

Liberare il domani. Mieli e Haraway: un presente diverso per le meraviglie del possibile

di Mattia Macchiavelli

*L'unico modo per arrivare a una visione più ampia
è essere in un punto particolare*
Donna Haraway

Pensare al futuro e pensare per il futuro significa depauperare il presente dei suoi anacronismi, dissodare il terreno per pensieri che non siamo ancora in grado di ragionare e dialettizzare. In questo articolo cercherò di colpire al cuore – spero mortalmente – due dicotomie che contraddistinguono il logos occidentale così come noi lo conosciamo: la distinzione tra uomo e donna e l'opposizione tra natura e tecnologia. Nell'assumermi questo compito mi avvarrò del sostegno di due proposte filosofiche dirompenti ed eccentriche che ci proiettano direttamente in quella dimensione inedita e tutta da costruire che è il domani.

In primo luogo affronterò Mario Mieli, filosofo e attivista di rottura, che agli inizi degli anni Settanta del Novecento è tra i fondatori del FUORI¹ e viene considerato uno dei massimi teorici delle questioni LGBT+². Marxista rivoluzionario fortemente influenzato dalla Scuola di Francoforte, in particolar modo dal pensiero di Marcuse, egli pubblica *Elementi di critica omosessuale* – rifacimento della sua tesi di laurea in filosofia morale – con Einaudi, nel 1977.

In seconda battuta esporrò il pensiero di Donna Haraway, biologa e storica della scienza presso l'Università della California di Santa Cruz. Collega di pensatrici come Angela Davis e Teresa de Lauretis, è l'iniziatrice della corrente del

¹ Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano, si costituisce nella primavera del 1971 a Torino ed è la prima organizzazione italiana impegnata nell'elaborazione di una politica sulla e per l'omosessualità. Per un approfondimento si rimanda a Prearo 2015, 17-42.

² Non c'è accordo all'interno dei movimenti di rivendicazione circa il nome da impiegare per autodefinirsi. Io scelgo di utilizzare provvisoriamente l'acronimo LGBT+ in cui restituisco una componente storica del movimento, ovvero le lettere "LGBT" (Lesbiche, Gay, Bisessuali, Trans*) accompagnata dal simbolo "+", per indicare la ricomprensione di tutte quelle soggettività che desiderano riconoscersi nella lotta comune (persone intersessuali, pansessuali, asessuali, non binarie, *queer*, ecc.). Diverse realtà stanno seguendo questa strada, cito ad esempio APS – Arcigay Il Cassero di Bologna, che nel congresso del 27/09/2020 ha deciso di modificare il proprio nome da "Cassero LGBTI Center" a "Cassero LGBTI+ Center". Ogni scelta in questo senso è irrimediabilmente provvisoria: scegliere di nominare un'identità o un orientamento significa dare luce a quella specifica soggettività ma al contempo rendere invisibili tutte le altre; un processo di invisibilizzazione che il simbolo "+" può solo parzialmente emendare. Credo che una delle sfide più complesse e importanti posta ai movimenti di rivendicazione sia proprio quella di decidere il proprio nome. Per un approfondimento sulla formula "LGBT" si rimanda a Prearo, 2015.

cyberfemminismo, con il suo *Manifesto cyborg* (1991): un approccio femminista che fa della riflessione sulla tecnologia il terreno privilegiato per analizzare un sistema sociale che la stessa Haraway definisce come «informatica del dominio» (Cavarero e Restaino, 2002).

Cercherò così di stanare le contraddizioni a noi coeve con l'obiettivo di darci lo slancio per toccare nuovi stili di ragionamento in grado di reggere la dimensione temporale del futuro. Citerò brevemente in conclusione il pensiero tentacolare proposto da Haraway, ovvero un modo eterodosso per abbandonare la razionalità occidentale ormai sclerotizzata, e predisporci al rigore della creatività.

