per il percorso che si andava delineando e che era stato preparato per loro.

Dopo la lettura c'è stato un *brain storming* sui sentimenti che erano emersi, ciascuno esponeva il proprio pensiero e gli altri lo aiutavano a trovare il vocabolo giusto che esprimesse quel sentire. Era una corsa per affermare un sentimento o l'altro e dopo averne scelti quattro li hanno drammatizzati, dividendo il lavoro in piccoli gruppi.

La drammatizzazione l'intimidisce, gli fa paura mostrarsi agli altri in un ruolo diverso da quello consueto, ma chi più chi meno è riuscito a mettere in scena qualcosa. Sono state portate fuori, in modo inconsapevole, angosce sugli altri e su se stessi... l'amore tradito, l'amico che tradisce, il giudizio pesante degli altri e la bassa autostima.

Nell'incontro successivo sono esplose le emozioni. Il ring virtuale, uno di fronte all'altro a fronteggiarsi in argomentazioni su tesi contrapposte che ciascuno si impegna a sostenere.

Il bisogno di parlare è esploso, la rivelazione di tristezze intime ha trovato uno spazio di cura. Mi domandavo: "Com'è possibile che i ragazzi hanno sentito la libertà di esprimersi rivelando esperienze personali delicate?". Non era solo per l'empatia di Giovanna, ma anche per la sensazione che percepivano: avevamo dedicato un tempo ed uno spazio protetto per esprimere i loro sentimenti.

Questa è la sensazione forte che ho provato: il bisogno di esprimersi, la velocità con cui prendevano posto per parlare e il fiume di parole mi ha fatto avvertire forte il desiderio che loro avevano di gettare fuori tutto. Senza controllo, liberarsi di quello che occupa la mente e il cuore. Uno spazio di esistenza e di affermazione del sé. Comunque un luogo protetto che non gli può fare del male. La paura del dolore e della sofferenza è molto forte, sono ragazzi poco fiduciosi dell'altro: gli amici, i parenti, la scuola.

la sono fonte di disconferma e di delusione. Sono fragili, dei soldati con un'armatura di cartone e con un atteggiamento spavaldo che si ridimensiona quando si dà spazio alla verità interiore.

Il futuro li spaventa e molti hanno paura di mettersi in gioco, lasciano che gli altri decidano per loro, tanto domani non faranno molto e poi, in una realtà così complicata e competitiva, qualcun altro da qualche altra parte del mondo sarà sicuramente più preparato e fortunato, avrà una qualità della vita migliore.

La confusione emotiva e il timore per un futuro con poche possibilità li pone in un percorso opaco. La sensazione che ho provato quando esprimevano il loro pensiero è che per loro è meglio immergersi nel mondo virtuale e lì veramente "esserci" in un'esistenza liquida che li mette narcoticamente in discussione, non fa tanto male ed è più controllabile. I sentimenti, sono congelati e gli altri sono uno specchio, ci si ritrova insieme e sembra di stare in compagnia.

Ragazzi buttati nella rete, senza consapevolezza e, come adulti in miniatura, costruiscono profili di personalità legati all'apparire e al diventare oggetto d'interesse senza aver sviluppato una maturità affettiva ed emotiva.

In alcuni momenti dell'attività non ero in aula e senza la figura di controllo i ragazzi hanno rivelato delle realtà delicate.

Questa situazione mi ha spinto a riorganizzare il corso e a chiedere un altro incontro con Giovanna; gli altri incontri informativi erano avvenuti e i risultati erano positivi, i ragazzi si erano fatti un'idea della proposta formativa del territorio e avevano anche riflettuto sulle loro attitudini e sulla realizzazione dei loro progetti.

Avevano sentito la loro voce, più che altro volevano che qualcuno li ascoltasse e avevano avuto questo spazio per esprimere un mondo interiore confuso.

Più di una volta le mie alunne e i miei alunni mi hanno chiesto : "Questa attività la facciamo di nuovo anche in classe?". Non volevano perdere il sentimento che avevano provato: sentirsi protagonisti e parlare di sé per tempo, tempo e tempo.

Nell'ultimo incontro l'attesa era grande per la filosofa che arrivava, il momento è stato meno introspettivo e mirato alla riflessione sulla scelta e su quali dovessero essere i fattori importanti da considerare per fare questo passo. I ragazzi hanno messo in luce tali fattori non con una lezione frontale, ma in modo libero attraverso un gioco costruito da loro.

Risate e divertimento, questa l'ultima immagine che riguarda il percorso e anche questo mi porto dentro.

E' arrivato il momento della scelta, i ragazzi che avevano seguito il PON "Penso al futuro" hanno deciso per l'istituto superiore con maggiore consapevolezza, con qualche cambiamento di rotta non previsto e un po' di serenità.

Francesca Di Fenza

Questa breve riflessione sull'esperienza vissuta nel ruolo di orientatrice nell'ambito del progetto PON "Penso al futuro", ha lo scopo di raccontare le modalità e le intenzioni che hanno sostenuto una pratica di relazione di orientamento e formazione che rientra nell'ambito di quella prospettiva più ampia che è *l'educazione ai sentimenti*.

Il punto di partenza di questa narrazione, come spesso accade, è la fine: sono, quindi, le immagini che si ricordano, le parole rimaste scritte sui fogli, alcune foto scattate durante gli incontri avuti con il gruppo di ragazzi e ragazze a cui l'attività era rivolta. Proprio a partire da questo "materiale" che anima l'archivio della memoria è possibile specificare il senso più proprio sotteso a questa riflessione: dire della possibilità che forze invisibili legate al sentire si mostrino, si rendano visibili sulla scena della formazione e, più specificamente in questo caso, su quella dell'orientamento scolastico. Quello della possibilità di rendere visibile l'invisibile è un tema che riguarda da sempre l'estetica (Deleuze, 2002) e che attraversa anche i campi dell'educazione e della formazione, modalità relazionali che, per loro stessa definizione, sono esattamente (potenzialmente) tentativi di far emergere e rendere visibili, quindi rappresentabili, seppur nella loro mutevolezza, le forze che orientano l'agire dell'individuo.

Ma cosa vuol dire, in questo contesto, affrontare una riflessione sull'invisibile? E cosa ha comportato operare in modo da rendere una parte del percorso di orientamento progettato, una pratica dell'invisibile?

Da un punto di vista metodologico, ciò ha significato, il primo luogo, restituire all'esperienza del "pensare" anche la dimensione del "sentire", lavorando sul futuro non come proiezione del sapere, ma come sentimento di sé, come creazione a venire, immaginata a partire da emozioni, sentimenti, passioni, voci, corpi *propri*. Si è trattato quindi di operare in modo tale che potesse realizzarsi una traduzione: passare dal "compito" di *pensare* al futuro all' "esperienza" di *sentirlo*.

Attraverso l'ausilio di immagini, di esercizi di scrittura e lettura a voce alta, di attività di drammatizzazione e di messa all'opera della propria creatività, i ragazzi e le ragazze si sono confrontati a partire da sé su sentimenti ed emozioni. In una dimen-

sione di circolarità, ma anche di trasformazione del circolo comune di voci in momenti di riflessione in piccoli gruppi, si è parlato di paura e di amore, di sogni e desideri, del sentimento di sé e della relazione con l'altro/a.

“Il futuro è la parte più nascosta di ognuno di noi”, ha scritto una delle ragazze che ha partecipato agli incontri. Le hanno fatto da eco altre voci per le quali il futuro ha assunto le sembianze di un tempo in cui si riesca ad “affrontare la paura” o a “pensare che ti vogliono bene”. Spesso i sentimenti emersi hanno assunto i volti delle persone a cui si è o si vorrebbe essere legati: un amico o un'amica, una comunità di riferimento, oppure un “idolo” del cinema o un cantante. E, nell'immaginario legato al futuro, non sono mancati riferimenti alla “tecnologia” o alle “macchine volanti”. La riflessione sul futuro, a partire dal proprio sentire, che è anche un sentire della comunità, innanzitutto di quella di riferimento più prossima, ha quindi rimandato come “una sfera magica”, al sentimento di compresenza tra i tempi della vita: l'avvenire ha mostrato immediatamente e semplicemente il suo legame emozionante, ma anche, a volte, problematico con il presente e con la memoria; ma anche la complessità di soggettività, in continua trasformazione, che affrontano il proprio percorso di crescita all'interno di una realtà in cui l'altro/a ha sempre più volti: accanto e insieme all'altro/a definito a partire dalla propria appartenenza di genere e dalle proprie origini culturali, linguistiche, religiose, c'è l'altro/a tecnologico/a, ci sono i mondi della realtà virtuale e dei corpi protesici, c'è quella globalità in cui le relazioni con sé e con l'altro/a sono immerse e che solo raramente è vissuta, percepita, immaginata nei termini di quella planetarietà a cui ci rimandano alcuni dei pensieri critici della contemporaneità (Spivak, 2002; Braidotti, 2014; Morin 2001)

Scrivono Rosi Braidotti: “Dobbiamo ricorrere all'affettività, alla memoria e all'immaginazione per adempiere al compito cruciale d'inventare nuove figurazioni e nuove rappresentazioni dei soggetti complessi che siamo diventati.” (Braidotti, 2014, p. 201)

L'attività di figurazione e di rappresentazione a cui si fa riferimento in queste parole, sottintende la necessità di attivarsi in una pratica di un ascolto che sia desiderosa di mettersi in relazione con la polifonia di voci e corpi che sono nella comunità. Le risorse a cui la Braidotti fa riferimento: l'affettività, la memoria, l'immaginazione, riguardano *l'individuo-in-relazione* tutt'intero, nella sua complessità e potenzialità trasformativa.

Nel campo dell'orientamento, ma anche in quelli dell'educazione e della formazione, si tratta quindi, come si è cercato di fare anche nell'esperienza narrata, di dare spazio a questa pratica di ascolto *allargata*, di rallentare e diversificare i meccanismi di figurazione e rappresentazione; di rendere più visibili, prima di tutto a se stessi, quelle forze invisibili che determinano scelte e progetti e di *allenarle* (Spivak, 2005) nella loro relazione *con* l'altro/a e non, come pericolosamente a volte si paventa, *nonostante* l'altro/a.

Giovanna Callegari

Riferimenti Bibliografici

Braidotti, Rosi (2014), *Il postumano*. Roma: DeriveApprodi.

Deleuze, Gilles (2002), *Logica della sensazione*. Macerata: Quodlibet.

Morin, Edgar (2001), *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*. Milano: Cortina.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2002). *L'imperativo di re-immaginare il pianeta*. *Aut Aut*, 312, pp. 72-87.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2005), Raddrizzare i torti. In Nicholas Owen (Eds.), *Troppo umano. La giustizia nell'era della globalizzazione* (pp. 221-239). Milano: Mondadori.

Giovanna Callegari è Dottoressa di ricerca in Gender Studies, Dottoressa in Filosofia e cultrice della materia in Filosofia Morale (Università Federico II, Napoli). Lavora nei settori della formazione e dell'educazione. La sua attività di ricerca riguarda i temi della rappresentazione e dell'apprendimento e incrocia prospettive di analisi dell'etica, dell'estetica e degli gender studies. Collabora con le riviste *La camera blu* e *Quaderni di Cinema Sud*. Fa parte dell'Associazione Filosofia Fuori le Mura.

THE
HIGHLIGHTER

Francesca Di Fenza è Laureata in Pedagogia, da 20 anni docente di italiano nella secondaria di I grado. Ha lavorato nel settore informatico e ha approfondito gli studi delle scienze umane e le ITC. Collabora con il FADI, centro OPPI-MI, nell'attività di ricerca in campo educativo e di formazione. E' referente, per le medie, di un concorso nazionale "La pagina che non c'era" che si occupa di promozione della lettura.

Debika Saha

Breaking the Silence: Feminism and Post humanism

Abstract

Postmodernism starts its journey by challenging the master narratives of metaphysics and philosophy. In this journey the narrative get replaced either by an emancipation from narratives that claim to possess eternal truth or by a turn to a kind of informative technology. But both the ways keep at their centre the process of “denaturing” or disassociating something of its natural qualities. This postmodernist turn has now taken a new form. The choice is not limited between the natural body and the culturally constructed body, but between different areas of bodily reconstruction bearing different social and cultural implications. As Spivak in her famous writing raises the question «Can the subaltern speak?» In fact, Spivak narrates how the marginalized, the less privileged depend upon the benevolence of the more privileged. To engage with the other means not only to talk, listen, learn or know about her but also to identify with her. There must be some ways for open dialogues that can diminish the effects of cultural dominance. The imperial silence should be broken.

Keywords: marginalization, subaltern, cultural dominance, other

The present 21st century offers us a wide range of perspectives in the forms of difference and diversity, of individual identity, experience and attitude. The term “Globalization” which has now become a cliché faces the questioning of stereotypes of oppression and marginalization in a new form. The process of globalization needs to be seen in the context of post human bodies. Challenges to post modern relations posed by the trends of globalization are matched by its challenge to the distinct social and cultural life of different parts of the world. In today’s world the post human bodies are the causes and effects of postmodern relations of power and pleasure,

virtuality and reality. The post human body is a result of fine technology, a kind of a projected image; it may be termed as a techno-body or a kind of a queer body. N. Katherine Hayles defines posthuman as an agent susceptible to self-organization into a larger system. She is critical towards the transhumanist attitudes that want to digitalize the body by merely repressing the Cartesian mind-body dualism problem (Hayles, 1999). But Halberstam and Livingston's *Posthuman Bodies* focus on the material effects of changes to human embodiment. The posthuman is changing its dimensions and is open to multiple viabilities (Halberstam & Livingston, 1995). Though the choice is not between the natural body and the culturally constructed body, but between different areas of bodily reconstruction bearing different social and cultural implications, still the positions of the marginalized remain the same. The shades of relation have undergone a new colour but the faces of oppression remain the same.

This paper focuses on the discourses of the unheard voices of those oppressed marginalized and tries to explore the untold tales following mainly Gayatri Chakravorty Spivak's writings besides other thinkers. In her path-breaking article *Can the Subaltern Speak* Spivak analyses the radical claims of Michel Foucault and Gilles Deleuze regarding the self-righteous claims of British colonialism to rescue native women from the practice of Hindu widow sacrifice in 19th century India. The point is to show how the kind radical Western intellectuals can paradoxically silence the subaltern by claiming to represent and speak for their experiences, in the same way that the kind colonialist silenced the voice of the widow who "chooses" to breathe her last with her husband's funeral pyre.

Let us first unveil the reason for using the word "subaltern" in Spivak's article. She is attracted by this particular term as it is flexible and it can describe the social identities and struggle of the oppressed class. As she comments:

I like the word "subaltern" for one reason. It is truly situational. "Subaltern" began as a description of a certain rank in the military. The word was used under censorship by Gramsci: he called Marxism "monism", and was obliged to call the proletarian "subaltern". That word, used under duress, has been transformed into the description of everything that doesn't fall under strict class analysis. I like that, because it has no theoretical rigor [Harasym, 1990, 141].

Later on, this term has been taken by a group of historians like Ranajit Guha to describe the positions of the oppressed class in South Asian society.

She uses this term mainly to accommodate for the oppressed and the colonized. In fact by showing mercy toward the subaltern group, the attempt is made to silence them. It is an accepted theory that it is possible to escape from exploitation if the subalterns join the political group. But Spivak shows that there is no guarantee that the interests of particular subaltern groups will be kept or their voices will be heard if they joined the political group. The voice of “the worker” or “the woman” in the political discourse is often represented by an elected representative who acts on behalf of these constituencies. The powerful political group used to represent these empowered classes as if they were speaking collectively for them. But in reality as Spivak shows this coherent political identity is always already an effect of the dominant classes, rather than a true image of the real worker or the real woman. In presenting her critique on Foucault and Deleuze, Spivak shows the structures underpinning aesthetic representation also underpin political representation. The difference between the two is that aesthetic representation tends to foreground its status as a re-presentation of the real, whereas political representation denies this aspect of representation. Both of them efface their role as intellectuals in representing the disempowered classes they describe. It is as if a kind of masquerade in which the intellectual plays like an «absent nonrepresenter [...] lets the oppressed speak for themselves» (Spivak & Guha, 1988, 292). There is no doubt that Foucault and Deleuze are honest in portraying the subjects through discourse and representation but Spivak points out when the questions arise to discuss the real, historical examples of social and political struggle, both of them fall back on a transparent model of representation in which «oppressed subjects speak, act and know» (1988, 276) their own conditions.

To Spivak, these two meanings of representation are conflated. A kind of political proxy speaks on behalf of the disempowered classes. As a result of this conflation the aesthetic image-symbolically representing disempowered people as coherent political subjects is often taken as a transparent expression of their political interests and desires. And this act of rhetorical conflation may reveal injurious effects on the oppressed classes. Spivak in her attempt always stands by the sides of disempowered and silenced voices and while excavating with the voices of the disempowered she expands the original definition of the subaltern as given by Ranajit Guha to include the struggles and

experiences of women. The role that women played during national independence is not even properly protected. Spivak comments:

Within the effaced itinerary of the subaltern subject, the track of sexual difference is doubly effaced. The question is not of female participation in insurgency, or the ground rules of the sexual division of labour, for both of which there is “evidence”. It is, rather, that, both as objects of colonialist historiography and as subject of insurgency, the ideological construction of gender keeps the male dominant. If, in the context of colonial production, the subaltern has no history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow [1988, 287].

Spivak applies her deconstructive method in the context of political representation. She shows how the language of universal political struggles of the disempowered can be erased by the fixed terms of radical political discourse that claim to represent them. She finds a way to meet this position in Derrida’s writings where he offers a more flexible and responsible approach to read the singular circumstances and material conditions of people’s lives which «marks radical critique with the danger of appropriating the other by assimilation» (1988, 308). From here it is possible to rethink ethics as a responsibility to the other. It is one of the boldest moves that Spivak undertakes when she has tried to displace the fixed Self-Other dichotomy in favour of an ethical response to the lives and struggles of the oppressed people in the “Third World”. It is here that Spivak refers to ethics as an experience of the impossible (Spivak, 1995, xv). Spivak correctly points out, in case of oppression there is no division between east and west. It is nothing but a kind of universalist errors of masculine-centred truth claims or objective knowledge that all women throughout the world suffer from the same sort of oppression simply because they are women.

Regarding western feminist movement Spivak’s role is also noteworthy. Before analyzing how Spivak’s writing has contributed to western feminist thought, it is necessary to place her work in relation to major debates in early feminist thought. As it is well known the western philosophical tradition of the liberal humanism flourishes in the latter half of the 20th century. The main idea of humanism refers that all human beings are same; sharing the same values and should have the same basic human rights. Simone de Beauvoir, in her writings had defined woman as the “Other”. In

fact, the first and second waves of feminism wanted woman's equal pay, reproductive rights and equality in the work place. But the traditional humanist thought had acknowledged the difference between men and women as a natural fact, depending on the biological foundation that is prior to social and cultural surroundings. Simone de Beauvoir through her writings revolted and asserted that «one is not born a woman, one becomes a woman». She challenged the gender identity and asserted that gender is a social construct and this construct can be resisted through social and political struggle. Later Judith Butler argues it is the discourse, that is, the power of language in the hands of dominant social institutions that determine the human identity. Whenever a girl child is born, the midwife's declaration that it is a girl immediately defines and binds the child according to the rules and norms of a patriarchal society.

There are other French feminists such as Luce Irigaray and Julia Kristeva who like Butler agree with Beauvoir that feminine identity is a social construct. But by upholding this, it does not follow that it is possible to avoid this identity easily. There are a number of strong and powerful institutions like the family, the state, the law and others who control the discourse of gender identity. While framing her own position Spivak gets influenced by Luce Irigaray and Julia Kristeva. In *Feminism and Critical Theory* Spivak writes:

My own definition of a woman is very simple: it rests on the word "man" as used in texts that provide the foundation for the corner of a literary criticism establishment that I inhabit. You might say that this is a reactionary position. Should I not carve out an independent definition for myself as a woman [1987, 77]?

Here Spivak's tone sounds the same like Irigaray who comments, «For the elaboration of a theory of woman, men I think suffice» (Irigaray, 1985, 123). Spivak's argument suggests that any independent definitions of women always has the chance to get caught in the web of binary cultures that bind women's subordination in culture and society.

To avoid this binary system of thinking, Spivak proposes a strategy which is known as strategic essentialism. Now what is essentialism? In philosophy this term denotes to represent the true essence of things. Spivak interprets strategic essentialism in a novel way. It accepts that essentialist categories of human identity should be criticized, but emphasizes that it is not possible to avoid using such categories at times in order to make

sense of the social and political world. Spivak shows that a «strategic use of essentialism in a scrupulously visible political interest» helps the minority groups to reaffirm their identity. She also asserts that a strategy suits a situation; a strategy is not a theory. This can be used in a context-specific situation, but it fails to provide a long-term political solution to end oppression and exploitation.

Spivak is critical in presenting a tendency in some French feminist thoughts which treat the experiences of “Third World women” in terms of western female subject constitution. There are certain differences in culture, history, language and social class which Spivak develops by narrating one of her reading of the short story «Breast-Giver» by Mahasweta Debi. Spivak presents the story of the subaltern female protagonist named Jashoda who has been hired by an upper-caste Brahmin family as a professional mother to support her crippled husband. Here the depiction of Jashoda as a professional mother challenges the assumption prevalent in western feminism that childbirth is unwaged domestic labour. Spivak also shows how the continued exploitation of Jashoda’s maternal body ultimately causes her to suffer a painful death from untreated breast cancer. Through this fictional character Spivak argues that the character of Jashoda «calls into question that aspect of Western Marxist feminism which, from the point of view of work, trivializes the theory of value and, from the point of view of mothering as work, ignores the mother as subject» (Spivak, 1987, 258). So the character of Jashoda as a professional mother thus challenges the western feminism to speak for all women.

Spivak has raised voices regarding the claims of some western feminists regardless of cultural differences. In *French Feminism in an International Frame* Spivak explores that Julia Kristeva treats the histories and lives of Chinese women through the lens of western female constitution. While discussing the reading of Kristeva, she cites her own case as an upper-class educated Indian woman who emigrated to US in the early 1960s. She writes:

The “choice” of English Honors by an upper-class young woman in the Calcutta of the fifties was itself highly over determined. Becoming a professor of English in the US fitted in with the “brain drain”. In due course, a commitment to feminism was the best of a collection of accessible scenarios [Spivak, 1987, 136].

In this essay Spivak muses over her childhood memories and recalls of overhearing a dialogue between two washerwomen about the ownership of the land by the East India Company. Later this dialogue helps Spivak to understand her own class-based assumptions about the women. The experiences that Spivak narrates may sound a bit personal but it places Spivak's critique of western feminism in relation to the historical experiences and daily lives of disempowered women in the Third World. She comments: «in order to learn enough about Third World women and to develop a different readership, the immense heterogeneity of the field must be appreciated» (Spivak, 2012, 187).

Spivak senses this problem while discussing about Julia Kristeva's book *About Chinese Women*. Spivak's critique of Kristeva centres initially on her self-conscious description of a scene in Huxian, a village that is away from Xi'an, the first capital of China after it was unified in the 2nd century BC (Kristeva, 1977, 11). Here Kristeva describes a meeting between her and a group of Chinese peasants in the village-square.

An enormous crowd is sitting in the sun: they wait for us wordlessly, perfectly still. Calm eyes, not even curious, but slightly amused or anxious: in any case, piercing, and certain of belonging to a community with which we will never have anything to do [Kristeva, 1977, 11].

The point that Spivak places is the following. Kristeva seems more occupied to show her own identity as a western woman before the silent faces of Huxian. The encounters with different cultures come out clearly with the next question that Kristeva poses, «Who is speaking, then, before the stare of the peasants at Huxian?» (Kristeva, 1977, 15) For Spivak, the question shows a western poststructuralist tendency to invoke other cultures as a way of challenging the authority of western knowledge and subjectivity. Spivak narrates:

In spite of their occasional interest in touching the other of the West, of metaphysics, of capitalism, their repeated question is obsessively self-centered: if we are not what official history and philosophy say we are, who then are we [not], how are we [not] [Spivak, 1987, 137]?

