

Figurazioni del nomadismo: “homelessness” e “rootlessness” nella teoria sociale e politica contemporanea

Rosi Braidotti

Postmodernità

Vi è tra i *cultural critics* di orientamento progressista (femministe, studiosi del post-colonialismo, *queer critics* e “altri”) un consenso generale e quasi scontato circa il fatto che, per citare Appadurai: “Il mondo in cui viviamo oggi appare rizomatico o addirittura schizofrenico, tanto da richiedere, da un lato, teorie della *rootlessness* – ovvero dell’“assenza di radici” –, dell’alienazione e della distanza psicologica tra individui e gruppi, dall’altro, fantasie (o incubi) di ubiquità elettronica”.¹ In altre parole, uno dei paradossi della nostra condizione storica è dato dallo svilupparsi simultaneo di tendenze contraddittorie: da un lato, abbiamo la *globalizzazione* dei processi economici e culturali, i quali generano un conformismo crescente nei consumi, negli stili di vita e nelle telecomunicazioni. Dall’altro, assistiamo alla *frammentazione* di questi stessi processi: il riaffiorare di differenze regionali, locali, etniche, culturali non solo tra i vari blocchi geopolitici, ma anche all’interno di essi.

Nell’Occidente, l’economia transnazionale influenza la nostra vita quotidiana a livelli diversi (macro e micro) e produce infinite contraddizioni. Così, il flusso di capitale libero dai vincoli territoriali ha trasformato il ciberspazio in uno spazio sociale estremamente conflittuale; più che un luogo, esso rappresenta un insieme di relazioni sociali mediate da flussi tecnologici di informazioni. In esso il denaro circola e occasionalmente si materializza in monete e banconote reali, prima apparse sullo schermo di un computer come dati digitali. La postmodernità risulta quindi strettamente legata all’elettronica, cosa questa che comporta un certo numero di aspetti problematici.

In primo luogo, il mezzo elettronico è distribuito su scala mondiale in modo tutt’altro che uniforme, quanto ad *accesso* e *partecipazione*. L’appartenenza etnica e di genere sono i principali assi di differenziazione negativa. Inoltre, la postmodernità tecnologica congela il tempo e disloca il soggetto, consentendo relazioni interpersonali differite o virtuali. Essa ha a che fare con l’ipermobilità.² Questo favorisce anche l’introduzione di estensioni protesiche delle nostre funzioni corporee: segreterie telefoniche che moltiplicano le capacità uditive e mnemoniche; apparecchi telefax; forni a microonde; spazzolini da denti elettrici; embrioni congelati; videoregistratori e reti di telecomunicazione che amplificano altre funzioni corporee.

Tutto ciò comporta la fine del continuum spazio-temporale proprio

* Rosi Braidotti insegna presso la facoltà di lettere della Utrecht University dove dirige il programma di Women’s Studies. È direttore scientifico dell’Istituto di ricerca nazionale sui Women’s Studies. In italiano ha pubblicato *Dissonanze* (Milano, La Tartaruga, 1994), *Soggetto Nomade* (Roma, Donzelli, 1995) e *Madri, mostri e macchine* (Roma, Manifesto Libri, 1996). Collabora al mensile “Noi Donne”. La traduzione del saggio è di Erminio Corti.

1. Arjun Appadurai, *Dis-juncture and difference in the global cultural economy*, in Patrick Williams and Joan Scott, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York, Columbia University Press, 1994.

2. Rosi Braidotti, *Organs Without Bodies*, in *Nomadic Subjects*, New York, Columbia University Press, 1994, pp. 41-56.

3. Gayatri Chakravorty Spivak, *French feminism revisited: ethics and politics*, in Judith Butler and Joan Scott, eds., *Feminists Theorize the Political*, New York, Routledge, 1992, pp. 54-85. Citazione tratta da p. 54.

4. Arjun Appadurai, *Dis-juncture and difference in the global cultural economy*, cit., p. 334.

5. Cornell West, *Prophetic Thought in Postmodern Times*, Monroe, Maine, Common Courage Press, 1994, p. 125.

6. Massimo Cacciari, *Geo-filosofia dell’Europa*, Milano, Adelphi, 1994.

7. Otto Weininger, *Sesso e carattere* (1904), Milano, Feltrinelli, 1978.

8. Oswald Spengler, *The Decline of the West*, Munich, Beck, 1920-22; tr. it. *Il tramonto*

dell'occidente, Milano, Longanesi, 1981.