Liberazione omosessuale e transessualità in Mario Mieli

Spero che la lettura di questo libro favorisca la liberazione del desiderio gay presso coloro che lo reprimono e aiuti quegli omosessuali manifesti, che sono ancora schiavi del sentimento di colpevolezza indotto dalla persecuzione sociale, a liberarsi dalla falsa colpa. È tempo ormai di estirpare il senso di colpa, funzionale soltanto al perpetuarsi del dominio mortifero del capitale, e di opporci tutti insieme a questo dominio e alla Norma eterosessuale che contribuisce a sostenerlo, garantendo fra l'altro l'assoggettamento dell'Eros al lavoro alienato e la separazione tra uomini, tra donne e tra uomini e donne. (Mieli, 2017: 8)

Già nelle prime righe di quello che possiamo considerare uno dei testi seminali per i successivi *gender studies* Mieli introduce il concetto di Norma, istanza fondamentale che viene definita e combattuta lungo tutto il dipanarsi del suo scritto. La Norma – rigorosamente scritta con la lettera maiuscola, a significarne l'ipostatizzazione assoluta – è consustanziale rispetto al capitale e alle sue logiche: ne è madre e figlia, ne costituisce la giustificazione e lavora per riprodurre l'identità e gli effetti. La Norma rappresenta quindi l'intero orizzonte di senso all'interno del quale chiunque si trova ad abitare, è ciò che definisce l'individuo poiché è in base a essa che si viene educati e socializzati, è l'istanza attraverso cui l'identità viene costruita. Occorre dunque approfondire tale *principium individuationis* per tentare di scardinarlo.

La Norma è prima di tutto monosessuale. Riconoscendo i propri debiti teorici al Freud dei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, Mieli istituisce una correlazione tra l'originaria non specializzazione dei caratteri sessuali fisici e l'indifferenziazione delle pulsioni erotiche: a una sostanziale compresenza di entrambi i sessi nelle prime fasi dello sviluppo embrionale si accompagnerebbe una universale pansessualità³ biopsichica. Potenzialmente quindi ogni persona è sia uomo sia

³ Mieli scrive fin da subito di “transessualità” e lo fa in un’accezione specifica, non del tutto coincidente con l’uso attuale di tale termine. Preferisco quindi utilizzare qui la parola “pansessualità”, oggi forse più corretta, per riferirmi all’universale forma di attrazione sessuale nei confronti

donna, e capace di provare attrazione tanto per l'uno quanto per l'altro sesso proprio perché contiene in sé l'impronta e la memoria di questa coesistenza ontogenetica e pulsionale. Una condizione originaria rigettata dalla Norma che, non in grado di reggere la pluralità, lavora per un mondo eteronormato in cui non possono trovare spazio opzioni e preferenze sessuali che derogino dal paradigma che definisce un'unica sessualità come giusta, etichettando come varianti perverse tutte le altre.

La Norma è in secondo luogo eterosessuale. Se quanto afferma la psicoanalisi è vero, prosegue Mieli, allora dobbiamo riconoscere che «le bambine sono tutte anche lesbiche e i bambini sono tutti anche froci» (Mieli, 2017: 18). Scopriamo così l'universalità del desiderio omosessuale, rintracciando all'interno di ogni individuo una componente omosessuale intrinseca, «poiché l'omosessualità è congenita» (Mieli, 2017: 22). L'unica opzione riconosciuta e consentita dallo *status quo* è però quella eterosessuale, quindi la Norma ha messo in atto tutta una serie di meccanismi repressivi, riconosciuti da Mieli nel loro darsi storico, fino ad arrivare all'identificazione di un vero e proprio «tabù antiomosessuale». Sviluppatisi a partire dalle antiche comunità ebraiche e arricchitosi di sempre nuove modalità coercitive, esso giunge fino ai giorni nostri e condiziona le nostre condotte. Si è così consolidato un senso di colpa atavico e perenne che si configura nel presente come l'introyezione di una condanna sociale verso un orientamento considerato indegno dal mondo eteronormativo, un vero e proprio «persecutore interno» che fa dell'omosessualità una perversione.

