

**“Il piacere di confondere i confini e la responsabilità di costruirli”: per una etico-politica femminista post-umana**

Restituta Castiello

Università di Trento

---

**Abstract**

This article explores the epistemological significance of borders in feminist studies within what Barad calls onto-epistemology: the indivisible relationship between practices of being and knowing. Among the contributions that most critically reshaped the concept of representation as a crucial onto-epistemological issue, this article takes into particular account those which, within the English-speaking debate on post-structuralist-inspired African American, postcolonial, queer and science and technology studies, have re-established the concept of border in new ways. These contributions have stated ethico-political models that warn the subject against saying "we" on the basis of supposed common positioning at the margins, and encourage one to say "we" on the basis of alliances, interference and temporary, performative, agential assemblages that take into account the liminality of each subject.

**Keywords:** Boundary, Diffraction, Entanglement, Responsibility.

## **1. Cambiare prospettiva: le epistemologie femministe**

Già prima di approdare alla nascita degli *Science and Technology Studies* e a quella che negli anni '90 venne chiamata la “guerra tra le scienze”, gli approcci che aderirono allo *Strong Programme* e al costruttivismo sociale trovarono nella critica alla razionalità il punto di partenza per riportare il concetto di “interessi sociali” nello studio della scienza. Il mito della razionalità nella scienza era stato sostenuto fino a metà del '900 dalla distinzione, resa popolare da Reichenbach (1938) tra contesto della scoperta e contesto della giustificazione. La filosofia della scienza, cioè, ha ammesso l'esistenza di fattori sociali nella scienza ma li ha relegati all'interno del contesto della scoperta, concepito come carico di fattori ritenuti “arazionali” e, quindi, di pertinenza di scienze come la sociologia, la storia o la psicologia che possono studiarli con approcci descrittivi. Di interesse per la filosofia, invece, sono ritenuti tutti gli aspetti considerati “razionali” (Laudan 1977) che costituiscono la base per un approccio prescrittivo teso a trovare una risposta all'annosa domanda: quali sono i criteri per operare una migliore scelta teorica in campo scientifico?

Proprio a partire da questa domanda il contributo femminista all'epistemologia (Harding 1986; 1991) al pari di altri approcci ha riportato la dimensione sociale, o meglio, la nozione di “interessi sociali”, nello studio della scienza. Con più fermezza di altri approcci, invece, il femminismo ha messo in discussione quella particolare costruzione sociale e storica del concetto di razionalità legata a una metodologia di tipo logico-deduttivo di stampo neopositivista per contestare la validità dell'oggettività nella definizione di buone scelte teoriche.

È in particolare l'approccio di tipo *standpoint* a portare avanti questa critica: per essere capaci di intercettare i valori e gli interessi che strutturano le istituzioni, le pratiche e gli schemi concettuali della scienza e, quindi, essere in grado di produrre migliori (seppur sempre fallibili e ancorati al contesto culturale) resoconti di queste pratiche della scienza, una buona strategia è partire dagli interessi particolaristici dei

gruppi marginalizzati. Facendo proprio il concetto marxista di “punto di vista del proletariato” secondo cui coloro che occupano una posizione socialmente marginale ma economicamente centrale hanno un “privilegio epistemologico”, l’approccio *standpoint* conferisce alla marginalità delle donne dentro il sistema patriarcale di sfruttamento del lavoro riproduttivo un “privilegio epistemologico” sulla realtà mettendo in evidenza i nessi di potere che legano la pratica della costruzione della conoscenza a sue precise rappresentazioni che sono sempre marcate nel senso del genere, ma anche della razza e della condizione sociale.

Con l’adozione del concetto di punto di vista dei soggetti marginalizzati prende forma, per la prima volta in ambito femminista, la significatività epistemologica del margine, ossia del concetto di confine. Allo stesso tempo, però, l’approccio *standpoint* ha in un certo senso aperto un vaso di Pandora: nel medesimo istante in cui si pone il problema dello smascheramento della *rappresentazione* della conoscenza si apre anche un enorme dibattito sul problema della *rappresentanza* dei soggetti che la producono. In particolare è sorto immediatamente una certa insoddisfazione per una politica identitaria che riconosce alle donne (quali donne?) un punto di vista discreto nella marginalità. “L’esperienza delle donne” non è più riconosciuta come l’elemento fondativo di un’epistemologia proprio perché, anche al margine, essa è strutturata da rapporti di potere.

La *standpoint epistemology* ha trovato numerose critiche tra le femministe, specie alla luce delle più recenti tendenze decostruzioniste, che Harding identifica nel post-modernismo (che all’interno della sua sistematizzazione costituisce il terzo approccio dell’epistemologia femminista), ma che sono forse più proficuamente influenzate anche dal post-strutturalismo e dalla critica post-coloniale (Braidotti 2003). Le critiche che vengono rivolte all’approccio *standpoint* prendono di mira l’impianto differenzialista su cui esso si basa che postula una specificità del femminile, sia essa basata sull’esperienza che su una sorta di biologismo. Questa posizione è riconosciuta come politicamente non utile (se non dannosa) perché favorisce un pericoloso ritorno dell’essentialismo. Più specificamente, a essere messa in discussione è la categoria “donne” che non è riconducibile a un unico gruppo omogeneo di individui o a un’unica voce rendendo invisibili altre variabili (come la razza o l’orientamento sessuale, ad esempio). La

marginalità, inoltre, dovrebbe essere intesa come un luogo di resistenza e non di “vittimismo” (Hooks 1984) . Infine, è stato fatto notare come gli individui al margine non sono scevri dai condizionamenti dell’ideologia dominante (Bar On 1993). “L’esperienza delle donne”, dunque, non può essere l’elemento fondativo di un cambio di prospettiva nell’epistemologia proprio perché essa è strutturata dai rapporti di potere, anche nella marginalità. L’esperienza, di conseguenza, non può essere reificata in una nozione immediata e infallibile.