Kristeva fails to reach «the other of the west» and her project remains «obsessively self-centred» (Spivak, 1977, 137). She realizes that it is not easy to define the vacant look of the peasants and she remains an outsider to them. The ancient matriarchal origins of China attracts Kristeva as it presents an alternative of patriarchal monotheism of western thought. While trying to trace the origins Spivak claims that Kristeva makes some sweeping generalizations about women's historical positions about China. In *French Feminism in an International Frame* Spivak shows that Kristeva is not primarily concerned with the historical position that women occupy within Chinese culture and society per se. Spivak claims that Kristeva's view of the ancient Chinese matriarch effectively ignores the contemporary cultural practices of women in China: «the “classical” East is studied with primitivistic reverence, even as the “contemporary” East is treated with realpolitik contempt» (Spivak, 1977, 138). Kristeva tries to link the general theory of the “feminine” with the ancient matriarchal kinship structures in China and this is problematic.

Spivak, in her relentless search, tries to find out the appropriate methods for meeting across differences in our contemporary world. For Spivak, ethics is not a problem of knowledge but a call for a relationship, that the ideal relationship to the Other «is an embrace or act of love». And an intimate relationship cannot be based on the merciful attitude of the more privileged towards the less privileged. According to Spivak, to think of the ethical relation as an embrace means that each individual regardless of culture, gender or class needs to find in others an echo of him or herself. She emphasizes that a relationship between varied groups or individuals is not established by intellectuals attempting to represent oppressed classes or pretending that they let the other to speak for her. To engage with the other means not only to talk, listen, learn or know about her but also to identify with her that is, a kind of intimate relationship across cultural, class and gender borders. There must be some ways for open dialogues that can diminish the effects of cultural dominance.

The same kind of empathy and openness can be observed in Maria Lugones article *Playfulness, World-Traveling and Loving Perception*. She suggests that the art of perceiving the world lovingly may be organically connected to the experience of the marginalized. Normally whenever the question of world-traveling comes, it evokes images of privileged tourists. But Maria argues, it is not the privileged person who is a typical globe-trotter, on the contrary, it is the person outside dominant society who acquires the flexibility to shift between worlds. It is possible to form a flexible

identity through her playfulness. She can resist what Maria deems characteristic of the culturally dominant attitude and the opposite of “arrogant perception”. The unheard voices can be heard through this attitude. Poised between action and representation, post human bodies are bodies living outside national, sexual, economic borders. They erase borders by turning bodies into acts and actions into representations. Erasing the distinctions between action and articulation, deed and word, the post human body is still saturated with the tales of humanity that circulate around it (Lugones, 1987). Like Maria Lugones tale, Sherry Turkle in her most recent book, *Alone Together: Why we expect more from technology and less from each other*, argues that the social media we encounter on a daily basis are presenting us with a moment of temptation. The digital life creates an illusion of companionship without the demands of intimacy, so we confuse easily the postings and online sharings with authentic communication. We are drawn to sacrifice conversation for mere connection. Turkle suggests that just because we grew up with the internet, we tend to accept it as necessary part of our life. The feeling that “no one is listening to me” drives us to spend more time with machines that seem to care us. Turkle comments that we expect more from technology and less from each other (Turkle, 2012). The posthuman bodies are left, as if inside a circle, where there is no way to come out easily.

It tells the stories, however, through those already told; it rips off the past to refuse the future. And so the post human, alien and marginal like the subaltern probably cannot speak because it is always spoken through the stories that someone has already told [Halberstam & Livingston, 1995, 97].

References

- Devi, Mahasweta (1995). *Imaginary Maps*. Translated by Spivak Gayatri Chakrovorty. New York: Routledge.
- Halberstam, Judith M. & Livingston, Ira, I. (1995) (eds). *Posthuman Bodies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Harasym, Sarah (1990) (ed.). *The Post Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. New York & London: Routledge.
- Hayles, N. Katherine (1999). *How We Become Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Irigaray, Luce (1985). *This Sex Which is Not One*. Translated by Catherine Porter, Carolyn Burke. Ithaca NY: Cornell University Press.
- Kristeva, Julia (1977). *About Chinese Women*. Translated by Anita Barrows. London: Mariyon Boyars.
- Lugones, Maria (1987). Playfulness, “World” Travelling and Loving Perception. *Hypatia*. 2 (2), 3-19.
- Spivak, Gayatri Chakrovorty (1987). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methun.
- Spivak, Gayatri Chakrovorty & Guha, Ranajit (1998) (eds). *Selected Subaltern Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Spivak, Gayatri Chakrovorty (2012), *In Other Worlds*. Routledge: Indian Reprint.
- Turkle, Sherry (2012). *Alone Together: Why we expect more from technology and less from each other*. Basic Books.

Debika Saha is Associate Professor in the Department of Philosophy, University of North Bengal, India. She has a number of articles in her credit published in National and International Journals. She did her post-doctoral research on Justice as a Visiting Scholar in the Department of Philosophy, Purdue University, West Lafayette, U.S. in 2012.

Sagnika Chanda

Posthumanism, Cyberculture & Postcolonialism in Manjula Padmanabhan's «Harvest»

Abstract

Cyberculture's influence in our lives and its possible threat to human physical identity is well documented in *Harvest*. American Virgil, posing as Ginni, seduces and controls the Prakash family. He uses gadgets like the "Contact Module" or the "Video Couch" to disperse identity through "cybernetic circuits". Both the receiver and the donor assume new identities in the digital arena. *Harvest* highlights important questions about "digitization" of identities and separation from the physical form. Can a body "vacated" of its owner be claimed by another? How is identity determined if cyberspace can disguise one's gender, class or race to divest them of their unique markers? Problematization of identity in cyberspace is pivotal to the discourse of postcolonialism. For marginalized bodies identity politics and suffering is rooted in the physical body. In *Harvest*, first world exploits the third world via wireless communication and unlimited money. Jaya sustains a postcolonial resistance to such capitalist domination. She claims her body, evocative of her dignity, through the corporeal limitation of death – the postcolonial Other's triumph in the colonizer's world of coercion and control.

Keywords: posthuman, cyberculture, postcolonialism, body, identity

The "body" gains centre stage in Manjula Padmanabhan's dystopic, futuristic play *Harvest*. The play distinguishes between the impoverished but healthy donor body of the Third World and the wealthy but ailing First World body. The variegated distinctions also include, inter alia, the differences between the male and the female body, the aged and the young body and real and the virtual body. It is the last dichotomy that will be a major focus of study in this paper, against a backdrop of

economic disparity, globalized commoditization of Third World organ sales and mutation of individual identity in the digital age.

Padmanabhan's play has been analyzed earlier in the context of economic relations between the Third and First World participants that triggers the phenomenon of organ sales⁶⁰. However, the play has hardly been examined in the wake of the phenomenon of *cyberculture* that pervades through the text and problematizes the issue of corporeality as a manifestation of identity. It highlights the reach of new media in blurring the boundaries of the self and technology so much that human identity is in a state of crisis. In this paper, an attempt has been made to read Padmanabhan's play as a work that foregrounds the advent of the "posthuman" and, at the same time, portrays situations that try to resist it. Its characters aspire to transcend the limitations of their physical form and anthropocentricity. The receivers wish to "live forever" via gadgets or agencies that will procure "fresh bodies". At the same time, the donors escape their corporeality by means of technology induced simulations of dream like states of fantasy that seduce them to willingly sell their physical bodies and their identities to be housed in by "enhanced" First World capitalist buyers, in an unequal trade.

«Harvest»: The Play

Padmanabhan's play, *Harvest*, written in 1997, has a futuristic setting in a Bombay of the year 2010 against a backdrop that assumes that all debates over the legal, moral and ethical validity of organ sales and transplants have been resolved and that the market for sale of organs has been fully institutionalized. The fictional transnational corporation in the play, viz. "InterPlanta Services", that performs these procedures is an embodiment of the increasing proliferation of global capitalism.

The play highlights the unequal relations between the wealthy First World populations and their impoverished Third World counterparts. The lure of a better lifestyle seduces the donor Prakash family to enter into an ethically questionable transaction of organ sales. The First World receiver, Virgil, in the guise of Ginni, appropriates their dignity, pride and identity with the inducement of rewarding the

⁶⁰ See Shital Pravinchandra, *Body Markets: The Technologies of Global Capitalism* and Manjula Padmanabhan's *Harvest*. In Ericka Hoagland & Reema Sarwal (eds.) (2010). *Science Fiction, Imperialism, and the Third World: Essays on Postcolonial Literature and Film*. Jefferson, North Carolina: McFarland Press, 87-98.

poor family with “quick money”. Padmanabhan registers a protest against this practice. The insistence of Jaya, Om’s wife, on physical touch and contact with the First World receiver upsets this hegemonic construct. She prefers to die with dignity than to live ignobly by sacrificing her identity, rooted in her Third World body.

The play aims to bring forth the pivotal role played by technology in tempting the Third World donors into compliance. For this, the play uses sci-fi gadgets and a futuristic, dystopic setting. It is via one such gadget, viz. the “Contact Module”, that we see Ginni visible only through a screen suspended from the ceiling but never in her physical form on the stage.

Identity in a Posthuman World

Padmanabhan’s play is a postcolonial and posthumanist protest against the ominous future in which man has no place. The “technologized” body aims to displace the corporeal self. It marks the redistribution of the positions of self and non-self, equilibrium and non-equilibrium, body and consciousness. *Harvest* needs to be contextualized in the hypotheses of posthumanism rooted in the changing concepts of the western self.

Identity in the play is problematized across many levels. The blonde, light skinned “youth goddess” (Padmanabhan 2011, p. 217) is a manifestation of Virgil, the aged, diseased American male who has worked through four bodies in fifty years. The hint at the desire for a more “perfect” body is explicit here. Padmanabhan takes a dig at popular stereotypes of western consumerist culture that exploits our desires to acquire physical features and personality traits popularized and commoditized by media and technology. The blonde haired Ginni’s querulous, nasal twang or Virgil’s “cigarette commercial”, smooth and sexy accent are reminiscent of Marilyn Monroe or John Wayne. The ideology of posthumanism is the craving for eradication of limitations, imperfections and dispersal of the “self” via bioscience. However, its precursor can definitely be traced back to the narratives of self-transformation in American culture.

Danielle Dick McGeough⁶¹, in her essay, refers to Cressida Heyes’ analysis of these narratives as a byproduct of the contemporary western culture that «desperately tries to contain the adolescent, female body through exercise, plastic surgery, cosmetic

⁶¹ Danielle Dick McGeough, *Twilight and Transformations of Flesh: Reading the Body in Contemporary Youth Culture*. In Melissa A. Click, Jennifer Stevens Aubrey, Elizabeth Behm-Morawitz (eds.) (2010). *Bitten by Twilight. Youth Culture, Media, and the Vampire Franchise*. New York: Peter Lang Publishing, 87-102.

creams and other forms of discipline and control»⁶². But globalization and capitalistic forces have taken this obsession with body alteration into the age of technology. Identity is now embodied in a new discourse – “cyborgology”.

Cyborgology, as the critics, such as, Chris Hables Gray, Steven Mentor and Heidi J. Figueroa-Sarriera call it, aims at describing «intimate human-machine relationships» (Zylinska 2002, p. 34). Over the past two decades, high-tech companies in Japan, USA and other parts of the World have been trying to develop *humanoid robots* that can emulate our way of living right down to our bodily functions and physical appearance. The aim is to create an external agent on which the “human” can be imposed – *a simulated man as well his replacement in the digital future*.

Cyberculture provides clues to the proliferation of globalization and technology that the First World uses to dominate in transactions with the Third World. I have tried to relate the gadgets mentioned in the play to the «cybernetic circuits» (Nayar 2010, p. 8) that help subjectivity to be divorced from identity. «Subjectivity», Nayar states, «and identity are no longer rooted in the body» (8). In the posthuman state, it is spread throughout the cybernetic circuit. The “Contact Module”, performs an integral role in obscuring the actual physical existence of Ginni, while concurrently enabling her to monitor the daily activities of Om and his family members. It allows her to maintain her distance from the unsanitary conditions of the site of colonization (or production) i.e. the home of the Prakash family.

Cybercultures & “Extensions Of Man”

The Encyclopedia of New Media defines *cybercultures* as «cultures formed in or associated with online social spaces» (Kendall sage-ereference.com). Pramod K. Nayar, in his book titled *An Introduction to New Media and Cybercultures*, defines cybercultures as a system that «includes the networked, electronic and wired cultures of the last three decades of the twentieth century» (Nayar 2010, p. 2). He argues that, in the digital world, the questions relating to race, gender, and identity cannot be dismissed as being lost in the virtual world. Technology, therefore, cannot be studied in isolation.

⁶² Cressida J. Heyes (2007). *Self-transformations: Foucault, Ethics, and Normalized Bodies*. New York: Oxford UP.

«Cybercultures», according to Nayar, «are driven by material considerations of profit and power, and affect people in their real lives» (Nayar 2010, p. 5). Capital is one such consideration that creates and controls cyberculture. It determines the production, distribution and consumption of goods and services in the global market and is also a mechanism for control. The invention of modern gadgets like the computer, mobile, internet and wireless communication has further broadened the horizon of globalization.

Marshall McLuhan, while writing his book, *Understanding the Media: The Extensions of Man*, in the 1960s, realized that, after three thousand years of explosion, «by means of fragmentary and mechanical technologies» (McLuhan 1994, p. 1), the world began to implode bringing together many geographical locations, nations and identities. This was the embodiment of his idea of an «electrically concentrated village».

McLuhan described it as the point where the human body transcends space and approaches: «The final phase of the extensions of man – the technological simulation of consciousness, when the creative process of knowing will be collectively and corporately extended to the whole of human society, much as we have already extended our nerves and our senses by various media» (McLuhan 1994, p. 11).

Joanna Zylińska, editor of *The Cyborg Experiments: The Extensions of the Body in the Media Age* notes that McLuhan's vision of a "global village" is susceptible to the postmodern forces of fragmentation. She asserts that

our position in the world, our self-perception, sense of belonging, and identification with other species and life forms" has been influenced by these forces. She argues that McLuhan's description of technology as the "extension of man" blurs the lines that demarcate the internal and external differences that separate man from his technological inventions [Zylińska 2002, p. 2].

McLuhan's portrayal of technology is, however, echoed in cyberculture studies in which virtual worlds have been identified as "enabling the user to transcend geography and the body" (Nayar 2010, p. 8). Disembodiment gives a superior platform to the rational faculties of man and subverts the physical limitations of the body. Cyber and digital artists like Stelarc have made insightful discoveries in the arena of disembodiment and bodily transcendence. Limitations such as disease,

ageing or degeneration can be superseded by technological prosthesis. This gives birth to a superior body – the posthuman.

Nayar, however, is quick to add a caveat to this aspiration of the posthuman buoyed by the possibilities of technoculture. He emphasizes on the problems of such subversion of the limitations of physical form to embrace a disembodied existence. He observes that for the marginalized and subaltern sections of society, the sites of resistance and justice need to be situated within the body and are tenuous if placed within a disembodied and abstract “consciousness” (*ibid.*).

The protest against the lure of an “improved”, abstract consciousness and staunch loyalty to the embodied form is initially mirrored in the character of Jeetu, Om’s brother. He is introduced as a male prostitute, about the same age as his brother Om, but bearing a more easy-going persona. He is described as being conscious of his body. This is in stark contrast with Om’s description as «nervy and thin» and with an «anxious expression» (Padmanabhan 2011, p. 217).

The donors of the Prakash family i.e. Om’s mother, referred to as “Ma”, Om’s wife Jaya, and Om are all described as malnourished, unkempt and physically unimpressive. The instinctive desire for them, particularly, Om and his mother, to be rid of these bodies is palpable. Jaya is described as «thin and haggard, she looks older than her nineteen years» while Ma is «stooped, scrawny and crabby» (*ibid.*). Jeetu’s active resistance against “InterPlanta” and its insidious objectives is evident when he fails to turn up at the First briefing by the agency’s guards to the Prakash family. At Jaya’s pleading to return home and register himself with the agency he clarifies his stance, “I don’t mind being bought – but I won’t be owned” (Padmanabhan 2011, p. 227). His corporeality is a site of resistance against the imperialistic order and pervasive reach of technoglobal gadgetry that aims to obliterate all impediments to its rule and diktat.

The Posthuman Body in Literature & Film

Throughout the last few decades of the XIX century, novels and short stories have showcased discourses of technology that have contributed to shaping the idea of the “posthuman condition” in the West. Novels, such as, H.G. Wells’ *Time Machine* (1895), William Gibson’s *Neuromancer* (1984), and Margaret Atwood’s *Oryx and*

Crake (2004) are paradigmatic texts exploring patterns of mutation, virtuality, and bioengineering. These novels articulate the “western self’s” undaunted desire for the perfect “Other”, implying critical and even ironic gestures that question the propagation of a “new” human condition or the idea of absolute boundaries of the human. Works of literature such as the above have a distinctly dystopian outlook.

Ralph Pordzik, in his essay, *The posthuman future of man: anthropocentrism and the other of technology in Anglo-American science fiction*, recounts the French psychoanalyst, Jacques Lacan, who envisioned the “Other” as a dimension of radical alterity that resists identification or assimilation. Pordzik observes that these novels may thus be considered as fictional sites where the subject’s unlimited desire for the Other can be articulated. A desire that originates not so much in the individual writer or text as in the cultural matrix itself, in the symbolic order that determines humans through their desire for otherness, for overstepping the given limitations. In plain language, the self or the subject responds to the diversity of symbolic patterns and images pervading culture and society at a given time. The patterns and types of artificial extension (or “prosthetic supplementation”) governing many technoscientific discourses that currently epitomize human desire for wholeness and integrity. Framing many of our posthuman fantasies, this other of technology permanently impels us to know, to direct and control, to transform and modify, without ever strictly defining the limits we may arrive at in our hunger for completeness. Constrained by physical incapacitation and/or death, the human species wishes to change from its assigned mode of being to become what its best machines already are.

Hollywood blockbusters like *Iron Man*, *Transformers*, and *The Matrix* announce the end of man in their celebration of the body made perfect or left behind, their dream of the dissolution of self through computer technology, bioscience, or the intersection of consumerism and the new digital environment. These films are all “posthumanist” in their abandoning of the established western matrix of autonomy, consciousness, and self-direction. The three novels mentioned earlier and many others like them explore patterns of mutation and virtuality afforded by technological means⁶³. Each modifies “man” to make him appear as a superhuman being, as an

⁶³ The term “parasitic” is derived from French philosopher Michel Serres’ concept of social change. Serres argues that a minority, by acting like a parasite (by being “pests”), can introduce unpredictable

agent of nature «that should be overcome»⁶⁴. In short, they provide new images and new terms of human evolution, and examine transitory stages in the development of human intelligence.

Cyborgs & The Future

Cyberpunk is a literary expression of posthumanism, as it champions the view that the limits of the body can be transcended. It sees facets of human life such as ageing, decay and disability as disappearing through technological means. The obsolescence of the body seems imminent in all cyberpunk. According to Pramod Nayar, «cyberpunk works to convey a new taxonomy of the human, proposing a human that is perpetually a *cyborg*» (Nayar 2010, p. 37).

Donna Haraway's essay *A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* envisions a future, in the late XX century, when every man is a cyborg. «This cyborg is our ontology; it gives us our politics». She comments that western science and politics has a tradition that is rooted in «racist, male-dominated capitalism», the channeling of nature for cultural productions and the practice of «reproduction of self from the reflection of the other». In this tradition, the two warring factions, the body and the machine, have been in conflict for a long time. Haraway also observes that cyborgs have no ancestors in a post-gender world. They have «no truck with bisexuality, pre-oedipal symbiosis, unalienated labor, or other seductions to organic wholeness through a final appropriation of all the powers of the parts into a higher unity».

Harvest: Resistance to Posthumanism

Harvest addresses this notion in the image of Ginni. In Act III scene 2, Virgil's voice reaches Jaya. He is the actual First world receiver, willing to pay for the youthful bodies of hapless Third-World donors. Jaya is filled with terror at the disembodied voice from the whirring, ablaze Contact Module. When Jaya asks about Ginni, Virgil explains that she was a «Nothing. Nobody. A computer-animated wet dream» (Padmanabhan 2011, p. 245). Ginni, the young, beautiful woman is a

change and thus become a major "player" in society – a metaphoric pattern clearly recognizable in Atwood's *Oryx and Crake*. For more information, see Michel Serres. (1980). *Le Parasite*. Paris: Grasset.

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, trans. by R.J. Hollingdale. London: Penguin 1961, p. 65.

manifestation of Virgil's machinations to seduce his desired target. She's a primitive form of cyborg having no links to the human world of physical boundaries or wholeness. Throughout the play, we see her face and hear her querulous voice prompting Ma to call her an angel. The gifts that she has bestowed upon the Prakash family seem nothing short of miracles to them. She always appears to be out of their reach since her location affords her geographical distance. Even her transient image is untouchable as the Contact Module swings away every time a donor, be it Jeetu or Jaya, tries to touch it. Keeping in mind Haraway's myth of the cyborg, Ginni fulfills her prophecies of a human-animal (organism) and machine coupling, having its base in the overthrowing of the established relations between nature and culture.

In the preceding scene, Act III scene 1, we watch the InterPlanta guards mistake Jeetu for Om and take him away, only to bring him back swathed in bandages. It is a horrible realization of the separation of identity from the human body. His clothes, white on white, and his face and head covered in bandages give him the likeness of an unnamed machine, a faceless entity. He has been transformed into an individual cyborg with implants in place of eyes and a visor across them, a posthuman body that is first disembodied and then re-embodied enabling his transition into another consumer body. Ginni's images are transmitted directly into Jeetu's brain and he is completely entranced by her. Ironically, it is only by turning Jeetu into a likeness of her own machinic self that Ginni, the virtual projection, has been able to appear in her full avatar to him. She beams images of her "body" into Jeetu's brain so that he is mesmerized into agreeing to further extraction of organs from his own corporeal body. The body that Ginni shows off to Jeetu is nothing but a digital projection, a virtual incarnation of the desires of the flesh. It is almost a mockery of the physical form and its locational limitations.

When Virgil communicates with Jaya through the Contact Module and coaxes her to look at him, she refuses by turning her face away. When she turns, a projection of Jeetu is standing before her. Padmanabhan defines this "apparition" in the following manner: «There is no longer any visor across his eyes, he looks completely healed. But his expression is unfamiliar and his haircut, the skimpy clothes he wears, the way he holds himself – all of these suggest a transformation that goes beyond mere well being (Padmanabhan 2011, pp. 244-245).

Even as the image of Jeetu speaks, the voice emanates from the Contact Module. Virgil tries to lure Jaya by using the body of Jeetu, by exploiting her desires for Jeetu.

She argues that Jeetu is dead and so is his body. But Virgil asserts that he has a «casing» (Padmanabhan 2011, p. 246). This scenario once again raises the issue of the body as a manifestation of identity. In the era of contemporary social and critical theory, the notion of a stable, unified and coherent identity is rejected. Instead, modern age theory sees identity as a series of negotiations, differences and discourses. In a world where race, class, gender or sexuality are of importance to the adoption of the persona, cyberspace allows an individual to choose an identity, to masquerade, mimic and transcend bodily identities and interact with the world as somebody else. The individual's subjectivity exists in a dispersed state, where the boundaries of the self are no longer the body or the skin.