La Norma è maschile, patriarcale e fallocentrica. «L'odio nutrito nei nostri confronti da parte della società eterosessuale è *causato dalla rimozione o "quasi-rimozione" della componente omoerotica del desiderio negli individui eterosessuali manifesti*» (Mieli, 2017: 16). Questa condizione è garantita, oltre che dal tabù antiomosessuale, anche dallo strumento più potente a disposizione della Norma, un processo costante di condizionamento che Mieli definisce educastrazione. L'ideologia del primato eterosessuale replica se stessa attraverso l'imposizione di modelli culturali, pratiche e istituzioni sociali e «ciò avviene a opera dell'educastrazione, ovvero per l'influenza sull'individuo della società, del mondo "esterno" in cui vige una Norma monosessuale, che la repressione tramanda di generazione in generazione» (Mieli, 2017: 24). L'educastrazione comincia ad agire nella famiglia all'interno dei processi edipici di identificazione col genitore del proprio stesso sesso. In questo contesto il bambino, per potersi identificare col padre, dovrà rinunciare ai propri desideri omoerotici nei suoi confronti e dovrà anche amputare la componente femminile originaria della propria identità. Il padre infatti, già educastrato, già mutilato della propria «donna in sé», offre al processo di identificazione un modello di uomo a

delle altre persone, indipendentemente dal loro sesso biologico, dalla loro identità di genere, dalla loro espressione di genere o dai loro orientamenti sessuali. Utilizzerò invece "transessualità" nella definizione esclusiva che ne dà Mieli, approfondendola più avanti nel testo.

cui manca tanto l'omoeroticità quanto la femminilità, istanze relegate nell'inconscio quali motivo di vergogna e proiettate come tali sulla madre e su tutte le altre donne. «La donna, dunque, è doppiamente soggetta al maschio: poiché l'uomo le impone la propria virilità (quale condensato di desiderio omosessuale alienato) e la propria "femminilità". La donna non è riconosciuta in quanto essere autonomo, ma viene storicamente qualificata in rapporto al maschio, in base a una completa eteronomia» (Mieli, 2017: 27).

Infine possiamo identificare la Norma come bianca e occidentale: «quanto poi l'ideologia dominante sia bianca ed eurocentrica, ciò è stato *letteralmente messo a fuoco* dalle lotte dei neri, che, insorgendo nei ghetti dell'America nel corso degli anni sessanta e distruggendo le città del capitale, hanno riscoperto per la specie la prospettiva [...] dell'*emancipazione umana*» (Mieli, 2017: 107). Incredibile e disarmante l'attualità di queste parole, lette in un 2020 dominato dal razzismo e in cui il movimento *Black Lives Matter* conta i propri morti e lotta affinché non se ne debbano contare più.

Di fronte alla tirannide di una Norma così capillare e totalizzante, che strumenti abbiamo per fronteggiarne il dominio? Come possiamo ricomporre esseri umani spezzati da queste dinamiche, tanto macroscopiche da inserirsi nel cuore pulsante del capitalismo mondiale e al contempo tanto microscopiche da agire sul nucleo più intimo della formazione della personalità di ogni uomo e di ogni donna? Mieli conduce una critica omosessuale proprio perché identifica nell'omosessualità e nei movimenti LGBT+ una prima e importante strada per la liberazione dal giogo della Norma. L'omosessualità è infatti posta dalla Norma stessa come contraltare dell'eterosessualità, come elemento contrario attraverso cui la sessualità può definirsi eterosessuale (Barilli, 2017). Questo tuttavia è un arbitrio e una prevaricazione perché l'eterosessualità, rispetto alla pansessualità originaria, è una specializzazione anomala tanto quanto l'omosessualità. Mieli, facendo leva proprio sul marchio d'infamia impresso all'omosessualità, la elegge quale via di accesso privilegiata a quella dimensione sessuale originaria non ancora specializzata e quindi capace di contenere ogni pulsione e ogni oggetto sessuale. L'omoerotismo assume qui i connotati di una tecnica di liberazione perché è più vicino alla libido perversa e polimorfa preedipica: questo avvicina gay e lesbiche alla sessualità infantile, al luogo autentico di una sessualità non ancora educata. L'omosessualità, dunque, per quanto anch'essa risultato di amputazione, nega l'Edipo spaccandone i meccanismi che lo realizzano, in particolar modo smonta la nevrotizzazione dei ruoli di genere e mina la repressione dell'Eros perverso e polimorfo. Potenzialmente più libere, le persone omosessuali potranno e dovranno farsi amazzoni della lotta per la liberazione dell'eroticità autentica: è attraverso la liberazione del desiderio omosessuale e grazie alla mobilitazione dei movimenti femministi che potrà esserci una riconquista consapevole di quella che Mieli definisce come originaria transessualità⁴.