Sandra Harding propone una rivisitazione del concetto di *standpoint epistemology* che si configura come una terza via tra l’oggettivismo avaloriale e il relativismo critico (Harding 1991): la teoria dell’*oggettività forte*. Harding, in concessione alle istanze post-identitarie sviluppate in seno alle nuove tendenze post-strutturaliste, abbandona il concetto di *esperienza* come immediata fonte di conoscenza, postulando, al suo posto, l’importanza di partire dalla vita delle donne. Con questo riconosce che donne di diversi gruppi sociali conducono vite diverse. Inoltre, svincolando la conoscenza dall’esperienza, ammette che anche gli uomini possano assumere un punto di vista femminista. Harding ricompone, però, questo scarto da una versione più differenzialista (e più essenzialista) della *standpoint epistemology* sotto l’unificante criterio del privilegio epistemico: la vita degli oppressi è in ogni caso un aproblematico e omogeneo punto di vista da cui si capiscono e ci si rende conto dei meccanismi di oppressione in maniera più oggettiva.

La versione della *standpoint epistemology* data da Harding parte dal concetto elaborato da Patricia Hill Collins dell’*outsider-within* (1998): è questa la posizione che occupano le persone che fanno parte di una comunità ma che ne abitano i confini. A differenza di Harding, però, Collins insiste su come il punto di vista sia necessariamente parziale e, pertanto, sia necessario auspicare una politica della solidarietà tra punti di vista parziali per svelare come i sistemi di oppressione siano intrinsecamente interrelati. I sistemi oppressivi, cioè, funzionano a matrice: le persone non sono mai totalmente vittime né totalmente oppressori. Questo particolare, come vedremo, condurrà a ulteriori sviluppi del concetto di “punto di vista”.

## 2. Dal margine alla liminalità: dell'irrepresentabilità del confine

Se Harding si è chiesta: della conoscenza di chi stiamo parlando? Il vasto dibattito all'interno della *identity politics* femminista si è interrogato su: chi è questo *chi* di cui stiamo parlando? Questa domanda rende esplicito un nodo concettuale particolarmente significativo che può essere sintetizzato in questo modo: le forme del conoscere, cioè, sono innegabilmente non disancorabili dalle forme dell'essere.

Paradigmaticamente, è il lavoro di Donna Haraway che si è interrogato su questo nesso inscindibile proponendo un'epistemologia dei saperi situati. Per Haraway, che si è mossa sul terreno dei *feminist studies* di ispirazione post-strutturalista, "situato" significa primariamente "situato nel corpo", quindi, la conoscenza è connessa alle pratiche politiche e materiali (incarnate) del soggetto che è diversamente sessuato, razzializzato e che appartiene a una determinata classe.

La visione situata è l'unica che può superare sia il relativismo che la visione totalizzante e oggettivista:

l'oggettività si rivela essere una questione di corpo particolare e specifico, non di quella falsa visione che promette trascendenza di ogni limite e responsabilità. La morale è semplice: solo una prospettiva parziale promette una visione oggettiva (Haraway 1991, 113).

L'oggettività per Haraway è una questione di visione, una capacità che è situata nei corpi e richiede responsabilità e *accountability*; deve, cioè, poter rispondere delle condizioni (e quindi del punto di vista) in cui viene prodotta. In questo senso essa è sempre parziale e situata. Se non rende conto della propria parzialità la conoscenza è irresponsabile perché avoca a sé la pre-condizione di provenire da corpi non visibili. Permette, cioè, "alla categoria dei corpi non marcati di rivendicare per sé il potere di vedere e di non essere visti, di rappresentare e allo stesso tempo di sfuggire alla rappresentazione" (Haraway 1991, 110). Ogni sapere che dice "noi" (anche se da posizioni marginali) si mette a rischio di cedere a questa invisibilità, proprio perché nessun posizionamento è mai completamente sottratto alle dinamiche di potere. Il

processo di conoscenza, dunque, è sempre una negoziazione con la complessità (Braidotti 2002).

Questa prospettiva sottrae la riflessione sulla conoscenza al suo classico dominio di appartenenza, quello della rappresentazione. Se la conoscenza è situata a partire dal soggetto incarnato, ma questo soggetto incarnato non può più dire noi (e tanto meno io), non può, cioè, essere rappresentato perché sottoposto a continui s/confinamenti identitari cosa possiamo dire della relazione tra conoscenza e soggetti? A quale altro dominio facciamo appartenere la conoscenza se non più a quello della rappresentazione? La riflessione sulla rappresentazione/rappresentanza incarna un nodo critico nel pensiero femminista di diverse estrazioni.