It is Jaya who finally launches a protest against this “fluidity” of identity. She rejects the “body” of Jeetu that Virgil has now occupied. She resists Virgil's advances and the claims of his desire for her. He insists that she has known the mouth that is now speaking to her or the body that will plant a child inside her. Jaya questions the voice emanating from Jeetu's body regarding the paternity of the child she will bear. Will the child be Virgil's because he has donated his sperm or will it be Jeetu's since the body is his? The problem of ownership and parentage is intimately entwined with the problem of identity. Jaya asserts that she wants the pain, the agony of childbirth even as Virgil proposes a painless procedure. The limitations and unappealing aspects of her bodily functions are what she embraces to escape the hegemony of the imperialistic Virgil. Her final resistance is symbolized in her decision to end her life if the InterPlanta guards try to break her door down and force her to comply. She has found a new way of winning – *winning by losing*. Jaya refuses to allow her womb to be treated as a laboratory for the First World colonizer for his experiments with self preservation and securing right to perpetuity.

Harvest: Resistance to Posthumanism – a Postcolonialist View

According to Elleke Boehmer, the colonized subject's body has been an object of the colonizer's fascination and repulsion (and, in effect, possession) in sexual, pseudo-scientific and political terms: «[T]he Other is cast as corporeal, carnal, untamed, instinctual, raw and therefore also open to mastery, available for use, for husbandry, for numbering, branding, cataloguing, description or possession» (quoted in Gilbert and Tompkins 1996, p. 203).

This explanation resonates deeply with Manjula Padmanabhan's critique of the commoditization of the healthy Third World body that, thanks to important discoveries in transplant medicine, has now virtually become a repository of spare parts for ailing bodies in the First World. Neo-imperialism in the current global context results in unequal relations of power between cultures or groups, albeit, it operates in more covert ways than its predecessor, European colonialism. The hegemony of neo-imperialism masquerades mostly as a form of aid, advice or support. Hence, it is far more invasive and inimical than overt domination. It is as Virgil, the aged, male, First World receiver of Om's body, says, «We support poorer sections of the world, while gaining fresh bodies for ourselves» (Padmanabhan 2011, p. 246). The unequal relationship between the two worlds is starkly apparent.

Harvest is a postcolonial allegory that foregrounds the *mediascapes* and *technoscapes* by which poor countries become the outsourcing centres for body parts and labour in the First World. In the twenty first century, various other modes of exploiting the intellect and the labour of Third World nations are manifest in "social" institutions such as, BPO call centres, job outsourcing to Third World countries for First World IT and business firms, employment of women as "maids" for bonded labour in the middle east where their passports are snatched away from them – are some of the glaring instances of dehumanization of the body and the soul in the postcolonial world that Padmanabhan has critiqued in her play. They hark back to the slave trade practices of colonization.

As the play unfolds, Jaya and her mother-in-law, Ma, are awaiting Om's return from his job interview. Each has different expectations. Ma wants him to succeed, while Jaya, knowing what the job entails, hopes that he will be rejected. But Om returns to announce that he has been declared eligible for selling the rights to his body to an anonymous American buyer. His dilemma and anxiety regarding the signing of the contract reflects the interminable web of hope, despair and illusions that control and drive the choices of the ensnared Third World donor.

The initial reaction of Om's mother upon hearing of his prospect of wealth and prosperity is one of astonishment. As her early wonderment wanes, her curiosity is triggered particularly amazed at the possibility of earning a fortune without practically doing any work.

As the play proceeds, we see Ma's bewilderment giving way to smugness as she adapts perfectly to the abrupt improvement in their lifestyles and creature comforts.

She dismisses Om's compunction as she settles into her newfound life of comfort and pleasure. The technological device like the VideoCouch is the perfect portal where she prefers to settle herself and watch one of 750 channels. It is a self-sufficient unit and she doesn't even worry about food or digestion. Helen Gilbert describes the device as a «sarcophagus [...] being something of a cross between a dialysis machine and an entertainment unit, though its features are comically exaggerated to enhance the text's critique of rampant materialism» (Gilbert & Tompkins 1996, p. 215). Mirroring Nayar's idea of identity being dispersed through "cybernetic circuits", Ma transforms into an "individual cyborg". She is eager to overcome the limitations of her physical form. In her rejection of familiarity with her family's problems – the selling of Om's organs, the taking away of Jeetu and his return with implants instead of eyes etc., and her emphatic statement «I'm through caring about anybody» (Padmanabhan 2011, p. 242) – she signals the gradual displacement of her identity as a member of the Prakash family – as Ma.

In Shital Pravinchandra's essay, *Body Markets: The Technologies of Global Capitalism and Manjula Padmanabhan's «Harvest»*, she presents the study of Jean Comaroff and John Comaroff into the factors that lure the impoverished populations of the Third World into selling their organs reveal that the lure of wealth with little or no hard work acts as the prime mover behind such transactions. The Comaroffs explore the transformation in the social aspirations of the labouring poor to understand the attractiveness of the inducement. They argue that such transformation in today's world is engendered by couching capitalism in superlatives and presenting the same to the labouring Third World poor as «a gospel of salvation; a[s] a capitalism that, if rightly harnessed, is invested with the capacity wholly to transform the universe of the marginalized and the disempowered» (quoted in Pravinchandra 2010, p. 94). The Comaroffs give the term «occult economies» to describe the various commercial inducements that seduce the Third World poor. These economies portray the fantasy of «accruing wealth from nothing» (quoted in Pravinchandra 2010, p. 94).

It has often been argued that socio-medical constructions of infectious diseases, in particular, characterize a certain group as responsible for "defiling" the western humanity. Disease is considered "natural" when inhabiting the body of the "uncivilized" other, but "unnatural" when communicated from the colonized to the colonizer. In sharp contrast, in *Harvest*, there is an inversion of this trope as the

incidence of disease and ailment for the most part, is associated with the “civilized” colonizer.

Padmanabhan, in her play, underscores the invasive, controlling and voyeuristic role played by gadgets in our lives in the twenty first century. In the first scene, after Om’s return with news of his new “job”, InterPlanta representatives walk into his home unannounced and set up a “Contact Module”, a device which is described by the playwright as «a white, faceted globe» (Padmanabhan 2011, p. 221) and which hangs from the ceiling. The device enables Ginni, to establish contact with the donor family.

The Contact Module allows the First World receiver’s body to stay away from the site of colonization. The Third World body is the promise of good health and an extended life span to the sick First World receiver. Yet, paradoxically, the same is also the cause for deep anxiety in the First World owner. For, in the perception of the First World receiver, the donor body is extremely vulnerable to disease and the environment he lives in is highly infectious. Thus, in *Harvest*, Virgil, after he reveals himself and his true intentions, while coaxing Jaya through the Contact Module to be artificially inseminated, expresses his reluctance at Jaya’s insistence on physical contact: «Zhaya I’d love to travel to be with you, but I can’t...The environment you live in is too polluted for me Zhaya» (Padmanabhan 2011, p. 247).

Virgil’s reluctance to face Jaya in person has its genesis in his imagined unhygienic lifestyle of the intended prey that makes him heavily dependent on the technology and its invasive characteristics. The Contact Module in the play carries the dual symbolism of the notion of globalization and a deliberately distant and voyeuristic relationship between the donor Om and the Prakash family and the First World receiver Virgil masquerading as Ginni. Thus, the Contact Module serves two important functions, firstly, by allowing Ginni to communicate with and interrupt the lives of the donors without having to occupy the same geographic location where they live. Secondly, the Contact Module serves to function as the “all seeing eye” that supervises their daily habits to ensure a healthy “harvest” of organs for the receiver. The surveillance and domination exercised by the Contact Module is rendered even more suffocating and sinister by the fact that it is a one way medium of interaction. Only the receiver can operate it at will. Om’s family has no way of knowing when Ginni will visit them next.

By the opening of Act II of the play, two months have passed. Om is worried that they are late for lunch. «You know how [Ginni] hates it when we’re late to eat»

(Padmanabhan 2011, p. 228), Om says worriedly. The Contact Module has facilitated a permanent structure of supervision within their home. The gadget inculcates an environment of discipline and order by coercing the donors to amend their behaviour thereby creating optimal sites for the extraction of healthy organs.

The curtain lifts again to show that the Prakash family has been richly compensated as Ginni has upgraded their modest home with modern gadgets and utilities. She tells them: «get to give you things you'd never get in your lifetime, and you get to give me, well [...] maybe my life» (Padmanabhan 2011, p. 230). Her words are a stark reminder of the inequalities in their transaction. Ginni is providing gifts and “things” while the donors are giving her their lives.

In the final scene Jaya is alone on the stage. Virgil's distant, unfamiliar voice can be heard from the Contact Module. But she refuses to listen to him unless he risks leaving his bubble like, “disease free” environment and comes to her in person. Her conditions are absolute and no amount of coaxing or threatening affects her. Virgil sends his InterPlanta workers to break down her door. Jaya, however, has discovered a new definition for winning – *winning by losing* (Padmanabhan 2011, p. 248). She announces to Virgil that she plans to reclaim the «only thing [she] ha[s] which is still [her] own: [her] death» (Padmanabhan 2011, p. 248). «I'm holding a piece of glass against my throat», she warns him. The play ends on this note. To her, there is victory even in “death” – that the first world receivers like Virgil are so desperate to avert.

Sunil Sethi has described *Harvest* as a «modern morality play» in which Padmanabhan questions the limits of poverty, material ambition and individual dignity (Sethi 1997, p. 98). Om Prakash's “Faustian Pact” with the “InterPlanta organ transplant services” focuses on the compulsions of a society seduced by the promise of wealth so as to induce its members to sell their body parts for material profit. As the narrative progresses, the full horrors of this kind of trade are suggested not only by the gradual disintegration of the donor body but also by the complete breakdown of the Prakash family as a social unit. “Ma's” (Om's mother) bizarre retreat into the media-controlled oblivion of her “Super Deluxe Video Couch” with innumerable channels represents a slightly more palatable future than Om's groveling capitulation to the InterPlanta worldview, or his brother Jeetu's eventual disappearance into the abyss of the organ bazaar. In their hollow quest for affluence, all have betrayed family members and/or lovers and, perhaps more critically, they have “compromised their humanity”. Only Om's wife, Jaya, refuses to be taken in by the glittering illusions of

Western-style capitalism. Her lone stand against exploitation suggests a glimmer of hope in an otherwise bleak vision of human society at the beginning of the twenty first century.

Conclusion

The Posthuman is associated with an ever growing sensorium of experiences, impressions, and informational data. It suggests the extension of the human through technological, surgical, medical and digital means. In *Harvest*, the body loses traction as a site of subjectivity and is converted into a “technobody”. The play explores the concept of “body entrapment” or “body possession” and this problematizes the question of identity. It makes us ponder whether the “I” will remain intact if the person is transplanted into a new body.

Harvest reflects as to how cyberculture, as an agent of capitalism, hastens the posthuman era via the socio-political act of *body modification* and seeks to redefine the role, ability, identity and agency of the human body. As a tool of globalization and postcolonialism, cyberculture is rendered further problematic since the suffering, politics and identity of the Other needs to be fixed in the body and cannot be a disembodied entity. Only Jaya, of all the other characters, holds out against InterPlanta Services, a capitalist parasite, and resists disembodiment. She continues to exercise ownership over her own life through control of her body and threatens to take her life rather than face a life of exploitation. Her identity and its agency become affixed within the visceral body and touch. Being a marginalized subject owing to her race and gender, she uses her body as a site of resistance and triumphs over the aggression of imperial hegemony and techno-global gadgetry without compromising her humanity.

References

- Atwood, Margaret (2004). *Oryx and Crake*. New York: Knopf Doubleday Publishing Group.
- Gibson, William (1986). *Neuromancer*. London: Ace Books.
- Gilbert, Helen & Tompkins, Joanne (1996). *Post-colonial Drama: Theory, Practice, Politics*. New York: Routledge.

- Haraway, Donna (1991). A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (148-181). New York: Routledge.
- «Individual Cyborg». Wikipedia contributors. «Cyborg». *Wikipedia, The Free Encyclopedia*. Wikipedia, 29 Aug. 2014. Web. 11 Sep. 2014. <<http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Cyborg&oldid=623354220>>.
- Kendall, Lori. «Cyberculture». *Encyclopedia of New Media*. n.d. 16 August 2012.
- McLuhan, Marshall (1994). *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw Hill.
- Nayar, Pramod K. (2010). *An Introduction to New Media and Cybercultures*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Padmanabhan, Manjula (2001). Harvest. In Helen Gilbert (ed.), *An Anthology of Postcolonial Plays* (217-50). New York: Routledge.
- Pordzik, Ralph (2 January 2012). The posthuman future of man: anthropocentrism and the other of technology in Anglo American science fiction. *Utopian Studies*, 23 (1). *Literature Resource Center*. 14 October 2012.
- Pravinchandra, Shital (2010). Body Markets: The Technologies of Global Capitalism and Manjula Padmanabhan's «Harvest». In Erika Hoagland and Reema Sarwal (eds.), *Science Fiction, Imperialism and the Third World: Essays on Post Colonial Literature and Film* (87-98). North Carolina: MacFarland & Company.
- Sethi, Sunil (15 December 1997). Of A Future Mephistopheles. *Outlook*. *Outlookindia.com*. 14 April 2012.
- Wells, Herbert George (1895). *The Time Machine*. New York: Barnes & Noble Inc., 2003.
- Zylinska, Joanna (2002). *The Cyborg Experiments: The Extensions of the Body in the Media Age*. New York: Continuum.

Film

Bay, Michael (2007). *Transformers*. With Shia LaBeouf, Megan Fox, Josh Duhamel, Tyrese Gibson. Hasbro Bonaventura Pictures.

Favreau, Jon (2008). *Iron Man*. With Robert Downey Jr., Gwyneth Paltrow, Terrence Howard. Paramount Pictures.

Wachowski, Larry & Andy (1999). *The Matrix*. With Keanu Reeves, Laurence Fishburne. Warner Bros Pictures.

Sagnika Chanda is a second year PhD student in the English Department at the University of Pittsburgh. Her research interests comprise postcolonial and gender studies. She's currently interrogating the intersections of marginal bodies, digital identity and agency focusing on their ethical implications and the role of globalization. She is also interested in film and popular culture studies.

POSTCOLONIAL
AND
TRANSNATIONAL
FEMINISMS

Maciej Czerniakowski

*Deleting the frames – a grim vision of a posthuman human in
«Splice» by Vincenzo Natali*

Abstract

Many visionaries have already attempted to approach the subject of a posthuman human from various perspectives. Still, *Splice* by Vincenzo Natali is an original point in case and it is worth noticing if only for the sheer number of different aspects which Natali tries to put together into a coherent whole and which may turn out to be very thought provoking, especially in the context of posthumanism. The main problem of the film concentrates around the eponymous splice, an experiment which ultimately leads to the creation of a brand new being. Constructed on the basis of a patchwork of DNA coming both from various animals and a human being, the creature gets out of control and, in the end, must be killed, which in itself seems to have serious moral ramifications. What leads to this tragic end is a fascinating story of humans crossing virtually all the boundaries regulating human community in normal conditions and so erasing, at least seemingly, well-established frames defining motherhood, sex, gender and the division into species.

Keywords: controlled parameter, posthuman species, the uncanny, genetic experiments, normative heterosexual relationship

Many visionaries have already attempted to approach the subject of a posthuman human from various perspectives. Vincenzo Natali's *Splice* (2009) offers yet another discussion of the whole range of issues reflecting the same problems which appear in posthuman debates. The way the film introduces those problems, though, is truly cutting-edge. It seems to be worth noticing if only for the sheer number of different aspects which Natali tries to put together into a coherent whole and which may turn

out to be very thought provoking, especially in the context of gender studies and posthumanism.

Within controlled parameter

The film concentrates on the eponymous splice, an experiment which ultimately leads to the creation of a brand new being. Designed on the basis of a patchwork of animal and human DNA, the creature gets out of control and, in the end, it must be killed. It seems that this splice might have at least a few meanings. First, it is a genetic splice of human genes and those of other beings. This makes the product of the experiment, at the same time, human and “other” on the genetic level. Second, it is a psychological and emotional splice. Dren, the designer creature, manifests human emotions such as love, jealousy and revenge. At the same time, however, it is lead by sheer instincts more characteristic of animals. Last but not least, Dren is a social splice. Even though it is forced to abide by human social norms, unavoidably it agrees more to “other” ways of conduct, which fail to fit human society. As Jerrold E. Hogle comments, Dren

is a crossing among ideological, not to mention previous Gothic, constructs that looks like the most unreal of fantasy-creatures *and yet* a blend of realities too that may betoken a primal mixture and amorphous multiplicity that all of us are afraid of coming from and dissolving into, however much we romantically long for a vague unity embracing all known forms of being in a brave new world [2012, p. 163; emphasis in original].

I use the word “other” so many times in this short paragraph on purpose since Dren is surely the splice of the human and the other, the familiar and the strange, the same and the different in many respects. Along with Dren’s transformation into a posthuman monster, we watch a fascinating story of humans crossing virtually all the boundaries defining traditionally understood human community and so practically erasing well-established frames of motherhood, sex, gender and the division into species. In other words, *Splice* is a portrayal of the eternal human eagerness to learn what will come after humans and to erase the frames which constrain human cognition. Describing this crossing and erasure is the major aim of this essay.

To perform this task successfully, one has to concentrate simultaneously on two stories which overlap and influence each other in the film. I will describe them in much detail so that I am able to theorize characters' reactions most accurately. The first one is the story of two young people, Elsa Kast and Clive Nicoli, who lead a relatively stable and happy life in a heterosexual relationship. Throughout the film it becomes clear that this relationship can never become fully-fledged since Elsa is very skeptical about having her own children. The underlying reason is the trauma of her own childhood which becomes apparent when Elsa and Clive visit Elsa's mother's farmhouse. Abandoned for some time, at the moment, it resembles a dusty, ramshackle building. On entering Elsa's old room, Clive says that he thought her mother left Elsa's room untouched since she moved out, to which Elsa gives a positive answer. The room is in a terrible condition and fails to resemble a child's room. The paint is coming off the walls and, as for the furniture, there is nothing else but a mere mattress, a chair covered in white cloth, a basin and something only vaguely resembling a desk. Surely, Elsa's trauma is a factor determining her adult life both as a potential mother and as a scientist. This will also be a driving force which will make her flout all the social, moral and ethical norms standing in the way to discovery.

The second, equally important story is precisely the story of an experiment, a human endeavour to go beyond what is already known. In this story two aspects are interesting. The first one is certainly the experiment itself: the creation of the posthuman human. The second one is the evolution of Elsa's and Clive's reactions to the changing *status quo*, which is worth investigating and theorizing since differences in these reactions either propel or hinder the experiment. To verbalize Elsa's and Clive's psychological reactions, I apply the whole concept of the "controlled parameter" borrowed from the book by Minsoo Kang *Sublime Dreams of Living Machines*, where he uses it to describe the scale of human psychological responses to automata. Before I present the table where Kang describes in detail those responses, I would like to take this opportunity and explain why the tools provided by Kang can be useful in the context of the following essay.

The experiment in *Splice* has already been described in terms of the tension between human and the other, or the familiar and the strange. The union of the same and the different in the film reflects the discussion by Sigmund Freud in his essay *The Uncanny* where he analyses the concept of the uncanny on the basis of E.T.A. Hoffman's short story «The Sandman». As Freud explains,

[i]n general we are reminded that the word “Heimlich” is not unambiguous, but belongs to two sets of ideas, which, without being contradictory, are yet very different: on the one hand it means what is familiar and agreeable, and on the other, what is concealed and kept out of sight [1919, p. 224].

The concept of the “uncanny” is crucial to the following essay, where I attempt to describe the journey taken by two scientists who constantly balance between human and the other, the familiar and the strange. It also must have been crucial to Kang when he formulated the table which I attach below. What is described here is the scale of human emotions which accompany people who encounter automata.

Within Controlled Parameter	Beyond Controlled Parameter	
<i>Physical</i>		
(Controlled parameter is defined by the knowledge that the automaton is not really alive, no matter how good it is at pretending to be)	A machine is inherently harmless and interesting because it is particularly useful or beautiful	A powerful machine that is potentially dangerous but is under control so that it can cause no harm
	FASCINATION	SUBLIME
<i>Conceptual</i>		
(Controlled parameter is defined by the knowledge that the automaton is not really alive, no matter how good it is at pretending to be)	An automaton that imitates life but utterly fails to convince that it is really alive	An automaton that does an excellent job of imitating life though one can tell that it is really alive
	AMUSEMENT	UNCANNY SUBLIME

Fig. 1

Even though *Splice* is certainly not entirely the story of automata, in the current essay, I would like to draw an analogy between Kang’s understanding of automata and my understanding of the experiment in *Splice*⁶⁵. The reactions to the experiment in question can be traced following the general model presented above: fascination/amusement, sublime/uncanny sublime, terror/horror. Horror and terror are obviously reactions on different levels. Still, they remain undifferentiated here since they intermingle in *Splice* to the extent that an attempt to separate them would seem

⁶⁵ The only entity in the film which could be classified as automata is the techno-womb, which is described below.

slightly artificial. What is crucial at this stage is that the experiment starts with a fascination and amusement derived from entering a new area of research. This is the initial stage when Elsa and Clive manage to create Ginger and Fred, the two larva-like creatures. It coincides also with their happy private life where a normative heterosexual relationship is still valid. It changes very quickly, though.

The two scientists wish to continue their research by splicing animal and human DNA. They are not allowed to do so by their sponsors at Newstead Pharma. Furious, they leave the headquarters. Here begins an entirely different period of their life in which Elsa destabilizes the balance in their relationship and, focused only on her ambitions, coerces Clive into more and more risky phases of the experiment. The first one is a mere attempt to splice animal and human DNA, which already arouses uncanny feelings of what will happen if an experiment proves successful. As it turns out later in the film, at this stage Elsa already cheats on Clive as she puts her own DNA into the experiment, which will have a detrimental effect to their relationship.

This is certainly the amusement/fascination stage of the experiment. Describing automata in this stage, Kang claims that here they are “inherently harmless and interesting because [they are] particularly useful or beautiful” (2011, p.48). Such is also Elsa and Clive’s experiment. Still, this is the time when Elsa is gradually growing to understand that to design a posthuman human she has to shed all her human features. This is done in a series of erasures, the mechanisms of which might be described with Judith Butler’s comments on the relationship between feminist theory and politics:

[t]he very subject of women is no longer understood in stable or abiding terms. There is a great deal of material that not only questions the viability of “the subject” as the ultimate candidate for representation or, indeed, liberation, but there is very little agreement after all on what it is that constitutes, or ought to constitute the category of women [1999, p. 4].

Splice tells the story of conscious dissolution of this very category which is triggered by Elsa herself. By deleting her body, gender, motherhood and her heterosexual relationship with Clive, or, in other words, losing her womanhood and humanity, Elsa becomes an asexual test-tube for breeding a posthuman designer

creature⁶⁶. To some extent, she resembles women-cyborgs mentioned by Allison Muri: «the pregnant woman as passive vessel carrying the fetus as rational pilot or voyageur» (2007, p. 167). Whether she succeeds in her experiment is a different question, which I will try to address at the end of the following essay.

Deleting the body – the techno-womb

Elsa and Clive ultimately succeed in splicing human and animal DNA, the event to which they react in completely different ways. Clive seems to be quite satisfied with the result and, realizing that the experiment has already gone too far, he is convinced they should stop at this stage. Elsa's ambitions, on the other hand, are rather boundless. She takes over the whole initiative and becomes a driving force of the experiment taking both of them into the unknown.

The clash between Elsa and Clive is fairly visible. From the very beginning of the experiment, Clive is apprehensive and indecisive. He seems to passively guard the current *status quo* which is regulated by the protocol in the lab and moral values in social relations. As such, he might be described as a reactionary, weak male element which blindly complies with the reality to which he was introduced. Elsa is in total opposition. She is a dynamic, female agent who is not only bored with the surrounding reality, but also who actively shapes it, no matter the cost. Moral and ethical considerations virtually cease to exist for her and, even though, at one point, she claims that what she really cares about are millions of people suffering from terminal diseases, her true motivations are rather fueled by the excitement and the uncanny feelings drawn from the desire to know more. This is also the moment when their heterosexual relationship loses its balance and starts disintegrating. As a man, Clive fails to show enough charisma and, quite soon, he seems to be more of an addition to the whole experiment.