⁴ «Se la transessualità è il vero *télos*, si potrà conseguire *solamente* quando le donne avranno

Mieli ha in mente un concetto molto preciso di transessualità:

io chiamerò *transessualità* la disposizione erotica polimorfa e “indifferenziata” infantile, che la società reprime e che, nella vita adulta, ogni essere umano reca in sé allo stato di latenza, oppure confinata negli abissi dell’inconscio sotto il giogo della rimozione. *Il termine “transessualità” mi sembra il più adatto a esprimere, a un tempo, la pluralità delle tendenze dell’Eros e l’ermafroditismo originario e profondo di ogni individuo.* (Mieli, 2017: 19)

È transessualità profonda quella realtà inconscia non binaria che precede il processo di mutilazione dell’educastrazione, un coacervo libidico in cui non c’è spazio per l’uomo o per la donna. È transessualità anche quell’energia pansessuale recuperabile da chi frequenta l’omosessualità: viene ora svelato il segreto transessuale custodito dalle persone omosessuali, un segreto capace di ridare la vista a Edipo, la vita a Laio, la felicità a Giocasta. È transessualità inoltre l’esercizio politico e rivoluzionario che ognuno di noi deve assumersi, ovvero riconoscere l’elemento costitutivo transessuale presente in ciascuno e in ciascuna, viverlo nel presente, viverlo nella Norma per spaccare la Norma stessa.

Mieli, forte di queste conquiste teoriche, attacca anche l’omosessualità se vissuta in maniera esclusiva, in quanto opzione monosessuale figlia di quella stessa Norma che dovrebbe contribuire ad abbattere. Solo scoprendo nuovi modi per l’amore, nuove pratiche per il sesso e nuove avventure per l’esplorazione tanto di sé quanto dell’altro da sé, si potrà liberare la transessualità nel mondo. Mieli elegge quali modelli virtuosi di liberazione transessuale le varie pratiche di travestitismo: associare l’espressione di genere maschile alla donna e l’espressione di genere femminile all’uomo è un atto rivoluzionario, che soverchia uno stereotipo che si è cristallizzato in secoli di repressioni. L’ostracismo nei confronti di chi pratica il travestitismo è spesso viscerale e violento proprio perché

l’incontro con il travestito risveglia angoscia poiché scuote dalle fondamenta, in chi lo vede, la forzata staticità delle categorie rigidamente dicotomiche che cristallizzano la dualità dei sessi, categorie inculcate in ognuno dalla cultura maschile eterosessuale, soprattutto tramite la mediazione familiare che propone fin dal principio al bimbo la contrapposizione della figura materna e di quella paterna, personificazioni “sacre” dei sessi nel rapporto di serva-padrone. (Mieli, 2017: 229).

Secondo Mieli sono quindi *drag queen* e *drag king*, travestite e travestiti, gay e lesbiche a essere più in contatto con la transessualità come egli la intende, perché in un qualche modo misconoscono la tara eteronormata delle loro identità per accogliere l’altro e l’altra da sé.

sconfitto il “potere” maschile fondato sulla polarità dei sessi e *gli omosessuali avranno abolito la Norma diffondendo l’omosessualità universalmente*» (Mieli, 2017: 30).

In conclusione è importante sottolineare come il termine “transessualità”, declinato in questo modo, possa risultare anacronistico oggi: svincolato dalla tradizione teorica della performatività del genere e parimenti distaccato dalle soggettività trans* reali che vivono esistenze specifiche con esigenze e rivendicazioni puntuali (Lane, 2017; De Lauretis, 2017). Tuttavia, al netto della giusta contestualizzazione del termine, trovo che il concetto di transessualità in Mario Mieli sia da annoverare tra gli sforzi teorici più utili per scardinare la polarità uomo-donna: un binarismo sessuale e di genere ormai logoro, pesante, che non serve nella cassetta degli attrezzi di chi voglia ragionare di futuro.