Anche se si è mossa ancora nella cornice di un paradigma rappresentazionista, nel suo saggio *Refusing to be a victim*, Bell Hooks (1995) mette in evidenza i pericoli di una auto-rappresentazione irresponsabile da parte dei soggetti minoritari. Hooks fa riferimento, in particolare, alle auto-rappresentazioni del movimento nero verso la fine degli anni '80: sulla falsariga di quello femminista, esso aveva rinunciato a un'auto-rappresentazione centrata sulla resistenza e l'autodeterminazione per abbracciare una retorica del vittimismo. I bianchi, per loro conto, si sentivano molto a loro agio nel sostenere la lotta per l'uguaglianza nel momento in cui questa rappresentava i neri come vittime, confermando loro, i bianchi, in una posizione di paternalistica superiorità. Abbracciando questa retorica della vittimizzazione tanto il movimento femminista quanto quello nero pregiudicarono, secondo Hooks, la possibilità di condurre un'analisi efficace della subordinazione nera e femminile entro il sistema suprematista bianco, capitalista e patriarcale e la natura della complicità degli stessi neri e delle stesse donne con questo sistema. La rappresentazione vittimistica assunta o agita produce significazione distorta. Da una parte opacizza le reali dinamiche tra soggetti egemoni e subordinati rendendo i secondi complici dei processi relativi alla loro invisibilizzazione nello spazio pubblico. Il potere elargisce per questi soggetti, che a lui gli si affidano, uno spazio che non fa che confermare un ordine patriarcale e capitalista che di fatto continua a escluderli pretendendo di includerli. I soggetti minoritari messi "a disposizione di" questo ordine patriarcale, bianco e razzista, che agisce su di loro con l'assimilazione e con le politiche delle pari opportunità o delle "quote", li relega a

categoria oggettivizzata e senza voce. Come Haraway, Hooks esorta a riconsiderare più responsabilmente questa forma di auto-rappresentazione.

Su un altro fronte, Gayatri Spivak, riprende il concetto gramsciano di subalternità, un concetto controverso ma che possiamo intendere come affine a quello di proletariato. In quello che è considerato il lavoro fondativo degli studi post-coloniali, Spivak (1988) incoraggia ma muove anche delle critiche al progetto del gruppo di Studi sulla Subalternità (*Subaltern Studies Group*), fondato da Ranajit Guha negli anni '80 e formato da studiosi sud asiatici che si proponevano di ridare voce all'India post-coloniale. Spivak si interroga sulle vere possibilità che hanno i subalterni di parlare, complicando oltremodo il concetto di privilegio epistemologico del proletariato. Ogni tentativo da parte degli intellettuali di far riguadagnare voce a chi ha subito violenza epistemica incontrerà due ordini di problemi. Essi infatti tenderanno a trattare il subalterno conferendo al soggetto post-coloniale una presupposta ma inesistente sovranità, trattandolo non solo come omogeneo ma anche come in grado di costruire una sua identità essenzialista. Inoltre, gli intellettuali dovranno fare i conti con la difficoltà ad emanciparsi dal discorso eurocentrico che tende più a parlare (*per conto*) di subalterni/e, invece che dare la possibilità a questi ultimi di parlare per sé stessi/e. Invocando una identità culturale collettiva dei subalterni si rafforza solo la loro posizione di subalternità, perché l'assunto accademico di una subalternità collettiva è pericolosamente affine a un'estensione etnocentrica del logos occidentale: una mitologia essenzialista che non rende conto appropriatamente dell'eterogeneità del corpo politico colonizzato. Quello che deve fare l'intellettuale è mettere in crisi il sistema di rappresentazione che ha reso muti i e le subalterni/e ma, come dirà in seguito Spivak, anche qualora il/la subalterno/a abbia lo spazio per parlare di sé ci sarà chi è in grado di capire? Il silenzio del/la subalterno/a non è tanto un problema di articolazione quanto di interpretazione.

Un altro punto che Spivak solleva e che ancora oggi crea molto dibattito in ambito femminista è quello dell'azione collettiva. Se per il soggetto post-coloniale è impossibile parlare perché in questo modo reifica un concetto di soggetto che è solo fittizio, come si può articolare qualcosa di comprensibile e unitario? Spivak propone un escamotage, ossia, bisogna parlare facendo un uso strategico e responsabile

dell'essenzialismo per portare avanti un progetto politico (Spivak 1989).

Un'alternativa all'approccio strategico all'identità è quella che ci proviene dal lavoro di Butler (1990) che, come già Spivak, si interroga sulla politica della rappresentazione/rappresentanza, dominata dal femminismo bianco. La questione al centro del suo famoso saggio è quella del corpo e dell'identità di genere, che Butler vuole indagare non già come elemento unificatore di un presunto soggetto donna, anteriore alla rappresentazione, bensì come effetto di istituzioni, pratiche e discorsi, in particolare dei regimi del fallogocentrismo e della eterosessualità obbligatoria.

Il "noi" femminista è sempre e solo una costruzione fantasmatica che ha un preciso scopo, ma che nega la complessità e l'indeterminatezza interna del termine e si costituisce solo attraverso l'esclusione di una certa parte delle componenti che esso simultaneamente cerca di rappresentare. L'instabilità della categoria mette in discussione le limitazioni fondazioniste della teoria politica femminista e apre ad altre configurazioni non solo dei generi e dei corpi, ma delle stesse politiche. (Butler 1990, 142)

L'approccio di Butler, (almeno della Butler di *Gender Trouble*) per quanto suggestivo, non è particolarmente convincente per alcune questioni. La critica di stampo freudiano (Laplanche 2007) rimprovera alla sociologia che ha fatto suo il sistema "sex-gender" di aver escluso quasi del tutto il ruolo della sessualità, intesa freudianamente come ciò che è impiantato in maniera enigmatica e che va a formare l'inconscio. Per questa ragione la fantasmagoria del genere e, quindi, del soggetto, è sicuramente suggestiva ma probabilmente più difficilmente applicabile quando si parla di altre dimensioni, come quella di razza o di classe. In questi casi, infatti, l'agire politico è strettamente subordinato al non occultamento o rottamazione delle dimensioni materiali della subalternità. In secondo luogo, a ben guardare, la presunta disfatta dei generi produce solo una loro proliferazione che si configura come un riconoscimento liberal-riformista del pluralismo sganciato da ogni discriminante materiale e politica. Di conseguenza, seppur apparentemente anti-normativa e anti-identitaria, non è nella proliferazione identitaria che è possibile "rendere conto" del posizionamento e della *situatedness* del soggetto. Tanto più se questa proliferazione è legata alla dimensione della *performance*,



che, in questo caso, è una pratica parodica con esiti, appunto, liberal/liberatori-riformisti.