⁶⁶ The dissolution mentioned by Butler is certainly a broader issue and pertains to the whole of Western culture. Amaleena Damlé explains that «[t]he dissolution of the boundaries of the human subject is a critical concern running through late twentieth-century France and European thought. From Gilles Deleuze and Félix Guattari, to Giorgio Agamben or Jean-Luc Nancy, thinkers have been concerned with destabilizing a deeply entrenched individualism and anthropocentrism in the history of Western civilization and philosophy» (2012, p. 303).

This relationship might be described with Erika Nelson's words used in the context of *Invasion of the Body Snatchers* (1978 and 1993) as a «thwarted heterosexual alliance» (2011, p. 57) where one of the members unsettles the reality and the other one finds it unbearable. The dissolution of this alliance is slow but steady. At some point, it becomes barely possible due to differences in expectations as far as gender roles are concerned. Clive appears to support more traditional gender division, which is hinted at in their discussion concerning having children. He would actually like to have them and, even though there is no clear allusion if he would like to get married, he seems to opt for a patriarchal model of the family. Elsa, on the other hand, does not share Clive's enthusiasm about staying in a normative heterosexual relationship and having a child. What is more, since she takes any possible means to reach her objectives, at some stage she initiates the process of desexualizing herself. The use of an artificial womb to create a brand new being is surely an important step to do so and as Alison Muri observes it has appeared in contemporary culture quite frequently:

In the twentieth century film and fiction, two dominant versions of the female cyborg emerge. One is the coldly rational and highly sexualized or even fetishized machine who is in control of her own destiny and who may be lethal threat to the male heroes; the other is the horrifying representation of the disembodied and independently reproducing organic-mechanical womb. Extracted from and distinct from the mother, the independent technowomb is a gruesome exaggeration of monstrous industrial machinery combined with dripping mucal organic tissue [2007, p. 167].

The first signs of the crisis in their relationship appear when Elsa persuades Clive to initialize the cloning process, which is nothing else but a mere coitus. The fact that it is Clive who hits the "Enter" button to fertilize an ovum is by no means accidental. The scene appears to be fairly clear about that. Here, the tension is significantly increased to amplify the scale of the problem which Clive is trying to solve. The viewers can observe a few close-ups of Clive's face and of the "Enter" button. Finally, he decides to yield to Elsa and perform his male procreative function, namely impregnating a woman's ovum. Elsa, on the other hand, seems to be a voyeuristic witness, who is active, though, as she keeps pushing Clive to perform his task. In other words, Elsa coerces Clive into taking part in a sexual act which is one of the initial phases of the experiment. The crucial aspect of this situation is that human cells

given for the experiment are actually hers, which makes plausible a claim that it is as if Clive had a sexual intercourse with Elsa. It is obviously not Elsa herself but a mechanical womb. As Allison Muri claims: «[t]he womb as reproductive machine frequently and disquietingly exists, accordingly, in vitro: independent from and extraneous to the 'natural' body, the womb-machine in fiction and film is monstrous both in terms of magnitude and horror» (2007, p. 171). With its impossible size and all the machinery attached to it, Elsa's techno-womb fits this description perfectly.

As it has already been mentioned Elsa is not willing to have children. One of the reasons is her childhood trauma. Another one, as she confesses to Clive, is that it is actually she who will have to carry the baby. A mechanical womb, external to her natural body, solves this problem. A mad scientist, Elsa decides to splice her own DNA creating her child and a product of a fascinating experiment at the same time. Emphasizing that Dren is both a child and an experiment is crucial as it has certain ramifications later in the film, which will be discussed below. For the time being, the important fact is that a techno-womb figuratively becomes one of Elsa's body parts and one of the crucial ones at that. It seems to be a means for fulfilling her ambitions as a scientist to create a posthuman human and realizing her suppressed need to have children. Again, here she behaves as a voyeur, who is very much involved in the situation since the fetus which is growing in the womb is obviously her child. At the same time, as the techno-womb is located in the centre of interest, her natural body becomes obsolete. This might be compared to Claudia Springer's discussion in *Mann and Machine*. She argues that «the boundaries separating men, women, and machines are in a state of flux during the late twentieth century. Conventional ways of defining what makes each one unique have started to give way, and the human body has become a terrain of dispute» (1996, p. 161). In *Splice* one cannot witness these fluid boundaries between human body and machine; nevertheless they are problematic.

From the moment when Elsa and Clive decide to design a hybrid of a human and an animal, a technological womb becomes a prominent element. First of all, it replaces, in a way, Elsa in a sexual intercourse with Clive. Secondly, it is a space where her own child develops to become a posthuman creature. These two elements are very telling since they unambiguously reveal that the only sexual intercourse resulting in pregnancy, which Elsa is psychologically ready to have, is the one outside her natural body. To remain stable, she has to delete her natural body and ascribe its functions to a machine. This, in an obvious way, desexualizes her body and gives her

«an alternative form of asexual reproduction» (Nelson 2011, p. 52). In this way, she can safely observe how the fetus develops and, in case something goes wrong, she can just press the right button which would kill it. The motivations for such conduct are twofold and impossible to be separated, namely her childhood trauma and the uncanny accompanying this experiment. One way or another, already at this stage the heterosexual alliance starts disintegrating as the proceedings of the experiment violate the normative heterosexual relationship. Since the experiment itself stays within controlled parameter and does not even go beyond the phase of fascination/amusement, their relationship remains fairly stable.

Failed motherhood

Deleting the concept of motherhood from her life is another step Elsa has to take to free herself from the constraints which are put on her by the very fact she is a woman living in the patriarchal society. Certainly, this is the necessary step for her come closer to the creation of a posthuman human since staying in the normative, oppressive paradigm of thinking and behaviour would not allow for this. Deconstructing Elsa's motherhood begins with a very unusual childbirth. Elsa starts delivering her own baby and acts as her own gynecologist. This scene is a precursor to the (uncanny) sublime stage as the birth itself is quite dramatic and almost gets out of control but finally the fetus is contained. Attempting to examine the fetus shortly before the birth, Elsa puts her hand inside the mechanical womb and is bitten severely by the fetus. Clive rescues her by breaking the glass walls of the container where the womb is placed and cutting it in an act which closely resembles the C-section. The fetus, at first, seems to be a shapeless creature.

Soon, it turns out that what was delivered was just a kind of incubator for another being – the ultimate product of the splice. Immediately, a visible bond between Elsa and the creature, Dren, is established and slowly develops into a typical mother-daughter relationship. This is clearly perceptible in the way Elsa feeds Dren, dresses her and finally lets her out of her enclosure. The latter outrages Clive. This is precisely the moment when one can observe their varying attitudes to the experiment. In the scene in question Clive calls Dren «a specimen which needs to be contained». For Elsa, though, Dren is already her child. She forbids Clive from calling her a

specimen. This new bond poses another threat to a heterosexual relationship between Elsa and Clive. He is not in the least ready to accept Dren as his child. This is the case even though, figuratively speaking, he did take part in the sexual intercourse which brought Dren to life. For him, it is again the breach of the norms which should regulate human community.

An almost haphazard growth of maternal feelings could be described as a moment of Elsa's weakness since it was precisely purging all the features defining a woman in a patriarchal society which was to get her closer to a successful end of the experiment. The fact that Elsa loses her scientific perspective seems to have triggered events which finally lead to the experiment's fatal end. A dramatic climax is reached when Dren turns against her mother as a result of the Electra's complex, which she seems to be suffering from. At one point, it becomes clear that she is sexually attracted to Clive and Elsa, her mother, stands in her way. Soon after Dren's attempt to intimidate her mother, Elsa regains her scientific coldness and, in a sadistic mutilation, she takes revenge on a being who she recently believed to be her child. It is too late, however, to improve the situation. The events will gradually start getting out of control, even though Elsa fails to realize it yet. For the time being, though, everything remains contained. Dren appears to be successfully pacified by Elsa. Elsa realizes that Dren is not her child and she will never become her mother.

Deleting species division – beyond controlled parameter

Certainly, the most visible way in which the borders between species are violated in *Splice* is the experiment itself. Here, the merging of DNA of various species results in the creation of a creature who heralds the coming of entities designed from scratch. There is, however, another crossing of boundaries between animals and humans: the two sexual acts between Dren and Clive and Dren and Elsa. These encounters lead to the ultimate deletion of the remaining valid social norms, as well as, human subjectivity.

In both of these sexual encounters, Dren shows magnificent power over human beings. She feels sexually attracted to Clive and wants to replace her biological mother in a relationship with her partner: she eventually has sex with Clive. The second sex act is, in fact, a repetition with a difference. It happens after, quite unexpectedly, Dren changes sex and becomes male: the Oedipus complex. Dren rapes

his mother and kills Clive and, hence, replaces his figurative father. This sex act differs significantly from the first one: the former was intentional and what happens now is an incestuous rape and patricide⁶⁷.

These events are crucial for several reasons. In the first place, bestiality seems to be an instance of the ultimate crossing of the boundaries between animals and humans. Secondly, the events obviously dissolve what is left of the heterosexual relationship between Clive and Elsa and social norms regulating the functioning of the family and society. Thirdly, bestiality can be treated as an attempt to undermine the legitimacy of human subjectivity. According to Colleen Glenney Bloiggs this undermining “emerges via the criminalization of bestiality”:

By demanding that human beings ought not to engage in sexual acts with animals, the law regulates the boundary between human beings and animals. This act of prohibition simultaneously defines the difference between human beings and animals as absolute yet fungible [2010, p. 102].

If sexual acts with animals are understood in these terms, they must in effect lead to the dissociation of human subjectivity whenever they take place. In *Splice*, they function as a rite of passage thanks to which Elsa is prepared for the coming of a being she desired to create.

Obviously, after Dren’s seeming death and quite unwelcome resurrection, the situation slips out of control. The film enters the terror/horror stage. Dren now poses a physical threat to both Elsa and Clive. He actually proves his dominance when he rapes Elsa and kills Clive. Paradoxically enough, this is the necessary stage which Elsa has to go through to approach the creation of a posthuman species. After terror and horror fade away, Elsa is left pregnant carrying a creature she has been striving to produce for so long. Traumatized, she seems to realize that what happened was a necessary evil which she, a mad scientist, had always been ready to face. As she explains at the end of the film, the worst thing that could happen would be putting an end to the experiment. Now, to continue it, she decides not to kill the fetus but to give birth to it. Her body again is reduced to an asexual carrier for the baby which seems to

⁶⁷ For an interesting discussion of incest and totemism in primitive cultures, please see Freud’s discussion in his the collection of essays titled *Totem and Taboo*.

be an even more advanced version of its artificially created father. This baby will be delivered naturally.

5. *A grim vision of a posthuman human*

The experiment proved successful – even though the consequences were enormous. Elsa seems to have gone through all the phases which seemed essential to reach the point where she could really create a posthuman human – a posthuman species. At the same time, she seems to have made considerable personal gains as she apparently freed herself from the oppressive normative heterosexual relationship, patriarchal society and gender roles. The truth is, however, that she fails to go beyond these paradigms. To achieve her goals she uses the tools which are given to her “within” the limits of a patriarchal society. For instance, she behaves like a mad scientist, a role which in the history of the Western culture has been ascribed to men. Furthermore, it turns out that to create a posthuman species she ultimately has to be reduced to a sexual object. That is again a stereotypical treatment of a woman within the frames of a patriarchal society. Even though Elsa struggles fiercely to unchain herself and to create a posthuman species, her experiment fails. To successfully conduct it she would have to venture beyond human society. The vision of a posthuman experiment in *Splice* remains only a vision.

References

- Boggs, Colleen Glenny (2010). American Bestiality: Sex, Animals, and the Construction of Subjectivity. *Cultural Critique*, 76, 98-125.
- Butler, Judith (1999). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge.
- Damlé, Amaleena (2012). Posthuman Encounters: Technology, Embodiment and Gender in Recent Feminist Thought and in the Work of Marie Darrieussecq. *Comparative Critical Studies*, 9 (3), 303-318.
- Freud, Sigmund (2004). *Totem and Taboo. Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*. London and New York: Routledge.
- Hoffmann, E.T.A. (1982). *Tales of Hoffmann*. London: Penguin Books.

- Hogle, Jerrold E. (2012). The Gothic-Romantic Nexus: Wordsworth, Coleridge, *Splice* and *The Ring*. *Wordsworth Circle*, 43 (3), 159-165.
- Kang, Minsoo (2011). *Sublime Dreams of Living Machines. The Automaton in European Imagination*. Cambridge, Massachusetts, and London England: Harvard University Press.
- Muri, Allison (2007). *The Enlightenment Cyborg. A History of Communications and Control in the Human Machine 1660-1830*. Toronto: University of Toronto Press.
- Nelson, Erika (2011). Invasion of the Body Snatchers: Gender and Sexuality in Four Film Adaptations. *Extrapolation*, 52 (1), 51-74.
- Springer, Claudia (1996). *Electronic Eros. Bodies and Desire in the Postindustrial Age*. Austin: University of Texas Press.
- The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Edited by James Strachey. Vol. 17, 1917-1919. *An Infantile Neurosis and Other Works*. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1963.

Maciej Czerniakowski is a doctoral student at John Paul II Catholic University of Lublin, Poland. His research focuses on areas such as melancholy in culture, neobaroque, the history of automatons and posthumanism. Currently, his interests concentrate more on mutual influences between Gender Studies and Posthumanism since it is precisely the context in which he would like to analyze Octavia Butler's *Lilith's Brood* in his doctoral dissertation.

GENDER
AND
TRAINING

Giorgia Margherita, Anna Gargiulo

Incidere i limiti. Dalla Body Art all'autolesionismo, considerazioni psicodinamiche sul corpo all'epoca del postumano

Abstract

Il lavoro interroga il tema della corporeità da una prospettiva psicoanalitica, partendo dalle modalità con cui l'esperienza del corpo si pone alla base dei processi di pensiero considerando le variazioni delle funzioni psichiche in rapporto alle esperienze di destrutturazione e ristrutturazione del corpo che compaiono, oggi, sulla scena contemporanea.

In campi distinti, quello della psicologia clinica, attraverso le condotte autolesive e quello dell'arte, attraverso forme estreme di *Body art* si rifletterà sull'esperienza del limite, a partire dai confini corporei, che il postumano sfida.

Keywords: corpo, limite, autolesionismo, body art, rappresentazione.

*La concezione del corpo-macchina va messa
in relazione
a un disinvestimento drammatico nei
confronti di ciò che è vivo,
della carne ridotta a un insieme di
ingranaggi.
Chasseguet-Smirgel, 2003*

*Non l'inconscio, non il conscio, non la
normalità,
non la follia, ma la cesura, il legame, la
sinapsi
Bion, 1977*

Il corpo postumano: oltre il Körper e il Leib, il Cyborg

Nella post-modernità il corpo è entrato prepotentemente sulla scena contemporanea e allo stesso tempo è stato cancellato, “eclissato” (Ferrari, 1992; 1998) in realtà virtuali e decorporeizzate, che inducono a un ripensamento radicale dell’identità e del «misterioso salto dalla mente al corpo» (Freud, 1932). La psicoanalisi è chiamata a confrontarsi con nuovi paradigmi in cui è stravolta l’entità corpo-psiche; il biologico da invariante è ripensato in evoluzione continua con la cultura. Così avviene nelle biotecnologie, nella fecondazione artificiale, nei trapianti, nelle nuove manipolazioni e azioni sul corpo, nell’eclissarsi dei limiti dell’umano-non umano, negli ibridi della coabitazione uomo-macchina, organico-inorganico, nei *cyborg*.

Nel postumanesimo l’operazione di destrutturazione e ristrutturazione del corpo, avvenuta attraverso l’apporto tecnologico, mette in scena corpi protesici, ibridati, frammentati, accresciuti, clonati, sfumati nei confini materiali, connessi a estensioni fisiche e virtuali. Le proprietà plasmabili dell’organismo si prestano a numerose sperimentazioni, permettendo sia di colmare parti mancanti o deficitarie, sia di disgregare quelle categorie di appartenenza alla razza o al genere. La dislocazione nel mondo virtuale mina le basi della dimensione materiale che da sempre appartiene al corpo, permettendogli di essere al medesimo tempo in vari luoghi: presente e assente, *offline* e *online*, in zone di confine, nell’etere, nei «non luoghi» (Augè, 2009), oltre i limiti.

La sfida al limite ci appare come una caratteristica specifica del postumano. Proprio il *cyborg* nel suo evocare l’*unheimlich*, il perturbante (Freud, 1919) contatto con ciò che ci appare al contempo familiare ed estraneo, ci ricorda che siamo “oltre” (post) l’uomo e che il limite tra il naturale e l’artificiale si modifica in un luogo imprecisato, nell’amalgama dei confini che possono, in alcuni casi, mettere a rischio quelle specificità prettamente umane portando verso possibili scenari di deumanizzazione.

L’assemblaggio del biologico-meccanico dà forma a ibridi corporei dove il soggetto è costituito nell’incrocio tra autopoiesi ed eterorganizzazione, parti auto-generate e parti provenienti dall’esterno (Pireddu, 2006). Dal punto di vista psicoanalitico, ci ricorda Baldassarro (2007), il soggetto non può che essere proprio il risultato dell’incrocio di parti proprie e parti provenienti dall’altro, anche a sua

insaputa, recuperando nell'operazione che ibrida il costituirsi del corpo l'aspetto più intrapsichico, che non rientra invece nelle categorie del postumano (*ibid.*).

In una prospettiva psicodinamica indagare il corpo, riformulato in chiave postmoderna, implica dunque interrogarsi sulle trasformazioni dei processi cognitivi ed emotivi, nonché riflettere sulle modalità con cui l'esperienza del corpo si pone alla base dei processi di pensiero (Bion, 1962; Ferrari 1992; Preta, 2007). Il corpo si lega da sempre alle rappresentazioni psichiche, a partire dal riconoscimento di matrice freudiana del rapporto tra corpo biologico (*körper*) e corpo pulsionale (*Leib*)⁶⁸. L'Io è primariamente entità corporea (Freud, 1922), istanza che i post-freudiani fanno dialogare con il Sé, prima organizzazione psichica della corporeità. Il corpo è metafora della mente, ne esprime funzioni, relazioni e fantasmi attraverso il linguaggio somatico, il corpo è luogo e teatro del conflitto e della psicopatologia.

Superficie di iscrizione e campo di forze, il corpo è costantemente aperto al mondo e alla significazione sociale. In termini psichici il suo statuto paradossale risiede nell'essere implicato nel processo di definizione identitaria e al contempo nello scambio con l'altro, mentre il percorso evolutivo può condurre a rigettare come alieno sia ciò che è diverso da Sé sia, paradossalmente, ciò che è più proprio (Ferraro, 2008).

Il corpo non solo è il luogo di ciò che non è elaborabile, ma anche un luogo di saperi e codici specifici, come le memorie psicosomatiche (De Toffoli, 2001; 2011). Del resto l'unità psicosomatica si forma dall'esperienza della regolazione affettiva primaria, ed è a partire dalla relazione che può essere indagata: si pensi al modello di Bion del sistema protomentale dove i fenomeni sono contemporaneamente fisici e psichici o a ciò che Winnicott descrive nel processo di insediamento della psiche nel soma nella costruzione del Sé.

Nelle ipotesi elaborate da Armando Ferrari (1992; 1998), dove dialogano antropologia e psicoanalisi, il corpo è la matrice concreta, originale e originaria delle funzioni mentali, è dunque l'oggetto per eccellenza della mente. Lo sviluppo del simbolo e della rappresentazione è condizionato dal corpo. Anche la clinica è vista come uno scacco del rapporto mente-corpo, in cui vanno verso la fisicità tutti quegli aspetti che la mente trova difficoltà a rendere pensabili.

Assoun (2004) mostra lo statuto inconscio del corpo e il registro semantico

⁶⁸ È Husserl che distingue tra corpo e organismo, corpo fisico (*körper*), corpo oggetto e corpo vissuto nella concretezza dell'esistenza (*Leib*).

articolato nei livelli del somatico (*soma*), corpo tangibile, vivente o morto, che si oppone alla psiche, del fisico (*physis*), che rimanda alla natura e alla forma del corpo, nonché al principio di generazione materiale, dell'organico (*organikos*), riconducibile all'ambito della funzionalità.

La psicoanalisi fornisce un modello per accedere al piano simbolico, alla rappresentazione della corporeità, considerando il rapporto mente-corpo e transitando dal somatico allo psichico e dallo psichico al somatico, senza una superiorità dell'uno sull'altro.

Se il postumano sfida il dualismo ontologico che da Platone a Cartesio ha caratterizzato la cultura occidentale, la nostra lettura si propone di ripensare il corpo proprio a partire da uno sguardo sulle “zone di confine”.

Il confronto con nuove forme di corporeità che appaiono sulla scena contemporanea ci conduce in campi distinti, quello della clinica e quello dell'arte, all'interno dei quali, considerando i rispettivi specifici, vorremmo proporre alcune connessioni.

In ambito clinico le forme di malessere appaiono sempre più, oggi, come patologie del limite: le tossicomanie, l'anoressia e la bulimia, alcune forme psicosomatiche, le neomelanconie. La rimozione cede il passo a meccanismi primitivi di funzionamento psichico. La questione del corpo è da ripensare. Mentre nelle nevrosi di un tempo (si pensi al teatrale corpo nell'isteria) il sintomo somatico veicolava significati simbolici, molti sintomi contemporanei assumono la forma di *acting out* rimandando alla mancanza, al vuoto di pensiero (Green, 1982), a una clinica del vuoto (Recalcati, 2002; 2010). Questo è anche il caso delle condotte autolesive.

Considereremo, poi, alcune forme estreme di *Body Art*, che si servono del linguaggio del «corpo postorganico» (Macrì, 2006) con l'intento di offrire crude metafore sociali, che a nostro avviso fanno leva proprio sulle pulsioni autolesive a partire dalle quali proponiamo alcuni spunti riflessivi. Nel rapporto con il corpo che sfida ogni limite delle possibilità trasformative della fisicità, privo di sofferenza e vulnerabilità, la mente dove è dislocata? Quali funzioni prettamente psichiche può eventualmente svolgere? Può ancora rappresentare, pensare, sognare un tale “corpo”⁶⁹?

69 La questione delle qualità “psichiche” del *cyborg* era stata già anticipata dalla fantascienza; si pensi a *Blade Runner* e al titolo emblematico del romanzo di P. Dick dal quale fu tratto: *Ma gli androidi sognano pecore elettriche?* (1968).

La messa in scena dei corpi lesi. Dal dolore del soggetto al dolore politico

GENDER
AND
TRAINING

Il corpo è da sempre strumento, azione e *medium* dell'arte. Dagli anni Sessanta in poi la *Body Art* ha operato una graduale decostruzione del concetto di corpo quale luogo integro e inviolabile d'identità, fino a mettere in scena *performances* che raccontano tentativi di mortificazione e smaterializzazione della carne proprio per restituire al corpo la propria fisicità e materialità.

Nel contesto sociopolitico degli anni Sessanta e Settanta la *Body Art* si esprimeva nelle forme più diversificate, dagli *happenings* alle prime *performances* autolesioniste. Si pensi agli artisti dell'"azionismo viennese" i quali si procuravano lesioni e mescolavano sangue a materiali organici in segno di protesta al conformismo sociale. Si partiva, così, dalla materialità del corpo definendo la propria identità artistica e mandando in frantumi le certezze dello spettatore rispetto alla sessualità, alla morte, al dolore o al limite, per criticare aspetti fondanti e controversi della società, come la questione femminile. In questo senso risultano esemplificative le *performances* di Gina Pane la quale si lascia ritrarre distesa su una struttura metallica, poggiata su candele, mentre cerca di resistere al dolore per denunciare la possibile condizione di sottomissione cui giaceva la donna [*Action Autoportrait(s)*, 1973].