L'epistemologia cyborg di Donna Haraway

Se la dicotomia uomo-donna assume i connotati di una pratica vetusta per il ragionamento filosofico e per una nuova forma di approccio alla vita, allora questa considerazione deve essere estesa anche a una seconda polarità che impronta di sé il pensiero occidentale, ovvero la tensione che intercorre tra natura e tecnologia, tra ciò che è considerato naturale e ciò che viene definito come artificiale. In questa navigazione burrascosa mi orienterò grazie a una mappa originale e rigorosa: *Manifesto cyborg* di Donna Haraway.

«Il cyborg è un organismo cibernetico, un ibrido di macchina e organismo, una creatura che appartiene tanto alla realtà sociale quanto alla finzione» (Haraway, 2018: 40): così Haraway introduce un modello che scompagina le carte, rompendo fin da subito gli schemi di ciò che diamo per scontato. Innanzitutto la figura del cyborg è qui una costruzione femminista che scaturisce dai movimenti di rivendicazione delle donne, capace di assumere in sé sia il dato reale dell'oppressione nel suo darsi storico, sia la possibilità immaginativa di trasformazione storica e di liberazione da tale oppressione. Secondo Haraway inoltre dobbiamo constatare che già nel presente non solo la fantascienza pullula di cyborg ma anche la medicina, il lavoro e la guerra: «siamo tutti chimere, ibridi teorizzati e fabbricati di macchina e organismo: in breve, siamo tutti dei cyborg» (Haraway, 2018: 41).

Questa configurazione ontologica e politica obbliga a ripensare radicalmente l'essere umano perché teorizzare il cyborg significa abdicare ai concetti cardine del pensiero occidentale. Significa rinunciare alla riproduzione biologica, in quanto il cyborg è una costruzione che abita più la dimensione della replicazione rispetto a quella della generazione. Significa rinunciare al genere dato che, similmente a quanto abbiamo visto per il concetto di transessualità in Mieli, il cyborg non «segue un calendario edipico» e vive di «narrative non-edipiche». Dunque non si riconosce nelle categorie delle identità e degli orientamenti così come ci sono state tramandate fino a oggi. Significa soprattutto rinunciare alla retorica dell'unità dell'organismo, perché il cyborg non è un tutto ma un assemblaggio di parti, perché non risponde agli imperativi dell'or-

ganicismo e non presuppone una natura originaria – materiale o divina che sia – da cui derivare e a cui tornare. Ne emerge un cyborg completamente inserito in un orizzonte costruzionista, in cui «i corpi non nascono; si fanno», dove il sé è solo una questione di «difesa strategica» dell'individualità. In tale contesto, il corpo (Braidotti, 2018) si pone come storicamente inquadrato, definito dalle sue componenti organiche, dalle sue componenti meccaniche, dall'incrocio di diverse pratiche del sapere e dalle relazioni sociali con altri corpi.

Il corpo cyborg diviene così un testo in cui sono continuamente scritti e sovrascritti svariati codici, un testo che risponde alle leggi della comunicazione che governano tanto la trasmissione di informazioni nel sistema immunitario quanto la relazione interpersonale, una comunicazione che ammette sia il rigore della scienza sia le metafore del mito. Siamo in presenza di un corpo-*network* – immagine che arriva proprio dalle indagini dell'immunologia – in grado di aprirsi a combinazioni inedite e di fornire nuovi strumenti di approccio al corpo stesso e al mondo⁵. «Il cyborg è risolutamente dedito alla parzialità, all'ironia, all'intimità e alla perversità. È “antagonista”, utopico e completamente privo di innocenza» (Haraway, 2018: 42).