I tre approcci esaminati poc'anzi provengono da tre diversi ambiti di studi che si sono dimostrati sensibili alle problematiche dell'identità: gli studi afro-americani, gli studi post-coloniali e gli studi *queer*. Un quarto ambito è quello della tecnoscienza femminista che ha immortalato nel *cyborg* di Haraway una delle figurazioni più potenti di questa interrogazione degli s/confinamenti identitari mettendo forse in evidenza meglio di altri approcci la saldatura tra le forme del conoscere e le forme dell'essere a partire dalla categoria di analisi della liminalità.

Ritengo che una sistematizzazione più pragmatica e metodologica di tutte queste riflessioni sull'identità sia quella condotta intorno al concetto di intersezionalità. Il termine intersezionalità fu coniato da Kimberlé Crenshaw nel 1989 per riferirsi «ai vari modi in cui razza e genere interagiscono per definire le molteplici dimensioni che caratterizzano l'esperienza lavorativa delle donne nere» (Crenshaw 1989, 139). Nel corso degli ultimi 20 anni il concetto di intersezionalità è diventato uno dei concetti più popolari e influenti in ambito femminista (Crenshaw 1989 e 1991; Collins 1990; Phoenix e Pattynama 2006; Davis 2008). In particolare Crenshaw ha articolato tre modalità in cui l'intersezionalità poteva servire come strumento di analisi: strutturale, politica e rappresentativa. Nel primo caso l'intersezionalità può essere utilizzata come categoria per analizzare i modi in cui diversi assi di discriminazione (in particolare sessismo e razzismo) si intersecano soprattutto in riferimento a particolari situazioni di abuso (per esempio la violenza domestica o lo stupro). Con il termine intersezionalità politica si intende il modo in cui le ineguaglianze e le loro intersezioni sono rilevanti per definire strategie politiche e alleanze tra vari movimenti sociali. Le domande a cui pone di fronte un approccio politico intersezionale, per esempio, sono: quando e perché il femminismo finisce per discriminare le minoranze etniche? Quando e perché le politiche per l'eguaglianza di genere discriminano le lesbiche? Quando e perché le politiche per le pari opportunità (di genere o razziali) finiscono per discriminare le donne? (Verloo 2006). Con la terza modalità, infine, si fa riferimento all'intersezione di stereotipi di genere e razziali nei media e nella cultura *mainstream* che assecondano la derubricazione della violenza verso le donne nere come meno importante.

Una delle nozioni più trascurate dell'approccio intersezionale, comunque, è quella che mette in evidenza come tutte le soggettività siano intersezionali, non solo quelle che solitamente vengono identificate come marginalizzate. Ma, come hanno messo in evidenza studiosi e studiose post coloniali, nel tempo il concetto di intersezionalità è diventato un punto di ancoraggio per il posizionamento delle femministe bianche, rispetto alle quali solo i soggetti che presentavano varianti rispetto alla *differenza* considerata fondante (quella di genere) erano da considerare intersezionali. Ancora una volta, cioè, uno strumento di analisi che doveva essere inteso come analizzatore di processi ha assunto i tratti di una categoria utile per la definizione identitaria di certi gruppi marginalizzati. Ciò che è fallito nell'approccio intersezionale, dunque, è stata la sua capacità di mettere in evidenza la parzialità di ogni identità e non solo quella delle donne nere (Puar 2011).

Una simile critica non ha risparmiato neppure la figurazione più popolare all'interno del femminismo bianco, quella del cyborg. La frase con cui Haraway conclude il suo Manifesto Cyborg, «meglio essere cyborg che dea» (Haraway 1991), a ben guardare, potrebbe essere interpretata proprio come un superamento di un misinterpretato approccio *intersezionale* – inteso come quell'approccio che pretende di associare una realtà discorsivamente razzializzata e genderizzata in senso matriarcale all'identità – a favore di una rivendicazione del corpo come costruito sociomateriale frutto di un *assemblaggio* (Puar 2011). Quindi in questo caso il rifiuto del divino è non tanto una critica all'essentialismo, quanto a una reificazione delle identità intersezionali prodotte per successive operazioni additive che finiscono solo per diventare una protesi della bianchezza.

È stato fatto notare che nonostante questa dichiarazione di intenti il *cyborg* non mantiene fede a queste promesse. Schueller (2005) fa un'analisi del *cyborg* in controtendenza rispetto alla sua popolarità e si concentra proprio sul pericolo, ad esso associato, di veicolare una intersezionalità di tipo additivo che finisce solo per produrre l'offuscamento di alcune categorie identitarie tra loro non assimilabili, neppure come effetto della loro demolizione. La differenza di genere, cioè, assurge per analogia e quindi per metonimia ad alludere (di fatto offuscandola) a qualsiasi tipo di altra parzialità identitaria. Due di queste parzialità sistematicamente offuscate, per Schueller,

sono la “razza” e, in seconda battuta, la “classe”.