Marina Abramović in ogni opera ci ricorda la costante sfida ai limiti dell'organismo. In *Rhythm 10* (1973) esegue il gioco russo del coltello in cui si sferza l'arma tra le dita aperte della mano in colpi ritmati, tagliandosi ripetutamente. In *Rhythm 0* (1974) rimane passiva per sei ore in balia del pubblico che può ferirla con gli oggetti più disparati, fino a una pistola carica di un colpo. In *Rhythm 5* (1974) brucia una stella di petrolio per evocare l'energia del dolore e a fine performance si getta al suo interno perdendo conoscenza per la mancanza d'ossigeno. Dall'opera *Lips of Thomas* (1975) inizia una serie di *performances* in cui si prefigge di purificare il corpo e la mente attraverso sequenze d'autopunizione e stati di coscienza alterati: proprio attraverso l'incisione con rasoio della stella a cinque punte sul proprio ventre, l'Abramović si afferma come icona della Performance Art dichiarando: «la performance art non è uno spazio di finzione teatrale (il coltello è vero così come il sangue), ma un'area dove si disperdono i confini tra l'arte e la vita».

L'artista infatti rischia più volte la vita, si pensi ai cinque pitoni digiuni da due settimane che si muovono sinuosi sul suo corpo (*Dragon Heads*, 1990), e mostra di voler mettere alla prova i limiti mentali e fisici del suo essere nella ricerca di

trasformazioni emotive. In *The Artist is Present* (2010), in cui trascorre dieci ore al giorno per tre mesi seduta immobile, in un silente contatto visivo con qualunque sconosciuto, dà prova di un ascetico controllo del corpo e dell'estrema negazione delle pulsioni.

Dagli anni Novanta del XX secolo, nuove forme di *Body Art* rappresentano un corpo in trasformazione, in balia di innesti meccanici e cibernetici, interrogando il delicato rapporto tra natura e tecnologia. Gli artisti lavorano sull'artificializzazione della corporeità, denunciando l'obsolescenza del corpo umano rispetto alle nuove possibilità offerte dalla tecnologia.

Ed ecco Orlan in *L'arte carnale* (1990) creare un neo-autoritratto, realizzato con strumenti tecnologici: ripetuti interventi di chirurgia plastica modificano e trasfigurano il volto dell'artista francese, il corpo non è più il luogo sacro e inviolabile dell'identità personale e sociale ma è un corpo territorio, carne mutante, identità in continua metamorfosi (Alfano Miglietti, 1997). In scena è l'esperienza del limite tra la *defigurazione* e la *rifigurazione* del Sé (Vassallo Torrigiani & Vassallo, 2001).

L'arte diventa strumento di azione per le donne artiste che ripensano il corpo nelle performance da una prospettiva che parte dal femminile, aggredendo i limiti dei linguaggi, oltre il pensabile e il rappresentabile. La visione si carica di eccesso, come nel caso di corpi maltrattati, offesi, esposti, oltraggiati, dove si fanno strada dolore, violenza, orrore; per riflettere sull'oscenità della storia si mette in scena l'osceno, la mancanza di comunicazione è più forte e violenta della comunicazione stessa⁷⁰ (Subrizi, 2012). Le performance diventano performative, laddove le azioni delle artiste sono atti sovversivi del corpo con implicazioni di carattere politico (Butler, 1990).

Il registro reale, fatto di ferite e sangue pulsante, finisce per invadere il possibile piano simbolico e accade che durante le *performances* lo spettatore resti immobile, tra disgusto e terrore, senza poter pensare o che senta reattivamente di agire e di intervenire nella performance. Il rischio è forse insito nella possibilità di passare da forme pre-simboliche a forme di desimbolizzazione, traslando un concetto che

⁷⁰ Ricorda Subrizi (2012) come nella relazione tra corpo, arte e femminismo in termini storici vi sia stato un momento in cui il dibattito tra le artiste e le critiche d'arte abbia posto la questione di quanto l'esposizione estrema del corpo potesse contenere il rischio di riproporre uno sguardo tradizionale (maschile) che si contestava.

Conrotto (2004) utilizza a proposito dei linguaggi e dei segni tipici della post-modernità.

Da un altro punto di vista nelle *performances* della *Body Art* si concretizza uno slittamento dalla “rappresentazione” alla “presentazione” del corpo nella cruda immediatezza di organi e funzioni; l’esperienza di finzione si annulla, producendo un collasso dei confini assimilabile, per alcuni aspetti, alle esperienze sensoriali primitive di natura psicotica (Vassallo Torrigiani, 2007; 2005). Esistono dunque pratiche artistiche estreme che si reggono proprio sulla decostruzione della dimensione del confine e che Perniola (2000) definisce «realismo psicotico». La dislocazione della soggettività, l’appiattimento emozionale, l’esaltazione della sensorialità, una sessualizzazione distruttiva e una fascinazione per ciò che è devitalizzato (l’inanimato, il meccanico, l’inorganico) rappresentano alcuni tratti in comune tra le forme estreme di arte autolesionista e la psicopatologia dell’autolesionismo; tali tratti mettono in luce aspetti profondamente perturbanti del Sé nonché esperienze mentali al limite, esprimibili attraverso il linguaggio primitivo del corpo (Vassallo Torrigiani & Vassallo, 2001).

L’autolesività non suicidaria nella clinica: lesioni psicosomatiche e somatopsichiche

I fenomeni di autolesionismo sembrano travalicare i confini della psicopatologia, dal momento che l’idea di farsi del male e di auto-infliggersi lesioni è in alcuni casi culturalmente riconosciuta, se non addirittura incoraggiata, laddove le forme autolesioniste diventano pratiche d’iniziazione o rituali di passaggio. Sul piano clinico l’incremento e l’aggravarsi dei comportamenti di autolesività non suicidaria, dall’inglese *Nonsuicidal Self-injury* (NSSI; Gargiulo *et al.*, 2014), ha spinto la ricerca a interrogarsi intensamente sul fenomeno ritenendo tali condotte quali indicatori di un ampio e crescente disagio giovanile (Vrouva *et al.*, 2010).

Tagli, bruciature e graffi autoinflitti sulla pelle sono considerati forme moderate di lesione cutanea, nonché stimati come prevalentemente diffusi tra gli adolescenti (Manca *et al.*, 2014), in special modo tra le giovani donne (Hawton *et al.*, 2002; Hilt *et al.*, 2008; Madge *et al.*, 2008), al punto che è stato proposto di includere il NSSI come sindrome clinica separata e distinta dal suicidio e dal disturbo borderline di personalità, nella V edizione del Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi

Mentali (DSM-5; American Psychiatric Association, 2013; Shaffer & Jacobson, 2009).

In una prospettiva psicodinamica tali condotte vengono interpretate in funzione di differenti significati. Ferite inferte per strutturare l'identità (Rossi Monti & D'Agostino, 2009) e mantenere la coesione del Sé (Biven, 1982). Così, la complessa sfida adolescenziale che attiene alla definizione identitaria, con l'integrazione dell'identità di genere, trova espressione nel corpo e nella pelle, utilizzati per ri-definirsi ed individuarsi.

Spostando l'attenzione sull'asse degli affetti, la lesione ripetuta assurge alla funzione di regolatore emotivo, sintomatico di un deficit di mentalizzazione, dell'abilità di considerare e di rappresentarsi gli stati mentali di sé e degli altri (Vrouva *et al.*, 2010). Metodo autocalmante (Charles, 2001), capace di scaricare nel soma affetti intensi come la rabbia (Gratz & Roemer, 2004), sentimenti di colpa e vergogna (Nixon *et al.*, 2002), convertendo il dolore mentale in dolore fisico (Athkar, 2000), nel tentativo di volgere il sentimento di colpa in senso di liberazione identificandosi col sangue che fluisce (Bell, 2001).

Proprio il sangue viene ricercato per sentirsi vivi e difendersi dall'angoscia di percepirsi inesistenti. L'esperienza da passiva diventa attiva, nella ricerca disperata di contattare un limite concreto. Si pensi ai casi di esperienze di abuso e maltrattamento infantili spesso associate all'autolesionismo come fattori di rischio (Miller, 1994). Le ferite interne sono trasferite all'esterno per guarire le parti maltrattate del Sé, in un estremo tentativo di "cura di Sé" (Schoppmann *et al.*, 2007), al riparo da agiti più pericolosi e fatali, come il suicidio.

L'autolesionismo è pertanto da intendersi come modalità pre-simbolica di linguaggio che, al pari di altri linguaggi tipici dell'adolescenza, provvede a esprimere conflitti e a espellere contenuti non rappresentabili in agiti corporei.

Lemma (2010) ha riassunto alcuni compiti inconsci che le condotte autolesive possono assolvere, come negare la perdita (nella fantasia di fusione con l'oggetto e nel rifiuto di elaborarne il lutto), tentare la separazione (fantasticando di tagliare via o strappare in modo violento l'altro, sentito risiedere dentro il proprio corpo), coprire un corpo vissuto con vergogna (nella fantasia inconscia di distrarre e controllare lo sguardo dell'altro), lenire sentimenti di frammentazione (nell'identificazione con l'immagine che l'altro vede e che ristabilirà un senso di coesione interna), attaccare l'oggetto. Gli atti autolesionisti ingaggiano l'altro in dinamiche ambivalenti: attaccato

e contemporaneamente invocato come spettatore, l'altro è messo alla prova, celando fantasmi di perdita e angosce di abbandono.

Da una prospettiva antropologica tali comportamenti ricordano quelle forme di marchiatura del corpo, come i tatuaggi e i *piercings*, in quanto rappresentano tentativi di riappropriazione del Sé corporeo, segni d'identità che tengono unite al corpo le differenti parti di Sé (Le Breton, 2003).

Inoltre, il web diventa sempre più linguaggio attraverso cui si declinano alcune varianti contemporanee della psicopatologia (Margherita, 2013).

I corpi lesi esibiti nelle comunità online riconoscono un'identità legata al sintomo; la comunicazione viaggia prima di tutto attraverso le immagini: cicatrici e ferite si alternano alla condivisione di post “taglianti” dai contenuti depressivi; la pubblica appartenenza alle community autolesioniste sancisce un'identità sociale (Duggan & Whitlock, 2012). Così come per il fenomeno dei blog e siti Pro-Anoressia, monitorati e letti da noi altrove con una lettura psicodinamica (Margherita, 2013), il virtuale sembra essere diventato teatro privilegiato di alcune forme di psicopatologie centrate sul corpo. Proprio dove i corpi si disincarnano, le relazioni annullano prossimità, intimità e vicinanza, nuove aree di confine ricollocano lo psichico e il somatico, l'identità e l'alterità, il sensoriale, il visivo e il simbolico. Prende corpo una nuova forma di rappresentazione del malessere o meglio di “mancata rappresentazione”.

Ferite di genere

Nell'epoca post-moderna il “dolore femminile”, storicamente raccontato dal corpo, sopraggiunge e si perpetua anche nelle forme autolesioniste⁷¹. Il ripiegamento su di Sé operato dalla libido aggressiva, rivolta all'esterno nel maschile (Blos, 1979), ci induce a riflettere sulle tendenze masochiste femminili.

Il masochismo femminile può essere compreso a partire dalle teorie di autrici come Deutsch (1930), Klein (1950) e Chasseguet-Smirgel (1964), che, confutando l'idea freudiana di un Super-Io femminile non inesorabile e severo come quello maschile (Freud, 1925), ne hanno invece sostenuto il carattere esigente e sadico, riscontrando

71 Sfumature di genere rispetto alla tipologia di autoferimento concernono il senso di controllo o il grado di lesione medica. Le femmine ricorrono con più frequenza a tagli e graffi mentre i maschi a bruciature e incidenti stradali ripetuti, con gradi di lesione medica significativamente più elevati dei maschi sia nell'ultimo episodio che in quello più grave (Andover *et al.*, 2010).

nell'esperienza clinica con le donne la presenza di un forte senso di colpa e di tendenze masochistiche (repressione della sessualità, ricorso alla somatizzazione, maggiori difficoltà rispetto agli uomini di godere di fantasie di piacere, sensualità e conquista). Successivamente, a partire dagli studi della Bernstein (1983), che aveva rintracciato le radici del Super-Io femminile nella confusione tra genitalità e analità e nella paura della madre onnipotente, si è ipotizzata l'esistenza di un Super-Io che rinvii a diversi livelli evolutivi: il primo dei quali, il Super-Io precoce, legato al rapporto primario con la madre, è più rigido e crudele, in maniera proporzionale agli impulsi aggressivi che il bambino prova nell'esperienza di perdita del seno, mentre il secondo, meno arcaico, è connesso alla funzione paterna (Ferraro & Nunziante-Cesàro, 1985).

Il corpo femminile leso, spesso anche nei fianchi e nei seni quali emblemi della femminilità sessuata, sembra comunicare quella difficile cesura dal corpo materno nel difficoltoso processo di costruzione dell'identità femminile (Gargiulo & Margherita, 2014). Del resto l'identità femminile è segnata dall'identificazione primaria con la madre e dal doppio movimento di separarsi da lei per ritornarvi, in virtù dell'uguaglianza di genere che rende il processo di separazione-individuazione più complesso (Nunziante-Cesàro, 2014). Relazioni fusive e confusive potrebbero spingere le giovani autolesioniste, adolescenti con personalità dai confini ancora incerti, a tentare di tagliare quel "cordone ombelicale simbolico" con l'altro, a ridefinire la propria separatezza, dunque la propria identità, insomma a "cambiare pelle" (Le Breton, 2003); le incisioni, come i tatuaggi o i *piercings*, diventano *skin markings* per demarcare il confine corporeo come separato e appartenente al Sé, in un continuo gioco di sguardi e di atti provocatori con la madre specchio, così come ben sintetizzato nella formula che Lemma (2010) chiama, parafrasando *the mirroring mother* di Winnicott (1967), «*the (m)other as mirror*».

In quest'ottica assume valore uno studio che mostrava uno stretto rapporto tra il ricorso alle condotte autolesioniste e l'insorgenza delle mestruazioni (Rosenthal *et al.*, 1972) e nel quale la maggior parte delle donne con un trascorso di comportamenti autolesivi dichiarava di aver provato reazioni negative nei confronti di quello che può essere considerato l'evento biologico intorno al quale si costruisce l'identità di genere femminile nella pubertà. La comparsa di condotte autolesioniste nella prima adolescenza, quando irrompe la pubertà ed è necessario controllare un corpo sessuato percepito come minaccioso ed estraneo (Laufer & Laufer, 1986), mette in scena sul

piano concreto quell'attacco alla femminilità non rappresentabile altrove, spostando il conflitto dai genitali ad altre parti del corpo dove il sanguinamento è maggiormente controllabile (Suyemoto & MacDonald, 1995).

È il dolore del rapporto madre-figlia che può trovare la strada del sintomo, traducendo il difficile processo d'identificazione: è il "corpo a corpo" che resta disarticolato dalla rappresentazione, convertendosi nei linguaggi legittimati dall'immaginario maschile (Irigaray, 1980).

In questo senso alcuni studi che, da una prospettiva di genere, hanno interpretato l'autolesionismo femminile come modalità per incarnare non-detti di violenza e silenzio esperiti in una cultura patriarcale (Shaw, 2002), talvolta come un adattamento post-traumatico in cui il corpo permette di dar voce all'indicibile, di opporsi e di riscattarsi (McGilley, 2004). Le pratiche di modificazione corporea, dall'autolesività al tatuaggio, sono anche interpretate quali tentativi di occupazione di uno status sociale, disprezzato nell'immaginario maschile dominante, pratiche culturali dannose talora banalizzate con l'etichetta di "moda" (Jeffreys, 2000).

Prende corpo la frase della Haraway (1991): «perché i nostri corpi devono coincidere con la nostra pelle?». Nel "cyberfemminismo" l'ironica provocazione "la donna è un cyborg" è la possibile via d'uscita al sistema di dualismi e determinismi biologici e sociali nel quale i corpi, nello specifico quelli femminili, sono stati da sempre ingabbiati. Nel post-umanesimo si ibridano i confini e l'inclusivismo pluralista delle diversità permette di sfuggire al punto di vista assoluto (Ferrando, 2012).

Se il *cyborg* appare un soggetto militante, "creatura di un post-genere", è anche vero che è senza passato, genealogia, storia (Veggetti Finzi, 2002), l'automa, ingranaggio per eccellenza, "genera da Sé" e senza errore, attraverso possibili fantasie autarchiche (Braidotti, 2005).

Anche le artiste che scelgono di cambiare pelle, corpo, identità, ci raccontano di una costante e lacerante tensione tra il vecchio e il nuovo, la quale fa parte delle forme identitarie femminili contemporanee plurime, mutevoli, nomadi, in divenire.

Il corpo permane come teatro politico, come scena di saperi alternativi, come segno indiscutibile di una sovversione sociale e simbolica tuttora in atto, come traccia di un possibile divenire soggetto delle donne. Capace di deformare il proprio corpo nella maternità, la donna diventa nell'immaginario maschile qualcosa di orribile, mostro e madre al contempo, e corteggiare l'idea di un corpo-macchina per sfuggire

all'immaginario patriarcale è certamente un rischio che non dà la certezza di uscirne vincitrici (Braidotti, 2005).

Il ripensamento radicale del soggetto con l'abolizione delle frontiere naturale/artificiale, natura/cultura, uomo/animale, mente/corpo, soggetto/oggetto, riflette dunque anche la questione delle differenze di genere che nel dibattito psicoanalitico anima la prospettiva postmodernista.

Dimen (2003) illustra le dinamiche attraverso cui, nel pensiero psicoanalitico femminista, il concetto di genere da moderno diventa postmoderno, evidenziando come ormai il genere sia solo uno dei criteri della formazione dell'identità e della differenza, che si incrocia con vari altri assi identitari.

È anche vero che moderno/postmoderno potrebbe oggi configurare un altro binarismo, ricordando il dibattito femminismo critico/femminismo della differenza, per cui la Dimen si augura, oltre le contrapposizioni moderno/postmoderno, dualismo/molteplicità, un possibile "terzo luogo" concludendo con un rimando all'importanza della funzione del "terzo", costruito caro alla psicoanalisi, quale elemento che rompe la fusione e l'indifferenziazione (*ibid.*).

Se «donne si nasce, differenti si diventa», si decostruisce l'immagine della donna come altro speculare e complementare all'uomo, delegittimando la dicotomia maschile/femminile, affermando la complessità di un soggetto incarnato, in trasformazione, distante dai ruoli assegnati dalla cultura (Marino, 2012).

Involucri di carne, sangue e dolore: corpo a corpo tra linguaggi

A partire da una riflessione sugli stati limite, lo psicoanalista francese André Green (1990) si domanda «Che cosa si intende per limite di una persona? Viene in mente immediatamente l'involucro della pelle», restituendoci l'idea di un involucro/pelle discontinuo, dove il tessuto cutaneo è ripetutamente interrotto e bucato da varchi/frontiere, come occhi, naso, bocca, ano e organi genitali, zone erogene che funzionano verso l'interno e al contempo verso l'esterno. Il limite per Green è una frontiera mobile e fluttuante, tanto nella normalità che nella patologia; è il concetto della psicoanalisi moderna che s'interroga sul rapporto tra l'apparato psichico e i varchi del corpo, dunque i suoi confini.

L'instaurarsi dell'Io si radica nella pelle, ha una sua origine propriocettiva e si

sviluppa nella primitiva relazione madre-bambino quando si genera il nucleo di sofferenza misto a eccitamento che caratterizzerà anche l'evolversi del disturbo psicosomatico, in termini di "eccesso". Da ciò deriverà la costituzione di un involucro psichico, al contempo involucro di eccitazione e involucro di sofferenza, in quanto tale, matrice del narcisismo secondario e del masochismo secondario (Anzieu, 1974; 1992).

L'Io-pelle, allora, assicura all'apparato psichico un contenimento, un'individuazione, nonché la possibilità di provare dolore e di percepire la distanza o la scarsa aderenza fra un dentro e un fuori, tra una profondità e una superficie ("funzione di autodistruzione").

Quando l'involucro psichico s'indebolisce può costituirsi una "seconda pelle" che contiene andando a riempire le fratture dell'Io-pelle. L'involucro esiste ma la sua continuità è interrotta da buchi: difficilmente i pensieri e i ricordi vengono conservati, ma sfuggono via. È notevole l'angoscia di avere un interno che si svuota. Le lesioni corporee ripetute generano un involucro di dolore che garantisce la continuità del Sé e sopprime alla carente funzione di contenimento.

In una lettura delle implicazioni contemporanee del corpo in adolescenza Montani (2010), riprendendo Green (1982), ritiene che l'aspetto del dolore, anche per alcune implicazioni sociali, sia in qualche modo denegato e forcluso per cui ritorna "al negativo" nella forma e nei termini di una mutilazione. Così, i *piercing*⁷² e le più recenti enigmatiche pratiche di scarnificazione, come pure tutta la body art, letteralizzano una lacerazione e un'offesa originaria, una separazione costitutiva dell'esistente dall'essere che può essere rappresentata solo come buco, fenditura, lacerazione; essi hanno a che fare con una sofferenza che riguarda da vicino il non "andare da sé" della sessualità umana, il profondo commercio che essa intrattiene con il negativo e la morte [Montani, 2010].

Nelle *performances* artistiche l'involucro è garantito dal pubblico. Sconvolto, disorientato tra reazioni di entusiasmo e disgusto, partecipa dell'involucro spettacolare che amplifica le emozioni, contiene e protegge la performance; d'altronde «gli artisti non lavorano sulla violenza, ma piuttosto sul fatto di violentare chi guarda le loro opere» (Vassallo Torrigiani & Vassallo, 2001). Il pubblico allora, da semplice spettatore, diventa complice della messa in scena, partecipa del dolore carnale

⁷² I *piercing* sono interpretati anche come protesi mobili nelle zone marginali di passaggio (occhi, naso, bocca, genitali), con lo scopo di rifornire l'Io di un piacere che non necessita dell'incontro con l'altro (Baldassarro, 2007).

sperimentando momenti di fusione con l'artista che l'attacco alla pelle, quale organo al confine tra il Sé e l'altro, amplifica.

La pelle si fa tela di un linguaggio viscerale che mette in scena, talvolta in maniera teatrale, corpi lesi e mutilati. Anche se in alcune forme estreme di *Body Art* verrebbe meno la capacità di simbolizzare (Chasseguet-Smirgel, 2003), le manifestazioni artistiche autolesioniste sembrerebbero tenere su un piano simbolico ciò che il sintomo agisce nel concreto. Così immagini, tracce sensoriali, manifestazioni somatiche, azioni muscolari, diventano rappresentazioni di fatti mentali, preziosi canali non verbali di espressione del Sé (Riolo, 1978).

Del resto in psicoanalisi l'*acting out* è legato alla trasgressione capace di provocare il defluire di energie psichiche che non hanno legami significanti (Freud, 1958; Greenacre, 1952; Gaddini, 1982).

Per il tipo di linguaggi, consideriamo per certi versi analoghi l'autolesionismo e alcune forme estreme di *Body Art* in cui nell'azione, nella performance, il corpo agisce concretamente qualcosa che precede la mentalizzazione.

Conclusioni

Le contaminazioni, le ridefinizioni, le trasformazioni del corpo sono dunque il prodotto di un cambiamento di prospettiva rispetto alle modalità di rappresentare oggi il corpo, con relative forme di conoscenza, di narrazioni e di linguaggi.

In alcuni casi il corpo si presenta nella sua potente sensorialità, in altri si "eclissa", difficilmente si rappresenta, come nelle derive del virtuale in cui cambia la prospettiva tra percezione e rappresentazione a discapito di quest'ultima.