Sono tre nell'analisi di Haraway i «cruciali cedimenti di confine» che nel Ventesimo secolo hanno reso possibile la teorizzazione del cyborg. In primo luogo l'abbattimento degli steccati che nella cultura scientifica statunitense separavano l'umano dall'animale: entità sempre più vicine tra loro, in un'operazione di scardinamento dell'unicità dell'essere umano. In secondo luogo viene a cadere la distinzione tra ciò che è organico e ciò che è macchina: non esiste più un organismo autore e un automa esecutore ma solo una logica di relazione che configura un'esistenza mutualistica. Infine, è divenuto molto più rarefatto il confine tra fisico e non fisico: gli apparecchi micro-elettronici, la miniaturizzazione e le annesse codificazioni di informazioni in loro implicite stanno ridisegnando un mondo fatto di realtà tanto invisibili quanto diffuse ed essenziali. «Il mio mito del cyborg parla dunque di confini trasgrediti, di potenti fusioni e di rischiose possibilità che i progressisti potrebbero esplorare come parte di un lavoro politico necessario» (Haraway, 2018: 46).

Come compito politico-teorico il femminismo di Haraway ridisegna l'intero campo epistemologico partendo proprio dal cyborg, facendosi carico delle clamorose conseguenze che questo controparadigma porta con sé e frequentandole senza pudori. Haraway è netta: «Cerco [...] di contribuire alla cultura e alla teoria del femminismo socialista in maniera postmoderna, non naturalista, e secondo la tradizione utopica, immaginando un mondo senza genere che

⁵ Nell'introduzione all'edizione italiana del *Manifesto cyborg*, Rosi Braidotti chiosa: «Ricordiamoci inoltre che nel modello del cyborg il corpo non è né fisico né meccanico, e non è nemmeno puramente testuale. Il cyborg è piuttosto un controparadigma che descrive l'intersezione del corpo con una realtà esterna molteplice e complessa: è una lettura moderna non solo del corpo, non solo delle macchine ma di quello che passa e succede tra loro. In quanto modo di intervenire nel dibattito sul rapporto tra mente e corpo, il cyborg è un costrutto post-metafisico».

forse è un mondo senza genesi, ma può essere anche un mondo senza fine» (Haraway, 2018: 41). Quello configurato dal cosiddetto capitalismo avanzato e dallo stesso postmodernismo non è più un mondo fatto di corpi metafisicamente pesanti, lavoro, medicalizzazione e normalizzazione; al contrario, siamo in presenza di un universo di testi, superfici, riprogettazioni delle comunicazioni e gestione dello stress dei sistemi, ossia gestione del collasso delle comunicazioni stesse. Si dovrà quindi costruire una semiologia cyborg vicina all'ingegneria della comunicazione e alle teorie dei linguaggi, immaginare pensieri e pratiche relazionali della scienza e della tecnologia, in cui l'immaginazione possa giocare un ruolo cruciale nella ridefinizione femminista di un nuovo e frammentario sé.

Il terreno d'elezione per le ridefinizioni teoriche operate dalle soggettività cyborg è quello della scrittura: la lotta politica cyberfemminista è tutta volta a contrastare l'affermarsi di un linguaggio universale che domina attraverso l'imposizione di un codice unico. Haraway combatte la parola eterna di un logos fallico in quanto strumento coloniale tutto teso alla distruzione di ogni specificità che non corrisponda all'ideale maschile, bianco, cisgenere ed eterosessuale. Non a caso il suo sforzo per generare linguistiche e semiotiche polisemiche deve molto alla letteratura delle donne nere e alla fantascienza femminista. Tuttavia questa operazione non deve condurre a una forma radicale di relativismo gnoseologico, ma al contrario dovrà condensarsi nell'individuazione di terreni comuni di relazionalità pratica e teorica e nella costruzione di alleanze tra soggettività particolari.