Inoltre, benché il *cyborg* si professi soggetto situato e localizzato, esso finisce per rappresentare una mera celebrazione del locale come possibilità infinita (Bordo 1990): una celebrazione di un “possibile” storico anziché un’istanza di reali disposizioni socio-materiali. Schueller individua questa “colpa” del *cyborg* (quello di essere una celebrazione vuota del possibile storico) nella relazione di forzata analogia che di solito viene imposta tra il genere e ogni altra condizione di subordinazione: questa operazione è ciò che rende la “razza” (e la classe) una delle tante dimensioni che additivamente (ma del tutto storicamente) si aggiungono alla lista delle “differenze” socialmente costruite e da cui generalmente si parte per una critica all’identità. Questo, proprio come dice Spivak, toglie *agency* ad altri/e subalterni/e che in questo modo non sono in grado di parlare dal loro punto di vista locale. Questo aspetto è offuscato dal fatto che si fanno passare la razza e la classe come *ulteriori* assi di oppressione mentre sono assi completamente *diversi*. Quindi, far assurgere la differenza di genere a paradigma *universale* di tutte le differenze (attraverso l’analogia e un complementare processo additivo) è una operazione dannosa soprattutto all’interno di una metodologia che adotta un approccio che si proclama situato.

In questo scritto, invece, vorrei adottare una nozione di intersezionalità non additiva (e non riflessiva) ma “diffrattiva”.

### **3. Attraverso il confine: intersezionalità e diffrazione**

Una figurazione come quella del *cyborg* ha forse nel tempo perso di radicalità per quella sua associazione con l’assemblaggio protesico cybertecnologico e per una sua progressiva perdita di ironia. Il corpo macchina e il corpo mostruoso hanno sempre testimoniato nella storia una significatività epistemologica come costrutti post-metafisici (Braidotti 1996) ma si sono dimostrati altrettanto facilmente vulnerabili a una loro ri-semantizzazione all’interno del sistema capitalista, sessista e colonialista che li fagocita proprio per legittimare un revanscismo umanista (Gustavsson e Czarniawska 2004; Parker 2000). Quando l’assemblaggio diventa addizione, cumulo, la profondità storica si appiattisce sulla sintesi e sulla simultaneità che, ancora una volta, occultano i

meccanismi della sua produzione: occultano cioè le condizioni sociomateriali entro cui si produce conoscenza o, al massimo, riduce tutto a un gioco di rappresentazione (di soggetti e di conoscenza).

Che la rappresentazione fosse uno dei problemi centrali della conoscenza è questione nota almeno dai tempi del mito platonico della caverna ed è diventata uno degli argomenti su cui la sociologia ha più dibattuto. Un contributo importante su questa questione è quello offerto da Michel Foucault in *Le parole e le cose* (1966, 1967). Il testo appartiene alla serie di opere foucaultiane che seguono il metodo “archeologico” e in esso vengono analizzate le modalità con cui prende forma il sapere in vari momenti della storia, ciascuno caratterizzato da ciò che Foucault chiama *episteme*.

Almeno fino a Kant, secondo Foucault, la conoscenza è stata dominata dall’episteme classica, incarnata paradigmaticamente dalla filosofia di Cartesio, che intendeva il pensiero esclusivamente come rappresentazione dell’oggetto di conoscenza. Kant, successivamente, pone il problema dell’origine delle idee che rappresentano l’oggetto della loro conoscenza problematizzando la loro supposta trasparenza in quanto veicolo di conoscenza e trasformandole in un prodotto della mente appartenente a un ambito di pertinenza né della realtà fisica né di quella storica ma della soggettività trascendentale. Se per l’episteme classica il pensiero attraversava l’essere umano ma quest’ultimo non ne era la fonte, dopo Kant è nel soggetto che ha origine il pensiero. Se però per Kant questo soggetto, pur non essendo un soggetto naturale né storico, non è mai un’entità metafisica, è solo più tardi che questa soggettività comincia ad essere collocata in un dominio storico, conducendo all’associazione tra pensiero e linguaggio. L’epistemologia post-kantiana, per Foucault, è legata, infatti, a due elementi fondamentali: un ritorno al linguaggio e la “nascita dell’uomo”.

Per ritorno al linguaggio si intende l’emancipazione del linguaggio da un ruolo strumentale rispetto alle idee: in epoca moderna, per Foucault, il linguaggio assume un ruolo indipendente e costituisce una verità di per sé.

Per “nascita dell’uomo” Foucault intende un processo intervenuto in epoca moderna intorno a una frattura epistemologica che ancora costituisce un paradosso per la filosofia: quello che rende al tempo stesso l’essere umano l’oggetto e la fonte della rappresentazione. Se nell’età classica la rappresentazione era alla base del pensiero e

l'essere umano era un semplice accidente di questo regime della rappresentazione, nell'età moderna alla base della rappresentazione ci sono le idee che hanno origine nel soggetto. La rappresentazione non è più garantita da un'autorità divina trascendente ma è ancorata al soggetto trascendentale. Questo, per Foucault, è il momento in cui il regime della rappresentazione classica si sfalda, in cui viene meno l'organizzazione tipizzata del sapere che organizza tutto attraverso schemi senza profondità. La malattia, per esempio, fino ad allora non aveva nessuna relazione col corpo e con la sua profondità ma era rappresentata dalla distribuzione di elementi che costituivano tutto il cosmo come la secchezza, l'umidità, il freddo, etc. Il sistema tassonomico linneano è un altro esempio di rappresentazione classica priva di profondità. Alcune scienze moderne, come la biologia o l'anatomia clinica, infatti, nascono proprio in questo periodo e - suggerisce Foucault - grazie a un nuovo rapporto dell'essere umano con il suo cadavere e con la sua morte, a partire, cioè, da quella che Foucault chiama la finitudine dell'essere umano. Ed è proprio questa finitudine che rende possibile per l'essere umano l'elaborazione di un pensiero su sé stesso/a, in primis sul corpo e sulla sua profondità: il corpo acquista profondità e le malattie vengono finalmente a stabilire una relazione con questa profondità, con gli organi interni, e non con supposte sostanze universali.