L'indistinzione tra piano simbolico e piano reale è frutto di un sintomo contemporaneo che è la difficoltà degli apparati psichici individuali e sociali di produrre rappresentazioni laddove il compito della psicoanalisi, per dirla con Green, è proprio rendere rappresentabile l'irrappresentabile.

La cultura dell'illimitato, l'onnipotenza, il trionfo del godimento senza limiti, sono forme di espressione del "malessere" contemporaneo, dei nuovi "disagi della civiltà". Un lutto di "garanti metapsichici", e i difetti di simbolizzazione appaiono caratterizzare per Kaës (1988; 2006; 2014) la società postmoderna con meccanismi specifici che articolano il legame sociale nello spazio di incontro tra il soggetto e gli

insiemi intersoggettivi.

Il dolore, le ferite e la sofferenza del corpo, siglati nella psicopatologia dell'autolesionismo, ci sono apparsi anche in forme artistiche autolesioniste dove il corpo è politico e fisico allo stesso tempo. Gli aspetti perturbanti e frammentati del Sé raccontano una dissoluzione dei confini tra il Sé e l'Altro, tra principio di piacere e principio di realtà, tra l'arte e la vita, delegando al corpo l'espressione del dolore talvolta non mentalizzato.

La sub-limazione non è più simbolizzazione, bensì un concreto travalicare i limiti che si concretizza nell'atto autolesionista. La pelle si fa tela e prende corpo un linguaggio di confine, pre-simbolico e viscerale. Al contempo ogni confine sembra disperdersi e l'altro è costantemente ingaggiato a essere parte del Sé, sia del proprio sintomo, che della propria performance artistica.

Se il corpo perde i propri confini, così come sfumano i margini di definizione dell'identità, si affievolisce lo stesso rapporto tra realtà e mondo interno anche nella finzione artistica, mentre si esalta la sensorialità come unico canale di verità.

L'anelito a trascendere i limiti può tuttavia impedire l'articolazione delle differenze e l'accesso alla finitezza, nascondendo talvolta la presenza di fantasie di controllo onnipotente sul corpo e sulla realtà, che spingono difensivamente contro conflitti interni difficilmente rappresentabili. In tal senso, nel dialogo con il postumano abbiamo ritenuto importante ripartire proprio dal concetto di limite che il postumano sfida.

In *L'arte carnale* (1990) Orlan si sottopone a interventi di chirurgia plastica con lo scopo provocatorio di trasformarsi in "altro". Osserviamo l'operazione attraverso il video nello stesso momento in cui si compie. Tra medici, infermieri, collaboratori e spettatori, presenti in sala e all'esterno grazie a un artificio della telecamera, l'artista francese si lascia tagliare e ricucire il viso mentre parla con i presenti, in completa dissociazione mente-corpo. L'ambiente familiare e sorridente stride con l'intervento chirurgico che si consuma tra siringhe, bende e sangue, in un «realismo psicotico» (Vassallo Torrigiani & Vassallo, 2001). Lo spettatore disorientato dalle immagini crude, reali e al contempo virtuali, vorrebbe sottrarsi, ma assistendo allo "spettacolo" ne diventa un complice violento.

Nel lavoro di Gina Pane dal titolo emblematico *Psyché* (1974) l'artista, dopo aver riprodotto i tratti del proprio volto su uno specchio, taglia, nell'azione, dal vivo, con una lametta, le proprie arcate sopraccigliari ed il ventre. Lo spettatore percepisce sulla

propria pelle il dolore.

Nel celebre incipit del cortometraggio *Un chien Andalou* (1929) di Luis Buñuel, nato dall'incontro con la sceneggiatura di Dalí, un uomo (l'attore è lo stesso Buñuel) dopo aver guardato la luna, recide l'occhio di una donna inquadrato in primo piano.

Lo spettatore fin dai titoli iniziali è avvertito che il materiale che sta per visionare non deve essere guardato con l'occhio integro della coscienza, bensì con le crepe dell'inconscio.

In tutti i casi avviene uno squarcio nella visione, in quest'ultimo, però, siamo in un sogno.

References

- Alfano Miglietti, Francesca (1997). *Identità mutanti*. Genova: Costa & Nolan.
- Akhtar, Salman (2000). Mental pain and the cultural ointment of poetry. *Int J. Psycho-anal*, 81, 229-243.
- Andover, Margaret S., Primack, Jennifer M., Gibb, Brandon E. & Pepper, Carolyn M. (2010). An examination of Non-suicidal Self-injury in men: do men differ from women in basic NSSI characteristics? *Archives of Suicide Research*, 14, 79-88.
- Anzieu, Didier (1985). *Le Moi-Peau*. Paris: Bordas.
- Anzieu, Didier (1990). *L'epidermide nomade e la pelle psichica*. Milano: Raffaello Cortina, 1992.
- American Psychiatric Association. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders Fifth Edition (DSM-5). American Psychiatric Association 2013.
- Assoun, Paul L. (2004). *La clinica del corpo. Lezioni psicoanalitiche*. Milano: Franco Angeli.
- Augé, Marc (1992). *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*. Milano: Elèuthera, 2009.
- Baldassarro, Andrea (2007). Corpi protesici, menti autogeneranti. *Psiche*, 15 (2), 83-96.
- Bell, David (2001). Who is killing what or whom. *Psychoanal. Psychoter*, 15, 21-37.
- Bernstein, Doris (1983). The female Superego: a different prespective. *International Journal of Psychoanalysis*, 64, 187-201.

- Bion, Wilfred R. (1962). *Learning from experience*. London: William Heinemann.
Reprinted London: Karnac Books. Trad. it. *Apprendere dall'esperienza*. Roma: Armando, 1972.
- Bion, Wilfred R. (1977). Caesure. In *Two Papers: The Grid and Caesura*. Rio de Janeiro: Imago Editora. Reprinted London: Karnac Books, 1989.
- Biven, Barrie M. (1982). The role of skin in normal and abnormal development with a note on the poet Sylvia Plath. *International Review of Psycho-Analysis*, 9, 205-229.
- Blos, Peter (1979). *The adolescent passage*. New York: International Universities Press. Trad. it. *L'adolescenza come fase di transizione*. Roma: Armando, 1988.
- Butler, Judith (1990). *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Charles, Marilyn (2001). Auto-sensuous shapes. Prototypes of creative forms. *American Journal of Psychoanalysis*, 61, 239-269.
- Chasseguet-Smirgel, Janine (1964). *La sessualità femminile*. Bari: Laterza, 1971.
- Chasseguet-Smirgel, Janine (2003). *Il corpo come specchio del mondo*. Milano: Raffaello Cortina 2005.
- Conrotto, Francesco (2004). *Il masochismo: da posizione libidica fondamentale ad operatore della Kultur*. Relazione tenuta il 24 Gennaio 2004 presso il Centro Psicoanalitico di Roma nell'ambito di un seminario sul masochismo.
- De Toffoli, Carla (2001). Psicosoma. Il sapere del corpo nel lavoro psicoanalitico. *Rivista Italiana di Psicoanalisi*, 47, 3.
- De Toffoli, Carla (2011). The living body in the psychoanalytic experience. *Psychoanalytic Quarterly*, 80 (3), 593-618.
- Deutsch, Helen (1930). The significance of masochism in the mental life of women. *International Journal of Psychoanalysis*, 2, 48-60.
- Dick, Philip K. (1968). *Ma gli androidi sognano pecore elettriche?* Trad. it. Riccardo Duranti. Roma: Fanucci, 2000.
- Dimen, Muriel (2003). Il genere nel modernismo e nel post-modernismo: dal dualismo alla molteplicità. *Ricerca Psicoanalitica*, 14, 231-266.
- Duggan, Jamie M. & Whitlock, Janis (2012). An investigation of online behaviors: Self-Injury in Cyber Space. In *Encyclopedia of Cyber Behavior*. IGI Global. 768-781.
- Ferrari, Armando B. (1992). *L'eclissi del corpo*. Roma: Borla.

- Ferrari, Armando B. & Stella, Aldo (1998). *L'alba del pensiero. Dal teatro edipico ai registri del linguaggio*, Roma: Borla.
- Ferraro, Fausta & Nunziante-Cesàro, Adele (1985). *Lo spazio cavo e il corpo saturato*. Milano: FrancoAngeli.
- Ferraro, Fausta (2008). *Linee d'ombra e di confine: vertici psicoanalitici per una riflessione*. Relazione al Convegno della Società Psicoanalitica Italiana "Violenza e Simbolizzazione", Napoli.
- Ferrando, Francesca (2012). Postumanesimo, Alterità e Differenze. *La Camera Blu*, 8.
- Freud, Anna (1958). Adolescence. *Psychoanal. Study Child*, 13, 255-278.
- Freud, Sigmund (1919). Il perturbante. In Id., *OSF*, 9. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, Sigmund (1922). L'io e l'Es. In Id., *OSF*, 9. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, Sigmund (1925). Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica dei sessi. In Id., *La vita sessuale*. Torino: Bollati Boringhieri, 1970.
- Freud, Sigmund (1932). Lettera diretta a V. Von Weitsacher. In Id., *Lettere 1873-1939*. Torino: Bollati Boringhieri, 1960.
- Gaddini, Eugenio (1982). Acting out in the psychoanalytic session. *Int. J. Psychoan.*, 63, 57-64.
- Gargiulo, Anna, & Margherita, Giorgia (2014). Autolesività non suicidaria e genere: rassegna teorica e riflessioni psicodinamiche. *Infanzia e Adolescenza*, 13 (2), 119-128. Doi 10.1710/1624.17656
- Gargiulo, Anna, Plener, Paul L., Baus, Nicole, Margherita, Giorgia, Brunner, Romuald, Kaess, Michael & Kapusta, Nestor D. (2014). Autolesività non suicidaria (NSSI) e Disturbo da comportamento suicidario (SBD) nella recente pubblicazione del DSM-5. *Minerva Psichiatrica*, 56 (2), 83-90.
- Gratz, Kim L., & Roemer, Lizabeth (2004). Multidimensional Assessment of Emotion Regulation and Dysregulation: Development, Factor Structure, and Initial Validation of the Difficulties in Emotion Regulation Scale. *Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment*, 26 (1), 41-54.
- Green, Andrè (1982). *Narcisismo di vita, narcisismo di morte*. Roma: Borla, 1985.
- Green, Andrè (1990). *Psicoanalisi degli stati limite. La follia privata*. Milano: Raffaello Cortina, 1991.
- Greenacre, Phyllis (1952). *Trauma, crescita, personalità*. Milano: Raffaello Cortina, 1986.

- Haraway. Donna (1991). *Manifesto cyborg. Donne, tecnologia e biopolitica del corpo*. Milano: Feltrinelli, 1995.
- Hawton, Keith, Rodham, Karen, Evans, Emma & Wheatherall, Rosamund (2002). Deliberate self-harm in adolescents: Self report survey in schools in England. *British Medical Journal*, 325, 1207-1211.
- Hilt, Lori M., Cha, Christine B. & Nolen-Hoeksema, Susan (2008). Nonsuicidal Self-Injury in Young Adolescent Girls: Moderators of the Distress-Function Relationship. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 76 (1), 63-71.
- Husserl, Edmund (1931). *Meditazioni cartesiane*. Trad. it. Filippo Costa. Milano: Bompiani, 1970.
- Irigaray, Luce (1980). *Sessi e genealogie*. Milano: La Tartaruga, 1989.
- Kaës, René (1988). La diffraction des groupes internes. *Revue de psychotérapie psychanalytique de groupe*, 11, 169-174.
- Kaës, René (2005). Il disagio del mondo moderno e la sofferenza del nostro tempo. *Psiche*, 2, 57-65.
- Kaës, René (2006). *Un singolare plurale*. Roma: Borla.
- Kaës, René (2014). *Il Malessere*. Roma: Borla.
- Klein, Melanie (1950). Primi stadi del complesso edipico e della formazione del SuperIo. In Ead., *Psicoanalisi dei bambini*. Firenze: Martinelli, 1979.
- Jeffreys, Sheila (2000). Body Art and Social Status: Cutting, Tattooing and Piercing from a Feminist Perspective. *Feminism & Psychology*, 10 (4), 409-429.
- Laufer, Moses & Laufer, Eglé (1984). *Adolescenza e breakdown evolutivo*. Torino: Boringhieri, 1986.
- Le Breton, David (2003). *La pelle e la traccia. Le ferite del sé*. Roma: Meltemi, 2005.
- Lemma, Alessandra (2010). *Sotto la pelle. Psicoanalisi delle modificazioni corporee*. Milano: Raffaello Cortina, 2011.
- Macri, Teresa (2006). *Il corpo postorganico*. Genova: Costa & Nolan.
- Madge, Nicola, Hewitt, Anthea, Hawton, Keith, Wilde, Erik J., Corcoran, Paul, Fekete, Sandor, Heeringen, Kees, DeLeo, Diego & Ystgaard, Mette (2008). Deliberate self-harm within an international community sample of young people: comparative findings from the Child & Adolescent Self-Harm in Europe (CASE) study. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 49 (6), 67-677.
- MAI-Marina Abramović Institute <http://www.marinaabramovicinstitute.org/noqt>.

- Manca, Maura, Presaghi, Fabio & Cerutti, Rita (2014). Clinical specificity of acute versus chronic self-injury: Measurement and evaluation of repetitive non-suicidal self-injury. *Psychiatry Research*, 215, 111-119.
- Manfredi Turillazzi, Stefania & Pazzagli, Adolfo (1984). Acting out. *Rivista di Psicoanalisi*, 30, 93-105.
- Marino, Simona (2012). Donne si nasce, differenti si diventa. La relazione madre-figlia nel processo di soggettivazione. In Laura Montani e Giuseppe Leo (a cura di), *Lo spazio velato. Femminile e discorso psicoanalitico*. Lecce: Edizioni Frenis Zero.
- Margherita, Giorgia (2013). L'anoressia nel teatro del virtuale. Il salto dell'irrappresentabile. In Margherita, G. (a cura di), *Anoressie contemporanee. Dal digiuno ascetico al blog Pro-Ana*. Milano: Franco Angeli.
- McGilley, Beth H. (2004). Feministic perspectives on self-harm and eating disorders. In John L. Levitt, Randy A. Sansone & Leigh Cohn (eds.), *Self-Harm Behavior and Eating Disorders: Dynamics, Assessment and Treatment*. New York: Brunner-Routledge.
- Miller, Dusty (1994). *Women who hurt themselves: a book of hope and understanding*. New York: Basic Books.
- Montani, Laura (2010). Identità e cambiamento. Lo spazio del soggetto. *Psychomedia Telematic Review*.
- Nixon, Mary C., Cloutier, Paula F. & Aggarwal, Sanjay (2002). Affect regulation and addictive aspects of repetitive self-injury in hospitalized adolescents. *Journal Am Acad Child Adolesc Psychiatry*, 41 (11), 1333-1341.
- Nunziante-Cesàro, Adele (2014). *Chiaroscuri dell'identità. Una lettura psicoanalitica*. Milano: Franco Angeli.
- Perniola, Mario (2000). *L'arte e la sua ombra*. Torino: Einaudi.
- Pireddu, Mario (2006). La carne del futuro. Utopia della dematerializzazione. In Mario Pireddu & Antonio Tursi (a cura di), *Postumano*. Milano: Guerini e Associati.
- Preta, Lorena (2007). Editoriale. Il dio protesi. *Psiche*, 15 (2), 7-12.
- Recalcati, Massimo (2002). *Clinica del vuoto. Anoressie, dipendenze, psicosi*. Milano: Franco Angeli.
- Recalcati, Massimo (2010). *L'uomo senza inconscio*. Milano: Raffaello Cortina.

- Riolo, Fernando (1978). L'“agire” come linguaggio e rappresentazione. *Rivista di Psicoanalisi*, 3, 364-378.
- Rosenthal, Richard J., Rinzler, Carl, Wallsh, Rita & Klausner, Edmund (1972). Wrist-Cutting syndrome: the meaning of a gesture. *American Journal of Psychiatry*, 128, 47-52.
- Rossi Monti, Mario & D'Agostino, Alessandra (2009). *L'autolesionismo*. Roma: Carocci.
- Schoppmann, Sebastian, Schrock R., Schneoo W. & Buscher A. (2007). “The I just showed her my arms...”: bodily sensations in moments of alienation related to self-injurious behavior. *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing*, 14, 587-597.
- Shaffer, David & Jacobson, Colleen (2009). Proposal to the DSM-V Childhood disorder and mood disorder work groups to include non-suicidal self-injury (NSSI) as a DSM-V Disorder. Proposed revisions: disorders usually first diagnosed in infancy, childhood or adolescence. DSM-5 Development. American Psychiatric Association, Arlington, VA.
- Shaw, Sarah N. (2002). Shifting Conversations on Girl's and Women's Self-Injury: An Analysis of the Clinical Literature in Historical Context. *Feminism & Psychology*, 12 (2), 191-219.
- Subrizi, Carla (2012). *Azioni che cambiano il mondo. Donne, arte e politiche dello sguardo*. Milano: Postmedia.
- Suffridge, Diane R. (1991). Survivors of child maltreatment: diagnostic formulation and therapeutic process. *Psychotherapy*, 28, 67-75.
- Suyemoto, Karen L. & MacDonald, Marian L. (1995). Self-Cutting in Female Adolescents. *Psychotherapy*, 32 (1).
- Vassallo Torrigiani, Maria G. (2005). Corpo, moda, feticci: elementi di un'estetica anoressica nell'opera di Vanessa Beecroft. *Rivista di Psicoanalisi*, 3, 779-795.
- Vassallo Torriggiani, Maria G. (2007). Anatomie perturbanti nel corpus dell'arte contemporanea. Il dio protesi, *Psiche*, 2, 131-138.
- Vassallo Torrigiani, Maria G. & Vassallo, Silvana (2001). L'autoritratto della carne: il “realismo psicotico” di Orlan. *Rivista di Psicoanalisi*, 4, 734-748.
- Veggetti Finzi, Silvia (2002). Io – Corpo – Macchina. *Psiche*, 1, 149-169.

Vrouva, Ioanna, Fonagy, Peter, Fearon, Pasco R.M., & Russow, Trudie (2010). The risk taking and self-harm inventory for adolescents: development and psychometric evaluation. *Psychological Assessment*, 852-865.

Winnicott, Donald (1967). La funzione specchio della madre e della famiglia nello sviluppo infantile, In Id., *Gioco e realtà*. Roma: Armando, 1974, 189-200.

Giorgia Margherita, ricercatrice di Psicologia Psicodinamica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli, Federico II. Attualmente insegna Psicologia dinamica presso il Corso di laurea Magistrale in Psicologia Clinica. È psicologa clinica, psicoterapeuta, membro dell'I.I.P.G. (Istituto Italiano di Psicoanalisi di Gruppo) e dell'E.F.P.P. (European Federation for Psychoanalytic Psychotherapy in the Public Sector). La sua attività di ricerca riguarda, in particolare, la psicodinamica dei gruppi, la psicodinamica e la psicopatologia dell'adolescenza, le metodologie narrative. Su questi temi ha prodotto volumi e articoli pubblicati in riviste nazionali ed internazionali.

Anna Gargiulo, psicologa, Dottore di ricerca in Studi di Genere presso l'Università di Napoli, Federico II, Visiting PhD presso l'Università di Medicina di Vienna. Si occupa di questioni di genere e autolesionismo al fine di promuovere la prevenzione e l'intervento in adolescenza e giovani adulti. Su questo argomento ha portato avanti la ricerca in collaborazione con il Suicide Research Group dell'Università di Medicina di Vienna. anna.gargiulo2@unina.it

REVIEWS

Bárbara Nascimento Duarte

Some highlighting considerations on “body hacking”

Cyril Fiévet, *Body Hacking: pirater son corps et redéfinir l’humain*

Many of us are familiar with *Posthumanism* and *transhumanism*, both generally meaning the transformation of human nature and existence by technology. Katherine Hayles, Jeffrey Deitch and Francis Fukuyama have written extensively on the subject matter. But posthumanity has become a quotidian reality whose progress has also been driven by individuals through their social practices. Recently, Cyril Fiévet published the book *Body Hacking: pirater son corps et redéfinir l’humain* (Body Hacking: hack your body and redefine the human) whose approach relies essentially on the theme of technology and its intersection with society. His theoretical development is resulted from an empirical research on the emergence of a trend that he defines as «hacking the human». Currently, body, science and technology are experiencing a period of deep challenge, facing a new global connectivity that also creates new grounds for their associations. It is these new associations that Fiévet dissertates about. The book is divided into three chapters. In the first one, he tries to give us some sense of order by explaining certain terms. He starts by defining what “hacking” means within its cybernetics sense. A hacker is an individual who desires to control properly all of the cybernetics tools that one uses. This individual is passionate for computers and electronics, always searching to appropriate their ways of functioning. After extensive research, and once the hacker understand how these tools work, s/he does not hesitate to modify them according to her/his will, adapting their operations.

The hacker behavior is transposable to the human body, therefore it is defined as «body hacking». This is the second term that needs clarification. It is defined as a voluntary initiative carried out by individuals – called “body hackers” – who are

willing to alter their bodies by developing functional and artificial components that will be linked to the body. The body hackers aim to transform their natural behavior by developing new physical senses. They think about the body as a flexible, transformable, improvable and augmentable entity. Although the addition of technological components in the human body is not a novelty in itself, the novelty resides in the emergence of a trend moving toward the body and electronic components' fusion for recreation and functional purposes.

Fiévet characterizes the body hacking as a hybrid tendency situated between the hacking – in the previously mentioned sense of the term, and the bio-hacking – which is, briefly, a tendency composed of amateurs interested in the learning about cell's functioning, DNA, and everything that is possible to do in terms of experimental biology and biotechnology. Notwithstanding, he affirms that this démarche is, in a certain measure, the continuation of other processes of body modification that currently are considered to be more acceptable, for instance, tattooing, piercing and also the “popular” esthetic surgery. It is also the prolongation of the medical domain, where the coexistence between mechanical pieces within the human body is an established reality. Especially remarkable is the conceptual move toward transhumanism, an intellectual and cultural movement composed of ideologists who seek to overcome human species' limitations by a cyber-humanity. Thinking in terms of augmented man, this current is audacious to the point of believing in humankind's immortality through technoscientific development. Fiévet places the body hackers as *ultra humanists*. According to the author, it means that they give more importance to the practices that can lead to human augmentation instead of prioritizing theoretical reflection as transhumanists do.

In the second chapter Fiévet moves toward real examples of human hacking. Considering multiple cases, it is elucidative and instructive in the richness of data he includes throughout this book. As we can see all through the illustrations, the body hackers have very different reasons to engage in their body modification démarche, nonetheless they have the same quest, that is, to work in the functional character of their body through experiments associated to technology. He presents alongside of the book individuals whose postures vis-à-vis external technological components – or interacting ones – seem particularly meaningful to the performed body. The most significant body hacking case, according to Fiévet, concerns Dr. Kevin Warwick, a cybernetics professor at the University of Reading, England, and creator of the

REVIEWS

“Cyborg Project”. He is auto-proclaimed to be the first cyborg of history, after having implanted a chip of RFID type (Radio-Frequency Identification) in his forearm. This implant allowed him to be recognized and to control equipment and certain environments of his workplace. The other phases of his project consisted of implanting a thumbnail grid with one hundred electrodes connected to the median nerve of his arm, enabling him to manage remote devices in extensive ways. Following the path of the English professor, Fiévet points to Amal Graafstra’s experiment. He is a north-American entrepreneur and technology devotee. He also implanted electronic devices of RFID type under his skin. However, this situation does not consist of a scientific experience, but his motivation is the willingness to change his own body through the self-development of functional technology. As a demonstration that Graafstra wants to take a step forward in this direction, he published a book on RFID Toys, in which he describes how to make use of this type of technology in order to make daily life easier.