Haraway, per sconfiggere il rischio relativista insito in un certo postmodernismo – comunque necessario alla decostruzione cyborg del mondo – rivaluta il ruolo della visione all'interno della sua epistemologia; una visione profondamente radicata nel corpo: «io [...] vorrei una dottrina di oggettività situata nei corpi, che dia spazio a progetti femministi paradossali e critici: oggettività femminista significa molto semplicemente *saperi situati*» (Haraway, 2018: 111). La sua dottrina dell'oggettività dunque fa perno su una visione irriducibilmente particolare, irrimediabilmente legata all'organo sensoriale dell'occhio e al suo posizionamento all'interno di un determinato organismo e di uno specifico spazio geografico. Questa oggettività femminista permette di assumersi la responsabilità di ciò che viene visto e della decisione di collocarsi in un determinato punto prospettico, senza abbandonarsi alla trascendenza immateriale o all'innocenza degli assoluti; «la morale è semplice: solo una prospettiva parziale promette visione oggettiva» (Haraway, 2018: 113). Ne consegue che un sapere che non scaturisca da una collocazione corporea ben definita risulti essere una prospettiva del tutto irresponsabile, quindi non adatta alla costruzione dell'oggettività.

I soggetti cyborg, lo abbiamo visto, non sono unitari ma assemblati, hanno quindi accesso a una dimensione eterogenea dell'esperienza del reale. Come tali, come esseri costruiti e mai perfetti, sono capaci di unirsi gli uni con gli altri all'interno di connessioni parziali, vedendo insieme. Gli occhi situati che pro-

ducono saperi situati lo fanno attraverso visioni sempre mediate e mai uguali tra loro, ciò significa che a una pluralità di modi di vedere dovrà accompagnarsi una disposizione all'immaginazione, una disponibilità a vedere insieme ad altri: «la spaccatura, e non l'essere, è l'immagine privilegiata dalle epistemologie femministe della conoscenza scientifica» (Haraway, 2018: 116-117).

La concezione dei saperi situati, inoltre, non richiede solamente una ridefinizione del soggetto conoscente ma presuppone una mutazione radicale anche dell'oggetto della conoscenza. Se il patriarcato bianco e capitalista inquadra gli oggetti conosciuti come cose o concetti di cui appropriarsi e da piegare al dominio di un soggetto che impone l'atto del conoscere, per questa epistemologia femminista, al contrario, si deve accordare anche all'oggetto lo status di attore e agente della conoscenza. In questo modo l'oggetto si fa «attore materiale-semiotico», ovvero parte attiva nella costruzione di significati e trasforma l'intero processo conoscitivo in una «relazione sociale di "conversazione", carica di potere» (Haraway, 2018: 127). I linguaggi del mondo quindi non sono inermi e passivi, in attesa di darsi all'occhio famelico e virile della conquista; tutt'altro, i codici della realtà che esiste al di fuori del corpo che guarda sono entità attive, desiderose di entrare in relazione dialogica all'interno della conversazione conoscitiva.

«Scienza, fantasia scientifica e fantascienza convergono qui, nella questione dell'oggettività del femminismo. Forse le nostre speranze di responsabilità, di politica e di ecofemminismo dipendono dalla capacità di rivedere il mondo come trickster codificatore con cui dobbiamo imparare a conversare» (Haraway, 2018: 128). Siamo nel cuore della proposta filosofica di Haraway: una ricostruzione delle categorie gnoseologiche con cui leggere il presente, un programma politico da sviluppare al fine di generare futuri carichi di senso.

Verso il progetto di un pensiero tentacolare

Tanto Mieli quanto Haraway partono dalla constatazione che per costruire un qualsiasi significato che abbia dignità e che sappia farsi carico delle storture di un presente iniquo, occorre decostruire un paradigma ben preciso: quello del patriarcato capitalista. Nessuna prospettiva di liberazione, transessuale o cyborg che sia, può avere luogo se prima non vengono abbattute le categorie fondative di tale modello. Le connotazioni essenziali con cui lo dipingono sono simili: questo tempo dilatato che continua a definirsi si qualifica come eteronormativo, maschile e impostato su di un sistema economico di sfruttamento irrefrenabile delle risorse, una struttura che reifica gli esseri umani e che consuma freneticamente il mondo. Mieli lo definisce Norma, Haraway in *Chthulucene* (2019) lo chiamerà con diversi nomi: Antropocene, Capitalocene, Piantagonocene.