In realtà ciò che l'episteme moderna scardina è la rappresentazione classica, ma subito un nuovo regime di rappresentazione prende forma e ne prende il posto: è un regime che individua nuovi ordini di aggregazione (l'analisi delle ricchezze, la grammatica e la storia naturale furono rimpiazzate - in realtà, più precisamente affiancate - dall'economia politica, dalla filologia e dalla biologia) che hanno come fulcro l'umano. Questo nuovo regime è l'origine del problema che resterà a lungo un paradosso irrisolto per la filosofia: con la frattura epistemica moderna, l'essere umano diventa sia l'oggetto che il soggetto del proprio sapere in quanto è fonte di un sapere che inerisce al soggetto stesso e al mondo che lo/la circonda. È questo il paradosso che rende l'essere umano un "allotropo empirico-trascendentale". Per superare questo paradosso per Foucault è necessario ridimensionare la centralità dell'essere umano, l'antropocentrismo su cui sono nate certe scienze moderne:

L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima. Se tali disposizioni dovessero sparire come sono apparse, se a seguito di qualche evento [...] precipitassero, come al volgersi del XVIII secolo accadde per il suolo del pensiero classico, possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia» (Foucault 1966, 414).

Questo decentramento dell'umano è stato riccamente elaborato in seno alla riflessione femminista approdando a una nozione di post-umano. La particolare nozione di post-umano elaborata dalla critica femminista è maturata e si è articolata proprio intorno al problema dello scardinamento dei confini identitari entro cui l'umano ha storicamente preso forma: la razza, la classe, il genere, primariamente. La nozione di intersezionalità nel femminismo, eredita una relazione con il paradigma post-umano perché si interroga su questi s/confinamenti ma si carica di valenze etiche perché ci porta anche a riconsiderare la ricostruzione storicamente responsabile di questi confini all'interno di relazioni materiali. Per riprendere una bella frase di Haraway la nozione di intersezionalità adotta una metodologia che, mentre persegue il «piacere di confondere i confini», risponde anche alla «responsabilità della loro costruzione» (Haraway, 1991).

A ben vedere, la nozione di intersezionalità presenta molte analogie con la nozione di diffrazione assommando, così, a un vero e proprio approccio metodologico. Per diffrazione si intende un fenomeno fisico che interessa le onde: se un'onda è intersecata da un'altra onda si producono delle perturbazioni tali da generare un nuovo motivo ondulatorio che eredita caratteristiche di entrambe le onde che l'hanno generato. Per dirla con Haraway, la diffrazione «mappa l'interferenza, non la replica, la riflessione o la riproduzione, un motivo diffrattivo non intercetta la differenza là dove appare ma dove compaiono i suoi effetti» (Haraway 1992, 300). Invece di dirci qualcosa sulla natura di una differenza, con conseguente diatriba su chi è autorizzato a incarnare quale differenza, la diffrazione ci dice qualcosa sugli effetti che questa differenza produce. Effetti che interessano tutti e tutte quelli/e coinvolti nella sua produzione.

Il concetto di diffrazione è associabile a una istanza etica all'interno della riflessione sul nodo conoscenza-soggetti perché, mentre ci invita a distoglierci da una

considerazione essenzialista di una particolare differenza, ci incoraggia a vedere gli effetti che si producono quando le differenze compaiono facendoci prendere in considerazione come esse non siano mai separabili.

#### **4. Dissolvere e ricostruire i confini: una questione etica**

Karen Barad riprende molti di questi concetti dando loro nuovo smalto. Articolando una saldatura tra gli studi tecnoscientifici e le teorie dell'intersezionalità, il suo lavoro ha raccolto le istanze di un paradigma non rappresentazionista del reale mettendo in evidenza l'irrepresentabilità della materia stessa.

Nel suo lavoro la significatività del nodo soggetti-conoscenza prende forma attraverso l'adozione di un neologismo: onto-epistemologia. Il suo contributo assume il dibattito politico femminista sull'identità e la rappresentazione assorbendolo in un approccio che nega la rappresentabilità non solo della conoscenza, ma della materia stessa (Barad 2007 citata in Puar 2011) senza negare che le relazioni tra varie dimensioni materiali producono istanze più che reali: un reale post-umano (o post-metafisico) che non prende forma *da* una essenza ma *in* una relazione.

Questo suo pensiero si articola intorno ad alcuni concetti chiave. La dimensione relazionale delle condizioni materiali che producono senso, cioè la dimensione relazionale dell'onto-epistemologia, viene espressa con il termine *entanglement*. Si tratta, ancora una volta, di un termine proveniente dal dominio della fisica, precisamente della meccanica quantistica. Esso fa riferimento allo stato quantico di due particelle che risulta non separabile anche se le due particelle, per esempio due fotoni, sono separate l'una dall'altra. L'*entanglement* è una proprietà dello stato della materia ma è anche una proprietà dei soggetti che non esistono se non in relazione ad altri s/oggetti, umani e non umani.