Apart from these two examples, there are many others concerning people who decided to make the same implants through self-surgery. There is a network set up by these body hackers, and it consists of websites, blogs, videos, and photos committed to this idea. Certainly there are many debates and strong opposition surrounding these procedures, and one of them refers to VeriChip polemics. In 2004 this American company received authorization from the Food and Drug Administration to commercialize the RFID chips to be implanted in humans. Various commercial establishments bought this technology to offer to their clients, for instance, the Baja Beach Club, a night club at Barcelona, Spain. If the debate around the VeriChip is less intense currently, the idea of using electronic devices under the skin is still alive. Although the RFID implants are the most common for a body hacking démarche, there are other implants which are very different in the technical aspects and in their purposes. For instance, there are magnetic implants which have the shape of a metal disk and are inserted under the skin by a minor surgery. The implant is of neodymium, a rare-earth metal which is used usually in industry. The magnetic implants were developed in 2004 by Steve Haworth and Jesse Jarrell and became very popular in the media. The purpose is to make possible a reaction to the electromagnetic waves and fields, and create unusual sensations in the body of the person who carries it. It is still the augmentation of the human being with new functions and sensibilities.

Still in this second chapter, Fiévet mentions other examples of body hacking, such as the attempts linked to camera use as complementary to human vision and to the external prosthetics, which are designed to substitute amputated members. The later illustration is a way to enhance and to overcome a handicap. Coming to the sports scene, we have the example of the athlete Oscar Pistorius who has two prosthetic legs specially developed for running. Named “Blade Runner”, the controversy around him was due to his desire for joining competitions with able-bodied athletes. But for many competitors, his prosthetics allowed him higher performance when compared to others without it. Jeff Skiba is another athlete of pentathlon and high jump who has four different prosthetics that can be used depending on the particular sport. He gained superior results compared to his competitors by reason of his prosthetics, and this created many complaints. Another illustration is Aimee Mullins, top-level athlete, actress, model, and speaker of TED. She lives her life with two prostheses, with seven different pairs, and has a special view of the condition of the amputee. The issue that Fiévet wants to raise with his examples is related to the fact that a disabled athlete can compete and even surpass the ability of athletes without disability. Through these examples, we add that what is socially perceived as a physical transgression of human or disability is presented as a way to be reconfigured through technologies, dismantling humanistic notions of normativity. Without addressing more scenarios, it is easy to admit that functions, capacities and the plurality of prosthetics can probably be used to overcome natural body members.

By reading this book, we can notice that the body hacking highlights a central issue related to technology and individuals in contemporary society. Their démarche shows the capacity of re-appropriation of the body individually, and the only boundary seems to be placed in the technoscientific progress and creativity. Body hacking practices introduce new relations that aim to transform and redefine humanity, and to do so, many ontological concepts taken for granted in western society ought to be reconsidered. Fiévet maximizes body hacking possibilities by pointing out products that were designed to interact with the body, such as EPOC, iBrain, and MindWave – devices that could be carried over the head to read and decode the electrical impulses of the brain. These devices are the fruit of academic research whose goal was better understand brain functioning, and now they are commercially available. The existence of products in the market designated to impact brain functioning is in itself indicative of a positive tendency to body hacking. These new devices help people without

REVIEWS

scientific training to better understand the human body and consequently to appropriate it in the way they desire. And for some body hackers, this path is inscribed in an almost evolutionary process that is set by technological developments.

The body hacking tendency is also inscribed in extreme artistic steps, especially among “body artists”. Posthuman performances are critical frameworks that resist any assertion that the posthuman does not need a body. Feminists, body hackers, activists, re-embody and reclaim this new humanity through performance. Fiévet shows the particularity of a movement called “Body Hacktivism”, created in France by the body modifier Lukas Zpira, who is well known in the world scene of extreme body modification. Zpira, together with other body artists, introduces another dimension for the body hacking (not ignoring or objecting embodiment) that is a political and activism dimension. Although they are in favor of human hacking, they have a critical regard of this technology’s generalization and its misuse that could be employed against individual interests. In fact, they claim that individuals have the right to control their own bodies and to choose how to evolve.

The last representative and emblematic body hacker mentioned in this book is Lepht Anonym, an English woman who became strongly notorious in the web, due to her firm position as “extreme transhumanist”, which means that she favors action over only theoretical thinking in relation to human augmentation. By means of her experiences she wants to show that the door to transcending “normal” human capabilities is in each person’s hands. After spending years learning how to extend her own sensory capabilities, she disrupts traditional constructions of “the human”. Working in a practical way on the construction of a possible future, Lepht usually does not like to be described by pronouns such as “she” or “he”. After all, posthumanism consists too in a non-binary present and future. The idea of a “cyborg feminism” is directly linked to the activist, researcher and writer Donna Haraway (1991), who chose these terms in the Seventies when she wrote *Simians, Cyborgs and Women*. In her perspective, feminism is not about the breakthrough over gender distinctions that usually tend to classify hierarchically people into limited roles, or relations in which women are masters of themselves, victims or alienated beings. For Haraway, posthuman feminism establishes categories of human agents that are heterogeneously multiplied, inhomogeneous and connected. As a consequence, taken for granted dichotomies of western world cannot be sustained. Posthumanist and

transhumanist articulations of transcending biological gender both resonate with elements of feminism as well as draw on other schools of thought (postgenderism, a radical interpretation of the feminist critique of patriarchy and gender, is the most influential one). And Lepht Anonym associates to her body hacker speech a reappropriation from Haraway's discourse on cyborg feminism. Body hacking, cyborg, posthumanism, are other modes of unsettling the subject – such as feminist theory – whose new connections should be considered as useful for thinking possible futures. Posthuman future will mean post-anthropocentric humanity; it implies that biological gender distinctions will be ameliorated and even eroded. Consequently, individuals will be able to have access to all human potentials and experiences regardless of their born sex or assumed gender.

The body hacking for Lepht is not opposed to the transhumanism, but its logical continuity. However, it is an underground trajectory that does not require scientific admission or any obligatory technical qualification. In Lepht Anonym's perspective, the body hacking is fed by the ambitions of transhumanism that are willing to want to act now and reject technical procedures which are expensive, and not easily accessible to anyone. We have witnessed that human beings and technological elements are merging together and it seems to be noting out of the extraordinary. However, the body hackers do not want to wait for the advent of proven solutions to improve the human, and are not even interested in joining discussions on the topic. Their desire consists of testing on themselves certain things which are real, for the body hacking could be defined as inscribed in the concrete and in the action.

The connections discussed above seem promising and in the third and final chapter of this book, Fiévet raises imperative questions. Through this road composed of individuals engaged in hacking the body, it is possible to visualize that the way for human augmentation is opened and growing. He encourages society as a whole to question the direction of this démarche and what is to come in the short and long term. In which way will the world evolve if more and more individuals are (re)appropriating their bodies to the point of modifying their contours and functions? What implications would it bring to the social plan? How would it be possible to complete the project of freeing ourselves from patriarchy and the constraints of binary gender? How should society react in the face of these transformations? How can individual freedom be reconciled with moral and ethical obligations? And finally, how will we define these “new human”? Without a doubt, the addition of technological internal and external

REVIEWS

components to human body will modify greatly our perception of the world and how we interact in it. From the original sense of the term cyborg (cybernetic organism) passing through scientific fiction, a shift has happened between the primary sense of the term and contemporary reality. The body hacking is inscribed between fiction, at one side, and science fact at the other. It is fed by an imagery of cyborgs and encouraged by the technoscience progress. As Fiévet shows throughout the book, if we put aside the amateur field of body hackers and look at research projects conducted by important universities, we can better observe how certain technological advances can be a source of inspiration to body hackers of all ages. Beyond that, in these laboratories, science has already overtaken fiction.

Finally, the hacking of human body has been described in this book in two directions. One comes from the “high”, from the scientific and medical discourse; and the other comes from the basis, individuals who decided to undertake scientific experiments. However, these arrangements are complementary and intertwined. For the body hackers, science shows the route and legitimizes their actions. The opposite way is also possible. For instance, some scientific researches that are being conducted by a British University were inspired from uncountable experiments carried out by individuals. The fact is that both movements end up converging, even if they take different roads to explore the field of possibilities.

As far as we know, rational and technical scientific “progress” isn’t always linear and transcends laboratory’s influence. It touches society’s core, every layer disparately, unconventionally. Plus, there is a multiplicity of dimensions whose breadth must be considered- which sometimes are overlooked- especially its implications into individual and social existence. Human mechanization, inorganic and organic bodies associated sets up rational and fruitful social readings inspired by the success of the biotechnical and technoscientific imaginary. Innovations emerged from these domains opens a commonplace for experimentations, including in individual level. Consequently, it’s gradually noticeable uncontrollable effects related to the transfiguration of human species forward an unknown, but much speculated future.

Posthuman phenomenon has multiple forms. Many dimensions must be considered as a whole. It has been challenging fixed notion of human, body/technology boundaries, worries concerning monitoring, tracking, possible sensory substitution, ultrasonic sensors capable of converting distance into sensation, improvement of

communication skills, multidimensional thinking, and remote operation just to mention. Nonetheless, the common denominator is still cognitive and biological enhancement. The previous paradigm is, at least, elucidation of the fact that contemporary human body is produced through a variety of techniques axed in individual liberalism ideology and rational choice. Being investigated, imagined, dreamt, accurately reassembled and controlled in research laboratories, body malleability lays down space for human creativity and ambitions. With one thing in mind: nothing concerning human body production can be left to chance. It is irrefutable that western society opens a big space for experiments, establishing a tight connection between democracy and experiences, due to the fact that laboratory culture is straightly linked to military and political innovation.

This book highlights a central issue related to the intersection between technoscience and individuals and some creative practices that make this relation explicit with very recent posthuman illustrations. The body hacking is an “experiential space” that relates to diverse discourses, interests, and practices that are lived with enthusiasm by the body hackers. These practices open new spaces for studies about contemporary forms of body modification. We have to face an important issue. For the first time in history, there is a trend toward personal body modification that can expand natural bodily functions. This theme has many implications in the political, ethical, philosophical or sociological domain. It challenges society to consider the fundamental philosophical debate: the essence of the human and, ultimately, what the limits are.

REVIEWS

References

Fiévet, Cyril (2012). *Body Hacking: pirater son corps et redéfinir l'humain* [*Body hacking: hack your body and redefine the human*]. France: FYP Éditions.

Haraway, Donna (1991). A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century. In *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 149-181.

Laura Guidi

Lottare per l'ambiente nella "terra dei fuochi"

Dieci storie di donne. Marco Armiero (a cura di). *Teresa e le altre. Storie di donne nella terra dei fuochi.* Milano: Jaca Book, 2014

Forse perché presenta un eccezionale concentrato di devastazione del territorio, legami tra organizzazioni criminali, imprenditori e politici, sopraffazione dei più basilari diritti dei cittadini e, a sostegno di tutto ciò, costruzione di una retorica che criminalizza chi si oppone, il caso campano è oggetto di studi a livello internazionale: ad esempio, nel 2013 la rivista *Capitalism Nature Socialism* gli dedicava un numero speciale⁷³. Da uno dei curatori di quel numero, lo storico dell'ambiente Marco Armiero⁷⁴, nasce l'idea di questo libro⁷⁵ che raccoglie e introduce le narrazioni di dieci donne campane impegnate nella difesa dell'ambiente. Sono "storie" al plurale, perché ciascuna fa parlare la propria vicenda intima e personale, spesso dolorosa. Ma al tempo stesso emerge dal volume una storia corale, in cui le narrazioni individuali finiscono per costruire, come tasselli di un mosaico, un quadro coerente.

Armiero sceglie dieci donne come protagoniste di una vicenda che certo ha coinvolto anche molti uomini nella difesa del territorio. Scrive Erri De Luca, autore di una breve premessa al testo, che sono loro le più determinate contro lo «stupro del loro territorio». E, sottolinea, lo sono come donne, ancor prima che come madri. È un tema, quest'ultimo, che emerge anche dall'incontro con alcune attiviste che nel luglio 2014 parteciparono a Napoli alla presentazione del numero di *Genesis* intitolato *Eco-*

⁷³ Marco Armiero & Giacomo D'Alisa (2013) (eds.), *What Happened to the Trash? Political Miracles and Real Statistics in an Emergency Regime*, *Capitalism Nature Socialism*, Vol. 24, Iss. 4, 2013.

⁷⁴ Armiero dirige l'Environmental Humanities Laboratory presso il Royal Institute of Technology di Stoccolma.

⁷⁵ Il volume scaturisce dal progetto di ricerca Lares – Landscapes of Resistance, finanziato attraverso una Marie Curie Intra European Fellowship.

storie⁷⁶. Se per alcune il sentimento di protezione e responsabilità verso i figli era stato decisivo nella scelta militante, per altre la ribellione alla devastazione ambientale aveva avuto altre motivazioni. È una questione che immancabilmente si pone, quando si parla di donne nei movimenti ambientalisti: le donne sono così attive in questo campo per motivi socio-culturali (il loro ruolo di cura e responsabilità verso i più deboli; il loro ruolo di riproduzione quotidiana della vita), o addirittura biologici (la particolare esposizione dell'apparato riproduttivo femminile ai fattori inquinanti), o per motivi più variabili e meno nettamente definibili? Di fatto, nella Campania degli ultimi decenni, le donne partecipano da protagoniste alla mobilitazione per l'ambiente, andando a occupare, scrive ancora De Luca, «lo spazio vuoto tra le prepotenze di Stato e la legittima difesa della loro comunità». Armiero, come me, rinuncia a trovare una risposta definitiva sul perché le donne siano così centrali nei movimenti campani per la difesa dell'ambiente. Ciò che più gli interessa è costruire una contro-narrazione della crisi campana dei rifiuti – impostasi all'opinione pubblica mondiale nel 2007-08, ma iniziata con gli sversamenti illegali di rifiuti tossici già dagli anni '70 e '80: una narrazione che faccia parlare in prima persona le attiviste, da punti di vista soggettivi e “situati”, abbattendo ogni artificiosa barriera tra pubblico e privato. Il risultato è una testimonianza corale capace di smontare la verità ufficiale che in questi anni ha presentato gli interventi sul territorio come “oggettivamente” necessari, ispirati al bene collettivo e al “progresso”, e ha denigrato chi si opponeva senza ascoltarne le ragioni. Dietro l'analisi e la scelta metodologica di Armiero ci sono gli anni trascorsi negli Stati Uniti a contatto con la Environmental History di Donald Worster, John McNeill, Robert Bullard, Martin Melosi, Andrew Harley, Laura Pulido, Carolyn Merchant, Jason Coburn; nonché il periodo di ricerca a Barcellona in stretta collaborazione con Joan Martinez Alier. Il caso campano viene così interpretato alla luce di categorie maturate in quegli ambiti: *environmental justice*, *street science*, “ecologia dei poveri”.

Le protagoniste del libro denunciano crimini enormi contro la salute del territorio e dei suoi abitanti: l'avvelenamento di terre, acque e aria, la distruzione di agricoltura e allevamenti, le coalizioni tra potere politico, economico e criminale; una dolorosa vicenda tuttora in atto, sulla quale ci si può documentare attraverso un gran numero di siti web, bollettini, documentari, convegni. Il racconto delle dieci attiviste la ricostrui-

⁷⁶ *Ecostorie. Donne e uomini nella storia dell'ambiente*, a cura di Stefania Barca e Laura Guidi, *Genesis. Rivista della Società Italiana delle Storiche*, XII/2, 2013.

REVIEWS

sce dall'inizio, tassello per tassello, ma oltre a ciò ci mostra la devastazione prodotta nella sfera personale e intima, nei corpi aggrediti dai veleni, e, soprattutto, ci svela la forza straordinaria di queste "donne comuni": studentesse, professioniste, madri di famiglia; donne desiderose di una vita "normale" divenute impavide guerriere quasi loro malgrado, per reazione alla intollerabile violenza dell'attacco al loro territorio.

È negli anni Ottanta, quando alle regioni viene delegato il compito di definire piani di smaltimento rifiuti, che la camorra si mobilita intravedendo un immenso business: entra nella gestione dei rifiuti spesso per canali "legali", ottenendo le autorizzazioni per aprire discariche di rifiuti urbani; salvo sversarci poi rifiuti tossici di ogni provenienza. Quando, nel 1994, viene nominato il Commissariato straordinario per l'emergenza rifiuti in Campania questo, invece di bonificare i terreni avvelenati, li utilizza per i rifiuti urbani, scavalcando ogni norma di diritto ambientale. Un caso paradigmatico – tra i tanti ricostruiti, con chiarezza e lucidità, dalle attiviste – è quello della cava S.A.R.I. di Terzigno, gestita da camorristi e loro amici, come denunciava già alla fine degli anni '80 la giornalista del *Mattino* Daniela De Crescenzo. Nel 1994 la magistratura ne delibera chiusura e sequestro; in seguito il Consiglio di Stato emette una sentenza che dà ragione agli attivisti. Ma il direttore della Protezione civile Bertolaso, nel giugno 2009, ne ottiene la riapertura, grazie al DL 90/2008 di Berlusconi che predispone la militarizzazione dei siti destinati allo smaltimento rifiuti e l'arresto di chiunque metta in atto azioni di protesta capaci di ostacolarne la realizzazione o il funzionamento: tutto in nome della retorica dell'emergenza e del bene comune (Carlotta Caputo).

Tra le autrici, quelle di origine contadina hanno assistito alla distruzione della *Campania felix* della loro infanzia, dei frutteti, delle mandrie di bufale con il cui prezioso latte si producevano le rinomate mozzarelle.

Per alcune la spinta verso la militanza è scaturita dalla malattia. È il caso di Nunzia Lombardi, nata a Marigliano, ai piedi del Vesuvio, testimone fin da bambina di fenomeni inquietanti: odori nauseanti, acque gialle e schiumose nei pozzi. A 23 anni si ammala di colite ulcerosa: la malattia la obbliga ad anni di interventi chirurgici e sofferenze; il suo corpo ne resta segnato per sempre. Nunzia inizia a interrogarsi sulla relazione tra la sua malattia, i tumori che nella sua terra uccidono amici giovanissimi e quei veleni. Nel 2008 su *The Lancet Oncology* legge uno studio che mette in relazione gli alti tassi tumorali della zona con i rifiuti tossici. Insieme ad alcuni amici forma un comitato, ne diventa presidente. Il comitato di Marigliano forma una rete con quelli

degli altri paesi contaminati. Lo “scandalo ambientale” campano attira giornalisti e scienziati stranieri che iniziano a compiere gli “spazzatour” nei luoghi delle discariche e degli sversamenti illegali, accompagnati dagli attivisti. Per molti media e politici locali sono questi ultimi, non i veleni, a danneggiare la Campania, “sporcondone” il cliché da cartolina: le stesse accuse che tante volte hanno colpito Roberto Saviano.

Anche Teresa Musto, insegnante, ha origini contadine. Anche lei ha vissuto la devastazione del territorio della sua infanzia: Chiaiano. Al posto dei ciliegi, dei peschi, delle masserie, ha visto innalzarsi il cemento dell’edilizia popolare e Chiaiano divenire parte di un’enorme periferia degradata. La sua Selva, dagli splendidi castagneti, si è trasformata in enorme deposito di rifiuti tossici illegali, poi in megadiscarica di rifiuti urbani imposta con la militarizzazione e la politica dell’emergenza. Teresa coltiva il suo orto, sentendo un profondo rapporto con la terra: «esercizio della pazienza e dell’attesa», lentezza e gratuità dei gesti in un mondo che corre e monetizza tutto. Attiva nella mobilitazione e nei presidi del 2008, alla versione mediatica secondo cui la lotta sarebbe pilotata dalla camorra risponde testimoniando quanto ha visto: persone comuni, un po’ impaurite per l’imponente schieramento di polizia; consiglieri comunali e sindaci che cercavano di mediare; manifestanti seduti, con le braccia alzate, contro cui la polizia puntava i mitra.

È, invece, in una Napoli sommersa dalla spazzatura, nel 2007-08, che Carlotta Caputo decide di dedicare la sua tesi di dottorato in Antropologia al già ricordato caso di Terzigno. Scopre con stupore che i commissari all’emergenza rifiuti, nell’installare nuove discariche, seguono le stesse rotte dei rifiuti illegali, e che spesso i rifiuti legali si sovrappongono fisicamente ai secondi, secondo una logica per cui i territori già inquinati, anziché essere bonificati, vengono definitivamente “sacrificati”. Man mano che indaga, da distaccata ricercatrice diventa un’appassionata attivista. Si trasferisce a Terzigno, dove raccoglie testimonianze tra le donne del posto; indaga sui motivi per i quali la gente del luogo è così restia a partecipare alle iniziative ambientaliste. Eppure tutti sanno: fin dagli anni ’80 “si diceva” che di notte venissero a sversare rifiuti tossici: «“affari sporchi” su cui non bisognava indagare, roba di camorra in cui non bisognava immischiarsi». Una “scotomizzazione” collettiva, scrive Carlotta, che rende invisibili alcuni elementi della realtà, nell’illusione di neutralizzarne il pericolo. È la malattia, in molti casi, a porre fine all’auto-illusione e a determinare una scelta militante.

REVIEWS

Anche Paola Nugnes, architetto, vive a Napoli quando, nel 2007, lo shock provocato dalle montagne di immondizia in pieno centro la spinge a intraprendere un viaggio lungo le rotte della “monnezza”, nel “triangolo della morte” dove si muore di tumori e l’aria è avvelenata. Vede Taverna del Re, «distesa incommensurabile di ecoballe a formare una città, moderne piramidi accumulate per ingordigia e avidità». Da quel viaggio inizia l’impegno militante, condiviso con il marito.

Altre storie partono da un sogno bucolico brutalmente deluso: la casetta in campagna, la vita a contatto con la natura. Gigliola Izzo dalla città si trasferisce con la famiglia a Lago Patria (Giugliano). Quando nella zona viene aperta la discarica Settecainati, proprio vicino a una scuola elementare, dopo qualche esitazione comincia a partecipare agli incontri con le mamme, gli ambientalisti, gli abitanti della zona: riunioni impregnate da quella puzza insopportabile che compare in ognuna di queste testimonianze. Gigliola si impegna nella raccolta di documentazione sugli impianti inquinanti, i depuratori mal funzionanti, i siti illegali di smaltimento rifiuti. Scopre che «il tema ambientale era quello che racchiudeva in sé tutti gli altri problemi: illegalità, camorra, corruzione politica, degrado morale e materiale». Quando l’Unione Europea convoca gli attivisti firmatari di una petizione che denuncia lo scempio ambientale e chiede l’intervento europeo, Gigliola è tra coloro che vanno a Bruxelles, in rappresentanza di tanti altri⁷⁷.

Anche Doriana Sarli, cresciuta nell’elitario quartiere di Posillipo, all’inizio degli anni ’90 decide, con il compagno e un gruppo di amici, di abitare in una palazzina di campagna. Ma scopre poi che la casa è a due chilometri dalla discarica di Pianura, Contrada Pisani. Il degrado dell’ambiente si annuncia con il solito, insopportabile fetore. Una sera Doriana partecipa a una manifestazione contro la riapertura della discarica e assiste a una carica della polizia contro persone inermi. Dalla sua indignazione nasce la svolta militante: si iscrive ad associazioni, partecipa agli incontri e alla condivisione di saperi tra i diversi comitati della regione, appoggiati da una rete di scienziati, medici, giuristi. Finisce per assumere un ruolo pubblico: in televisione, nelle scuole, nei convegni, diffonde un modello alternativo di ciclo dei rifiuti, basato sulla riduzione, il riuso, la differenziata, gli impianti di compostaggio per l’umido, il trattamento della frazione indifferenziata.