È proprio nella sua ultima fatica letteraria che Haraway, raccogliendo e integrando gli esiti di *Manifesto cyborg* e delle teorizzazioni successive (Ha-

raway, 1992; 2000), propone una soluzione innovativa ed eterodossa per uscire da questa condizione di subordinazione mortifera. Una via definita dall'acronimo FS, il quale identifica una serie di concetti che si implicano l'un l'altro: fantascienza, fabula speculativa, femminismo speculativo, fatto scientifico e figure di filo (in inglese *string figures*). FS si configura come una pratica continua imperniata sul «gioco della matassa» (Haraway, 2019), ovvero su quell'attività anarchica ma precisa di svolgimento e riavvolgimento dei fili del pensiero, un gioco in cui si ha la possibilità di fare e disfare, di intrecciare in maniere imprevedibili storie, scoperte scientifiche, rivendicazioni politiche, relazioni, esperienze del e nel mondo. La pratica FS implica il pensare e il vivere in simbiosi con le creature umane, animali e meccaniche, in una totale ridefinizione ontologica e gnoseologica. «Lavoro dentro e con il modo FS come se fosse una forma semiotico-materiale di compostaggio, un modo di fare teoria nel fango, di stare nel disordine» (Haraway, 2019).

Questa poetica del disordine sembra risuonare con la suggestione altrettanto creativa di Mieli, il quale nei suoi *Elementi* introduce la schizofrenia come una delle chiavi di accesso privilegiate alla rivoluzione transessuale, affiancandola alla fantascienza e auspicando che le fantasie del trip schizofrenico e quelle della letteratura fantascientifica possano un giorno essere realizzate. Allo stesso modo il compostaggio teorico pare richiamare l'epistemologia cyborg dei saperi situati, in grado di connettere aree diverse, spesso considerate opposte, del sapere e del sentire.

In *Chthulucene* la pratica FS svela l'entrata in scena di nuovi protagonisti della vita, gli esseri tentacolari, frutto di parentele impreviste e ibridazioni con tutto ciò che è altro dall'umano: animali, piante, macchine, ma anche il mondo dei defunti e le memorie che esso reca con sé. Questi esseri sono in grado di reggere un pensiero altrettanto tentacolare, capace di innestarsi sulle macerie biologiche e tecnologiche di un mondo in rovina per farsene carico e portarlo a nuove combinazioni vitali. Questa non è altro che la dimensione dello Chthulucene, una temporalità dai mille nomi e dai mille volti che dimora negli interstizi del tempo e che quindi assume il peso del passato, del presente e del futuro. Chthulucene ci si pone come compito programmatico, etico e filosofico: «FS è narrazione ed enunciazione dei fatti; è una maniera per modellare possibili tempi e possibili mondi – mondi materiali e semiotici che sono al contempo scomparsi, presenti e di là da venire» (Haraway, 2019).

Bibliografia

- Cavarero A., Restaino F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Mondadori, Milano, 2002.
- De Lauretis T., *La gaia scienza, ovvero la traviata Norma*, in Mieli M., *Elementi di critica omosessuale*, Feltrinelli, Milano, 2017.
- Haraway D.J., *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1991), a cura di Liana Borghi, prefazione di Rosi Braidotti, Feltrinelli, Milano, 2018.
- Haraway D.J., *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, traduzione di Claudia Durastanti e Clara Ciccioni, NERO, Roma, 2019.
- Lane C., *L'estetica transessuale di Mieli*, in Mieli M., *Elementi di critica omosessuale*, Feltrinelli, Milano, 2017.
- Mieli M., *Elementi di critica omosessuale* (1977), a cura di Gianni Rossi Barilli e Paola Mieli, in appendice testi di Tim Dean, Teresa de Lauretis, David Jacobson, Christopher Lee, Claude Rabant e Simonetta Spinelli, Feltrinelli, Milano, 2017.
- Prearo M., *La fabbrica dell'orgoglio. Una genealogia dei movimenti LGBT*, ETS, Pisa, 2015.
- Prearo M. (a cura di), *Politiche dell'orgoglio. Sessualità, soggettività e movimenti sociali*, ETS, Pisa, 2015.
- Rossi Barilli G., *La rivoluzione in corpo*, in Mieli M., *Elementi di critica omosessuale*, Feltrinelli, Milano, 2017.