Accessorio al concetto di *entanglement* è quello di intra-azione. Barad conia questo neologismo, in opposizione al termine inter-azione, per sottolineare l'inestricabile correlazione tra i dispositivi di misurazione e gli oggetti sottoposti a misurazione. Ancora una volta l'ispirazione è la meccanica quantistica e più precisamente il principio di indeterminatezza di Bohr. Secondo questo principio una particella di materia non

possiede contemporaneamente un valore determinato per due distinte proprietà (principio di indeterminazione). Ciò è dimostrato dal cosiddetto paradosso della natura ondulare/corpuscolare della luce: a seconda dello strumento che utilizziamo per misurare due distinte proprietà di un fotone (la posizione o il momento<sup>1</sup>), questo si comporta come se avesse una natura corpuscolare o, diversamente, ondulare. In questo consiste l'inestricabilità tra oggetti e apparati in relazione ai fenomeni. Essi non sono entità separate e predeterminate ma emergono dalla (e non sono pre-esistenti alla) loro mutua intra-azione. Per Barad il reale si materializza attraverso processi che sovvertono la tradizionale nozione di causalità: i fenomeni emergono come specifiche intra-azioni tra oggetti e dispositivi di misurazione. Oggetti e dispositivi, cioè, sono ontologicamente inseparabili. Barad riprende anche un tema classico delle epistemologie femministe: quello che si interessa della posizione dello/a scienziato/a. La studiosa colloca gli/le scienziati/e tra gli apparati o dispositivi sottolineando come essi siano parte integrante dei fenomeni: al pari degli oggetti, esse/i devono agire perché i fenomeni accadano e i fenomeni, a loro volta, non sono scindibili dagli apparati ossia dagli/le scienziati/e.

Anche sulla nozione di rappresentanza/rappresentazione Barad ha qualcosa da dirci. L'intra-azione tra fenomeni e apparati scardina il paradigma della rappresentazione e mette in evidenza il carattere performativo (e non rappresentazionista) del reale. La performatività così come intesa da Barad è un concetto che si innesta all'interno della dialettica realismo/costruttivismo proponendo un approccio diverso alla definizione di «ciò che conta come oggetto» (o come reale). L'autrice sostiene a questo proposito un'adesione a ciò che ella chiama *agential realism*, un realismo che abbandona la corrispondenza di stampo positivista tra le parole e le cose proponendo una spiegazione performativa (cioè non deterministicamente causale), di come le strutture discorsive siano legate ai fenomeni materiali. Abbandonare il paradigma della rappresentazione, per Barad, significa abbandonare la convinzione che ciò che è rappresentato sia indipendente dai dispositivi coinvolti nella rappresentazione. «Per rappresentare è

---

<sup>1</sup> Il momento è dato dalla massa per la velocità. Costituisce una grandezza vettoriale che definisce la capacità di un corpo di modificare il movimento di altri corpi con cui interagisce. Per esempio, il momento di una palla lanciata nella nostra direzione è quella forza che sposta la nostra mano mentre cerchiamo di fermarla.



necessario intervenire» (Barad 2007, 53) e questo è vero già a partire dai livelli più elementari della ricerca scientifica, se pensiamo a quanto poco c'è di “naturale” e trasparente nelle pratiche di laboratorio (Latour e Woolgar 1979).

Il termine *agential realism* rimanda il ragionamento alla nozione di *agency* che, come abbiamo visto, è un aspetto fondamentale nella riflessione femminista sull'identità. Per Barad collocare lo/la scienziato/a tra gli apparati non equivale a conferirgli/le una *agency* particolare ma neppure equivalente a quella degli oggetti. Barad, cioè, non fa l'errore di ignorare i differenziali di potere all'interno dei fenomeni di materializzazione del reale pur riconoscendo che l'*agency* non è una prerogativa umana. L'*agency*, infatti, non definisce qualcosa che si *ha* ma piuttosto qualcosa che emerge nella relazione performativa tra apparati e oggetti. Essa caratterizza la dimensione performativa ed emergenziale del reale mettendo in evidenza la complessità e la profondità dei processi ontogenetici e il loro carattere non metafisico, ossia il loro carattere post-umano.

Il richiamo all'etica, dunque, a questo punto è scontato. Così come Haraway invita alla responsabilità di ricostruire i confini per Barad continua ad essere prioritario rendere conto di tutti i processi di materializzazione, degli *entanglement* socio-materiali e dei moti di diffrazione che si producono. Se, come ricordato prima, l'*agency* non definisce qualcosa che si *ha*, questo non elide la responsabilità condivisa di dover comunque *rendere conto* di «cosa conta e cosa è escluso dal contare» (Barad 2007, 184).

## 5. Conclusioni

Mettere in discussione l'approccio metafisico ed essenzialista classico all'identità impone una attenta riflessione sugli aspetti che rendono significativo il rapporto tra conoscenza e soggetti. Questo rapporto definisce quello che Karen Barad ha chiamato onto-epistemologia: l'inscindibilità tra le forme dell'essere e le forme del conoscere. Tra le politiche del posizionamento che più criticamente hanno riformulato il nesso rappresentazione/rappresentanza come questione onto-epistemologica, di particolare interesse sono quelle strutturate intorno ai concetti di intersezionalità (Crenshaw 1989 e 1991; Collins 1990; Phoenix e Pattynama 2006; Davis 2008), diffrazione (Haraway

1992), intra-azione (Barad 2007). Concetti che prendono forma intorno, sopra e sotto la nozione di confine (del soggetto, dell'umano) declinando politiche incarnate che impediscono al soggetto di dire "noi" sulla base di supposti comuni posizionamenti ai margini, ma che gli fa dire "noi" sulla base di alleanze, interferenze, e assemblaggi del tutto provvisori, performativi, agenziali che tengono conto della liminalità di ogni soggetto. Queste alleanze, queste interferenze e questi assemblaggi vedono oggetti e dispositivi, materia e significato, interrelati in processi di soggettivazione che hanno senso solo nella relazione, nell'imbrigliamento, nell'*entanglement*.