⁷⁷ Nel 2010, a seguito delle petizioni e della documentazione inviate dagli attivisti, una delegazione dell’Unione Europea eseguì un sopralluogo in alcune discariche campane constatando gravi infrazioni alle norme ambientali.

Temi sui quali ormai i giovani si rivelano spesso più informati delle figure istituzionali, ferme al binomio discarica/incenerimento.

Ivana Corsale, nata in Sicilia, poi emigrata negli Stati Uniti, nel 2009-10 viene in Campania a girare il documentario *Campania In-Felix*. Allontanata dalla discarica di Chiaiano da militari in assetto di guerra, intervista medici e attivisti, visita le campagne contaminate da roghi quotidiani. Raccoglie storie di acerrani, mariglianesi, nolani: cittadini del “triangolo della morte”, nel cui sangue le analisi eseguite privatamente rivelano tassi altissimi di diossine e metalli pesanti.

Nonostante i dati ISTAT mostrino un’abnorme incidenza dei tumori nelle province di Napoli e Caserta, la sanità pubblica tace, non indaga, come osserva Novella Vitale, sociologa. Novella incontra gli esperti che al colpevole silenzio istituzionale oppongono le loro indagini: l’associazione Medici per l’ambiente, agronomi, veterinari, avvocati. Poi con i suoi amici decide, senza soldi ma con entusiasmo, di organizzare un evento memorabile: un grande concerto per l’ambiente, che si svolgerà il 25 febbraio 2010.

Brigida Di Salvatore, anestesista emigrata a Barcellona, è nata e cresciuta a Serre, in provincia di Salerno. Qui, nella cava di argilla di Valle della Masseria, in un’area paesaggistica protetta da sette vincoli ambientali, Bertolaso nel 2007 vuole aprire una megadiscarica. La reazione della comunità è forte e unitaria: mentre il sindaco di Serre inizia con Bertolaso una vera guerra a colpi di carta bollata, altri diciotto sindaci della Piana del Sele si uniscono al presidio antidiscarica. Quest’ultimo diviene l’espressione di tutta la comunità: in un prefabbricato vi è una sede del Comune, in un container una sala riunioni, in una tenda la Croce Rossa. L’Assise di Palazzo Marigliano⁷⁸ è al loro fianco. Brigida vive lì per mesi, in un camper: è un’esperienza esaltante, che la porta a scoprire una forza che non sapeva di possedere e a creare intensi legami di amicizia e solidarietà.

In tutte queste testimonianze la scelta militante si rivela una svolta irreversibile, una nuova prospettiva di vita, con aspetti esaltanti: la scoperta della propria forza e di quella collettiva, l’esperienza di svolgere ruoli pubblici, le battaglie vinte; ma anche il carico di fatica e le difficoltà, le divisioni interne al movimento, la difficoltà di conciliare impegno pubblico e sfera privata. Una cosa è certa: nessuna di queste donne intende più assistere passivamente alla distruzione del territorio e di tante vite umane.

⁷⁸ Associazione napoletana che riunisce medici, geologi e altri esperti, impegnati nella difesa dell’ambiente.

REVIEWS

L'ultimo intervento, di Serenella Iovino, torna a riflettere sull'epistemologia che ispira questo lavoro, uno dei primi studi "corali" dedicati alla giustizia ambientale. Iovino riprende temi dell'*Introduzione* di Armiero, citando la *situated knowledge* (Donna Haraway) e ribadendo la convinzione che l'analisi non possa prescindere dalla reciproca "porosità" del pensiero/sguardo del soggetto della narrazione e della realtà biologica, materiale in cui è collocato.

Marco Meriggi

La storia di genere: un grande cantiere di ricerca

Laura Guidi e Maria Rosaria Pelizzari (a cura di), *Nuove frontiere per la Storia di genere*, Università degli Studi di Salerno / in co-edizione con *libreriauniversitaria.it* edizioni, Salerno, 2014

L'opera di cui si discute in questa sede raccoglie gli Atti del V Congresso della Società italiana delle Storiche, tenutosi a Napoli nel 2010. I tre volumi rappresentano indubbiamente una sfida per chi vi si accosta. In alcune migliaia di pagine essi ospitano, infatti, oltre duecento contributi, raggruppati all'interno di diverse decine di panels. La loro materia spazia dall'antichità ai giorni nostri e il loro scenario geografico si proietta attraverso diversi continenti: non solo l'Europa, ma anche le Americhe, l'Africa, l'Asia medio-orientale.

I panels, a loro volta, risultano organizzati all'interno di quattro differenti sezioni. La prima, dedicata a *Genere e politica*, occupa gran parte del I volume. La seconda, consacrata a *Spazi e ruoli*, si distende nell'intero secondo volume. La terza (*Immaginari e linguaggi*) e la quarta (*Il corpo: rappresentazioni e pratiche*) formano il terzo volume. Nel primo volume, inoltre, i contributi raccolti nei vari panels sono preceduti dalla prefazione di Elisabetta Vezzosi, presidente della SIS al tempo in cui si è svolto il congresso, dall'introduzione di Laura Guidi e di Maria Rosaria Pelizzari, che ne sono state le animatrici scientifiche e organizzative, nonché da due interventi di apertura tenuti rispettivamente da Pauline Schmitt Pantel e Françoise Thébaud (*Nuove frontiere della storia di genere, dall'età classica al mondo contemporaneo*) e da Marta Petrusiewicz (*"Madame la terre", "Monsieur le Capital": il genere del progresso nel XIX secolo*). A completare, infine, il terzo volume, non solo i profili biografici di 190 autrici e di 21 autori, ma anche i *summaries* in inglese di tutte le relazioni pubblicate.

Già da questo primo colpo d'occhio, sarà agevole capire che di questi volumi, e della loro imponente prospettiva, non è possibile offrire una presentazione integrale. Percorrendone sezioni e panels ci si accorge, comunque, di muoversi sempre all'interno di un percorso le cui singole articolazioni sono da un lato compatte e coerenti, dall'altro ispirate da un uso variegato e duttile della categoria di genere.

Molto consistente si presenta il nucleo otto-novecentesco dei tre volumi, nel quale una particolare attenzione risulta dedicata non solo al rapporto tra genere e politica nell'età contemporanea (panels coordinati da M.R. Stabili, A.M. Di Tolla ed E. Francesca, L. Valenzi, M. Palazzi, P. Ferruta, H.L. Land, A.D. Ludewig) e in Italia specialmente (panels coordinati da L. Guidi, V. Greco, M.L. Betri, R. Bianchi, B. Pisa, S. Niccolai), ma anche a temi di etica, bioetica e diritto (E. D'Antuono), di cinema e genere (M. Dell'Asta), di teatro e genere (A. Cecconi), di performatività del linguaggio in rapporto a questioni di genere (P. Dogliani, M.R. Pelizzari), di pratiche sessuali (M. Salvante), di pensiero femminista (M.S.Perra), di movimento lesbico (M.C. Gramolini), di storia della salute (G. Botti e G. Vicarelli), di storia delle emozioni (L. Tasca), di immaginario corporale e rappresentazioni di genere (S. Franco), di storia del lavoro e storia delle migrazioni (G. Chianese, M.R. De Rosa). E ancora : di storia della cultura materiale (F. Dei e L. Savelli), storia del crimine (G. Gribaudi e M. Marmo). Nell'insieme ne emerge una proposta di lettura che affronta l'età contemporanea a tutto tondo, suggerendo innumerevoli possibilità di contaminazione e interazione tra i vari temi presi in considerazione.

Più isolati, ma non meno interessanti, gli affondi analitici offerti dai panels dedicati al mondo antico (C. Montepaone e G. Pironti), all'archeologia (M.A. Cuzzo e A. Guidi), al Medioevo (T. Lazzari), alla prima età moderna (L. Jauch). E suggestive, a loro volta, le traiettorie disegnate dai panels costruiti in prospettiva diacronica, in relazione a una specifica fattispecie tematica: L. Pavan e A. Veronese su gruppi di minoranza dal Medio Evo all'età contemporanea, C. Pancino sulla medicina delle donne e per le donne dall'età moderna all'Ottocento, M. Conforti sulla medicalizzazione della maternità, M. Ferrari sull'educazione dell'élite femminile, A. Laserra su alcuni esempi di biografie femminili.

Da segnalare è, ancora, certamente, la nutrita partecipazione di studiose di altri Paesi all'iniziativa allora promossa dalla Società italiana delle storiche.

Se volessimo provare a suggerire qualche linea di interpretazione a proposito dei dati che con maggiore evidenza emergono dall'accostamento a questi volumi, po-

REVIEWS

tremmo , in sintesi, osservare come l'ambito temporale più intensamente coltivato da chi pratica in Italia la storia di genere sia quello contemporaneistico, sia perchè perchè per quest'epoca c'è una larga disponibilità di fonti, sia perchè –credo- essa risulta fortemente contraddistinta dall'emergenza del fertile intreccio tra il tema della cittadinanza in quanto tale e quello della cittadinanza asimmetrica. E, ancora, merita di essere sottolineato come ad interessarsi in misura crescente a questo tipo di ricerche, declinate in prima battuta sostanzialmente come proiezione della storia delle donne, siano ora anche studiosi di genere maschile. E, infine, come ci si trovi davanti a cantieri di lavoro che sollecitano spesso l'interazione transnazionale.

Sotto questo punto di vista, come osservano le curatrici, la storia di genere si propone di per sé come un metodo squisitamente di frontiera: non solo tra aree geografiche, ma anche tra discipline. Ed essa esercita un proficuo effetto di rimescolamento di prospettive, a partire da angoli prospettici (e da corrispondenti nuclei documentari) che la storiografia accademica ha a lungo trascurato. È forse, tra i metodi di analisi storica oggi vitali, quello che con maggiore efficacia riesce a mettere in discussione e a riconsiderare criticamente quella frattura, spesso illusoria e apparente, tra pubblico e privato, tra potere e società, che ha rappresentato per molte generazioni storiografiche una sorta di irrinunciabile stella polare.

La storia di genere, d'altro canto, è essa stessa figlia della crisi materiale di quella linea di confine che essa così intensamente contesta. È spia di un malessere e al tempo stesso si propone come strumento per affrontarlo con consapevolezza critica nuova.

Chi, come me, ha avuto la fortuna di essere presente al congresso napoletano di cui questi volumi raccolgono gli Atti, difficilmente potrà dimenticare l'atmosfera così particolare e intensa che vi aleggiava, nel fervore delle moltissime sedute tematiche parallele. E ne conserverà – credo – la sensazione di avere presenziato e partecipato non solo a un momento di riflessione storiografica innovativa, ma anche a un evento emblematico di una storia essa stessa in cammino. È un grande merito delle due curatrici essersi assunte la responsabilità non solo di organizzare l'incontro, ma anche di coordinarne così efficacemente l'imponente esito editoriale che abbiamo oggi sotto agli occhi.

REVIEWS

Maria Teresa Chialant

Immaginari, linguaggi, corpo in un'opera a più voci

Laura Guidi e Maria Rosaria Pelizzari (a cura di), *Nuove frontiere per la Storia di genere*, Università degli Studi di Salerno / in co-edizione con libreriauniversitaria.it edizioni, Salerno, 2014, vol. III

Il terzo volume dell'Opera, sul quale focalizzerò le mie riflessioni, si compone di due sezioni tematiche strettamente collegate tra loro: "Immaginari e linguaggi" e "Il corpo: discorsi e pratiche".

La prima di queste due parti ben rappresenta alcune delle principali aree di discorso comuni agli studi di genere in ambito letterario e culturale, quali l'apporto fondamentale della psicoanalisi alla teoria femminista, o meglio alle teorie femministe contemporanee, e l'inclusione della variabile etnia accanto a quelle di classe, età e orientamento sessuale nell'interpretazione di un testo.

La riflessione di Francesca Borruso su educazione borghese e trasgressione tra Sette e Ottocento si muove tra fonti letterarie ed epistolari d'amore che "testimoniano lo strappo esistente tra la cultura imposta e i desideri individuali" (54). L'autrice sceglie di accostare la finzione narrativa alla cronaca di amori reali e immaginari; così, dopo avere fatto riferimento ad alcuni classici della letteratura (tra cui *Giulia o la Nuova Eloisa* di Rousseau e *Le affinità elettive* di Goethe), Borruso conduce la sua analisi sulle lettere di Elena Raffalovich Comparetti al marito, dal quale la donna si separa sia per preservare la propria interiorità e i propri ideali, sia per seguire un progetto di autodeterminazione e d'intervento attivo nella vita, che nel suo caso si esprimerà nella fondazione, a Venezia, del primo asilo ispirato al pensiero di Fröbel. Questo saggio mi ha richiamato alla mente esempi analoghi offerti dal romanzo inglese e anglo-americano dell'Ottocento che narrano dell'educazione sentimentale delle donne tra

norma e trasgressione, e che introducono personaggi attraverso i quali si comincia a delineare il discorso della *agency*.

Un'analoga tensione all'autodeterminazione si manifesta in alcuni casi riportati nel capitolo "Ritratti femminili nella Storia". La curatrice Annamaria Laserra introduce il discorso sulla presenza e sull'identità femminile nei luoghi del potere politico e culturale sottolineando come il filo che unisce le cinque protagoniste di cui si occupano i rispettivi saggi sia fondamentalmente uno: "per nascita o per acquisizione, esse hanno condiviso la sorte di vivere accanto a riconosciuti 'Grandi' della Storia e di partecipare alla loro vicenda personale e politica esprimendo ciascuna a suo modo la propria personalità" (85). Condividendo la tesi secondo cui "la problematica identitaria [trova] una delle sue più profonde espressioni se interrogata a partire dall'immaginario simbolico" (85), le autrici e gli autori hanno analizzato ora la scrittura scaturita dalle loro relazioni coniugali (come nel caso del poema dedicato da Garibaldi ad Anita), ora il loro modo di vivere e interpretare la cultura del tempo. Così, ad esempio, Anna di Danimarca, ascesa al trono d'Inghilterra nel 1603, alla morte di Elisabetta I, come moglie di Giacomo I conferì alla corte degli Stuart la sua particolare fisionomia. Anna si appassionò a un genere drammatico assai in voga all'epoca, il *masque*, alla cui messa in scena essa prese parte attiva in ben sei occasioni; in tal modo (come scrive Marina Lops) la regina proponeva se stessa e la propria corte "come centri di un potere autonomo, seppure problematicamente e talora conflittualmente inscritto all'interno di un modello gerarchico che ne esigeva la subordinazione all'autorità del sovrano" (98).

Dal ruolo svolto da alcune donne quali mogli o compagne di uomini di potere, ai contributi che si occupano del linguaggio delle emozioni attraverso l'analisi di tipologie diverse di scritture dell'io - autobiografie, epistolari, diari, biografie - di cui la critica femminista si è occupata in modo innovativo a partire dagli anni '80 e '90 del Novecento. Anche oggi le manifestazioni letterarie dell'impulso autobiografico sono oggetto di studio sia per la loro trasversalità rispetto ad altre forme di scrittura che investe il discorso sulla contaminazione dei generi letterari, sia per gli intrecci dell'autobiografia con la retorica, la filosofia, la storia e la psicoanalisi.

Proprio sui nessi tra letteratura e psicoanalisi si focalizza il saggio di Antonella Piazza che esplora il rapporto tra le sorelle Stephen, le future Vanessa Bell e Virginia Woolf, accomunate anche dalla pratica delle arti sorelle della pittura di Vanessa e della scrittura di Virginia. Questo rapporto "si configura in un paradigma di trasforma-

REVIEWS

zione della relazione affettiva tra sorelle che viene definita spesso in psicoanalisi come complesso adelfico” (165). Prendendo le mosse dalla biografia delle sorelle Stephen ad opera di Jane Dunn, *A Very Close Conspiracy* [Un’intima complicità] (1990), Piazza esplora questo legame complesso ma sempre di solidarietà tra Vanessa e Virginia, accostandolo a quello tra altre celebri sorelle della letteratura, le Brontë. Di loro si occupa Marcella Soldaini, anche lei attraverso una biografia, *The Three Brontës* (1912), particolarmente interessante perché ad opera di un’autrice modernista, May Sinclair, che a sua volta si avvicina loro attraverso un’altra biografia, quella su Charlotte Brontë, composta dalla scrittrice ottocentesca Elizabeth Gaskell. Entrambi i saggi pongono in evidenza l’importanza di questo genere ibrido per definizione, nel quale è facile che la ricostruzione storica debordi nella riscrittura creativa, come nel caso proprio di *The Three Sisters* (1914), il romanzo che la stessa May Sinclair scrisse due anni dopo la propria biografia delle sorelle Brontë.

I capitoli V, VI e VII di “Immaginari e linguaggi” riguardano le arti della scena. Particolarmente interessante è il discorso sulla spettatrice e le donne di palcoscenico che, come scrive Annamaria Cecconi, la curatrice del capitolo intitolato “Il genere del pubblico”, solo nell’ultimo decennio si è affrontato in Italia; una problematica, questa, già esplorata da qualche decennio nell’ambito della teoria filmica femminista e dei *media studies* (specie in area anglo-americana) ma non dello spettacolo dal vivo. Mentre finora le studiose femministe del teatro, della danza e dell’opera lirica hanno lavorato sul legame comunicativo tra palcoscenico e pubblico prevalentemente dal punto di vista dell’emittente verso la platea, le ricerche qui presentate invitano a muoversi nella direzione opposta, dalla platea verso la scena, e a concentrarsi sulla “female collective spectator” (la spettatrice collettiva).

Di “Immaginari corporei e rappresentazioni di genere tra danza, scrittura e società” si occupa il capitolo curato da Susanne Franco che inizia con una disamina della letteratura critica femminista sull’argomento. L’autrice, pur riconoscendo che in seguito all’introduzione della prospettiva di genere “l’asse dell’analisi è slittata dalla storica subalternità delle donne rispetto agli uomini alla concezione relazionale tra costruzioni e rappresentazioni delle identità sessuate” (221), denuncia alcuni aspetti che attengono alla situazione italiana, quali la confusione terminologica rispetto a concetti come “genere” e “sesso” che si rileva nella traduzione di testi fondanti del femminismo contemporaneo, e una visione essenzialista della maschilità e della femminilità che ha

portato spesso a un radicamento dell'omofobia, imperante sin dalla fine dell'Ottocento nei confronti della danza teatrale occidentale.

Ancora di arti della scena si occupa il capitolo VII, che si concentra, però, sulla storia delle donne nella storia del cinema, con particolare attenzione alle pioniere italiane del cinema muto. La curatrice di questa parte del libro, Monica Dall'Asta, sottolinea nella sua Introduzione come siano state centinaia le cineaste che hanno operato nella fase artigianale del cinema, tra gli anni '30 e '40, sebbene anche i più autorevoli repertori biografici riservino poco spazio alle donne, tranne che alle attrici, mentre le registe sono quasi del tutto ignorate, producendo, così, "una visione del cinema mutilata, come costruzione tutta maschile, dove il femminile ha spazio solo nella misura in cui si presta a farsi oggetto di sguardo" (257).

Questo aspetto relativo al cinema rientra in quello più generale del rapporto tra sguardo e immagine; un rapporto centrale nel dibattito femminista sin dagli anni '70, come è testimoniato dai numerosi interventi in area inglese e americana sul ruolo che svolge il genere sessuale nella produzione e nella fruizione delle arti visive: pittura e scultura, ovviamente, ma anche fotografia, cinema, televisione e video. Pionieristico, in tal senso, è stato l'articolo di Laura Mulvey, apparso sulla rivista britannica *Screen* nel 1975, "Piacere visivo e cinema narrativo", tradotto per la prima volta in italiano su *Nuova DWF* e divenuto un classico della letteratura femminista sul piacere dello sguardo, ripreso poi, negli anni '80 da Teresa de Lauretis, autrice di studi fondamentali su cinema, femminismo e teoria. Altrettanto importante è stato il dibattito suscitato dall'articolo di Mulvey cui ha partecipato Mary Ann Doane che nel suo "Cinema e mascheramento: riflessioni teoriche sulla spettatrice e sullo sguardo femminile" (apparso in *Screen* nel 1982) sviluppa la propria tesi basandosi sulle osservazioni di Freud circa lo sviluppo asimmetrico della mascolinità e della femminilità, e sostenendo che il piacere femminile non nasce da pulsioni feticistiche e voyeuristiche bensì da un certo narcisismo. A entrambe queste studiosi accenna la curatrice del capitolo, costituito da cinque saggi che si focalizzano ciascuno su una particolare cineasta italiana; valga qui un solo esempio da cui emerge l'impegno e le difficoltà che dovettero affrontare alcune donne di talento: Elena Mazzantini, in arte Daisy Sylvan, che nei primi anni Venti cerca di fondare una propria impresa cinematografica, la Daisy Film, e fallisce.

La seconda sezione del terzo volume, "Il corpo: discorsi e pratiche", è anch'essa densa e ricca di contributi originali. Il tema è amplissimo e di grande attualità, ed è

REVIEWS

pertanto complesso illustrarne le linee principali. All'interno del I capitolo – “Corpo e gender. Una nuova lettura della storia sociale e culturale”, a cura di Patrizia Dogliani – troviamo il bel saggio “Fotografia e storia di genere: costruire il corpo con la luce” di Monica Di Barbora, che rimanda al fondamentale studio del critico d'arte, pittore e scrittore inglese John Berger *Ways of Seeing* (1972), tradotto in italiano da Maria Nadotti (nel 2009 per Bollati Boringhieri) col titolo *Questioni di sguardi*. In questo piccolo libro l'autore racconta il suo sguardo mentre osserva un'immagine, una fotografia, un quadro, ma non senza cadere, purtroppo, nello stereotipo secondo cui esisterebbe una netta divisione tra maschio-spettatore e femmina-spettacolo. Sarah Kent, in “Corpi d'uomo” (apparso su *DWF* nel 1989), contesta Berger, osservando che l'atto di restituire lo sguardo è il vero gesto trasgressivo da parte della donna, e porta l'esempio dello scandalo provocato dal quadro di Manet *Olympia* (1865): dipingendo la modella che, nuda, sostiene e rimanda con uno sguardo di sfida lo sguardo del pubblico, il pittore aveva capovolto i rapporti di potere tra chi guarda e chi è guardato. Di “Corpo, gender e rappresentazione nella pittura di nudo tra Cinquecento e Seicento” si occupa, non a caso, uno dei saggi di questo capitolo, la cui autrice, Alessia Muroni, si sofferma in particolare su tre pittrici italiane: Lavinia Fontana, Artemisia Gentileschi ed Elisabetta Siriani.

Nell'Introduzione a “Il genere della violenza. Linguaggi e rappresentazioni”, la curatrice Maria Rosaria Pelizzari traccia lo stato dell'arte e delinea una breve storia della violenza di genere, illustrando i filoni di ricerca seguiti dai saggi che seguono. Pelizzari scrive che nel rapporto tra corpo e gender un ruolo significativo è assunto dal lessico della violenza, sia essa fisica, culturale o sociale, e dai linguaggi con cui essa si presenta in alcuni contesti storici, attraverso le strutture familiari, i ruoli sessuali e i comportamenti criminali.

Gli altri capitoli di questa sezione affrontano questioni variamente connesse alla sessualità, come i comportamenti e gli orientamenti sessuali, la medicina delle donne e per le donne, e la medicalizzazione della maternità. “Questioni di cittadinanza tra etica, bioetica e diritto”, a cura di Emilia D'Antuono, molto opportunamente chiude l'intera Opera occupandosi di tematiche che guardano al futuro e trattano di aspetti legislativi, filosofici e morali molto attuali. Infatti, una serie di eventi tradizionalmente collocati nella sfera del cosiddetto ‘naturale’ - quali la fecondazione assistita e l'ibridazione uomo-macchina che affrontano le nozioni di nascita, morte e salute - so-

no divenuti oggetto di scelta e di intervento umano grazie alla rivoluzione scientifica e tecnologica in atto, accompagnata a una nuova consapevolezza.

REVIEWS