La provvisorietà e la performatività di una politica post-umana (cioè post-metafisica e post-identitaria) non ci colloca nel dominio del "tutto possibile": una politica post-umana non si propone come giustificatoria di una moltiplicazione di soggettività i cui confini sono fatalmente dissolti, cioè di soggettività a-storiche, evanescenti e immateriali, soggettività che in fin dei conti non mappano la differenza ma solo la ripetizione. La differenza, infatti, è intercettabile solo attraverso i suoi effetti e se gli effetti non producono alcuno spostamento apprezzabile rispetto alle politiche dell'oppressione, allora non possiamo chiamarla differenza.

La provvisorietà e la performatività di una politica post-umana, inoltre, introducono un importante aspetto etico: non sospendono la responsabilità dei soggetti rispetto al potere e rispetto al dovere di rendere conto delle materializzazioni consentite e di quelle impedito, di rendere conto cioè di tutti i processi in cui la materia arriva a "contare" in precisi modi.

## **Bibliografia**

- Bar On, B. (1993), "Marginality and Epistemic Privilege", in L. Alcoff e E. Potter (a cura di), *Feminist Epistemologies*, New York, Routledge, pp. 83-100.
- Barad, K. (2007), *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the entanglement of Matter and Meaning*, Durham, London, Duke University Press.
- Bordo, S. (1990), "Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism", in L.J. Nicholson (a cura di), *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge, pp. 133-

156.

- Braidotti, R. (1996), *Madri, Mostri e Macchine*, Roma, Manifestolibri.
- Braidotti, R. (2002), *Metamorphoses. Towards an Materialist Theory of Becoming*; trad. it. *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- Braidotti, R. (2003), *Feminist Philosophies*, in M. Eagleton (a cura di), *A Concise Companion to Feminist Theory*, Malden, Oxford, Melbourne, Berlin, Blackwell Publishing, pp. 195-214.
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York Routledge.
- Collins, P. H. (1990), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Boston, Unwin Hyman.
- Collins, P. H. (1998), *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*, Minneapolis, University of Minnesota.
- Crenshaw, K. W. (1989), "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum*, pp. 139-67.
- Crenshaw, K. W. (1991), *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, in «Stanford Law Review», vol. 43, n. 6, pp. 1241-1299.
- Davis, K. (2008), *Intersectionality as Buzzword*, in «Feminist Theory», vol. 9, n. 1, pp. 67-85.
- Foucault, M. (1966), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*; trad. it. *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1967.
- Gustavsson, E., Czarniawska, B. (2004), *Web Woman: The On-line Construction of Corporate and Gender Images*, in «Organization», vol. 11, n. 5, pp. 651-70.
- Hacking, I. (1983), *Representing and Intervening*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Haraway, D. J. (1991), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*; trad. it. *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologia e biopolitiche del corpo*, Milano, Feltrinelli, 1999.

- Haraway, D. J. (1992), "The Promises of Monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others", in L. Grossberg, C. Nelson e P. Treichler (a cura di), *Cultural Studies*, New York, Routledge, pp. 295-337.
- Harding, S. (1986), *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press.
- Harding, S. (1991), *Whose Science? What Knowledge?*, Ithaca, Cornell University Press.
- Hess, D. J. (1997), *Science studies: an Advanced Introduction*, New York, New York University Press.
- Hooks, B. (1984), *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, South End Press.
- Hooks, B. (1995), *Killing Rage: Ending Racism*, New York, H. Holt and Co.
- Laplanche, J. (2007), *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien 2000-2006*; trad. it. *Sexuale. La sessualità allargata nel senso freudiano*, Bari-Roma, La Biblioteca, 2007.
- Latour, B., Woolgar, S. (1979), *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills and London, Sage.
- Laudan, L. (1977), *Progress and its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley, University of California Press.
- Parker, M. (2000), "Manufacturing bodies: Flesh, Organization, Cyborgs", in J. Hassard, R. Holliday e H. Willmott (a cura di), *Body and Organization*, London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publications, pp. 71-86.
- Phoenix, A, Pattynama, P. (2006), *Intersectionality. Editorial*, in «European Journal of Women's Studies», vol. 13, n. 3, pp. 187-192.
- Popper, K. (1959), *The Logic of Scientific Discovery*, New York, Basic Books.
- Puar, J. K. (2011 'I would Rather Be a Cyborg Than a Goddess'. Intersectionality, Assemblage, and Affective Politics, in "Transversal Webjournal", vol. 8, <http://www.eipcp.net/transversal/0811/puar/en> (consultato il 27 Gennaio 2012).
- Reichenbach, H. (1938), *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and Structure of Knowledge*, Chicago, University of Chicago Press.
- Schueller, M. J. (2005), *Analogy and (White) Feminist Theory: Thinking Race and the Color of the Cyborg Body*, in «Signs: Journal of Women and Society», vol. 31, n. 1, pp. 63-92.

Spivak, G. C. (1988), "Can the Subaltern Speak?", in C. Nelson e L. Grossberg (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, MacMillan, pp. 271-313.

Spivak, G. C. (1989), *In Other Worlds*, New York, Routledge.

Verloo, M. (2006), *Multiple Inequalities, Intersectionality and the European Union*, in «European Journal of Women's Studies», vol. 13, n. 3, pp. 211-228.