9. Gayatri Chakravorty Spivak, *French feminism revisited: ethics and politics*, cit., p. 54.

10. Judith Butler and Joan Scott, eds., *Feminists Theorize the Political*, cit.

11. Anthony Appiah, *Is the post-in postmodernism the post- in post-colonial?*, New York, Routledge, 1992.

12. Fredric Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991 (trad. it. parziale, *Il Postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano, 1989).

13. Daniel Cohn-Bendit, *Transit Discussion*, Newsletter of the Institute for Human Sciences, n. 50, June-August 1995, pp. 1-4.

14. Chandra Talpade Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in P. Williams and L. Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Columbia University Press, New York, 1994, pp. 196-220.

15. Helma Lutz, Nyra Yuval-Davis and Ann Phoenix, *Crossfires*, London, Pluto Press, 1996, p. 5.

16. Michael Walzer, *What It Means To Be An American*, New York, Marsilio, 1992; trad. it., *Che cosa significa essere americani*, Venezia, Marsilio, 1992.

17. Paul Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack*, London, Hutchinson, 1987.

18. Toni Morrison, *Playing in the Dark. Whiteness and Literary Imagination*, Cambridge, Ma, Harvard University Press, 1992.

19. Richard Dyer, *White, in The Matter of Images*, New York/

della tradizione umanista e determina la diffusione del nostro essere corporeo in molti siti tra loro discontinui. Il problema è che noi stiamo già *vivendo* in questo modo, ma non siamo in grado di rappresentarcelo in maniera creativa. La schizofrenia è la sola immagine a cui riusciamo a pensare, segno questo della nostra povertà immaginativa.

Seguendo l'opera di esponenti del pensiero post-coloniale quali Gayatri Spivak, Stuart Hall, Paul Gilroy e altri, ritengo che, da un punto di vista europeo, uno degli effetti più significativi della postmodernità è il fenomeno della trans-culturalità, ossia l'avvento di un contesto multi-etnico o multiculturale. Il fenomeno della migrazione su scala mondiale – dalla periferia verso il centro – costituisce una sfida alla presunta omogeneità culturale degli stati-nazione europei. Questo nuovo contesto storico ci impone di spostare l'oggetto del dibattito politico dalle differenze *tra* le culture alle differenze *all'interno* di una stessa cultura.

Il movimento femminista è particolarmente consapevole di questa necessità. Spivak lo dichiara in modo netto: "il volto del femminismo mondiale è rivolto verso l'esterno e deve essere accettato e rispettato come tale anziché divenire oggetto feticistico in quanto figura dell'Altro."³ Appadurai riprende tale concetto e afferma: "Così, oggi il tratto principale della cultura mondiale è costituito dalla politica di reciproca cannibalizzazione messa in atto dall'identità e dalla differenza per proclamare il successo del loro tentativo di appropriazione dell'accoppiata illuminista di trionfo dell'universale e duttilità del particolare."⁴

Uno dei paradossi centrali della condizione storica postmoderna è costituito dai terreni instabili di dibattito su cui periferia e centro vengono poste l'una contro l'altro in maniera così diabolicamente complessa da sfidare modi di pensiero dualistici od oppositivi, richiedendo invece un'articolazione più sottile e dinamica.

Infine, ma non per questo meno importante, il dilemma postmoderno riguarda lo spostamento del potere geopolitico dalla regione atlantica settentrionale in favore del *Pacific Rim*, cioè l'area del Pacifico e particolarmente l'Asia sud-orientale. Cornel West riassume la questione da un punto di vista nordamericano: "Il postmodernismo [...] è un insieme di risposte legate al decentramento dell'Europa, al vivere in un mondo che non si fonda più sull'egemonia e sul dominio europeo in ambito economico, politico, militare e culturale iniziati nel 1492."⁵ Benché un po' meno ottimista, Spivak sostanzialmente concorda con questa posizione, sollevando però il sospetto che i tanti discorsi riguardanti la "crisi" dell'umanesimo occidentale, e, più specificamente, la filosofia post-strutturalista, possano in realtà riaffermare taluni atteggiamenti universalistici dietro l'apparenza di un posizionamento specifico, localizzato o diffuso del soggetto.

Il mio punto di vista nei confronti di tale questione è molto diverso. Ritengo che questo spostamento di potere geopolitico trovi una conferma e, al tempo stesso, una teorizzazione nell'ambito della filosofia post-strutturalista nei termini di un declino del logocentrismo eurocentrico. Filosofi quali Deleuze, Derrida e Cacciari⁶ hanno messo in rilievo un fatto interessante su questo spostamento delle relazioni geopolitiche di

potere, che rende il *loro* discorso sulla fine dell'egemonia occidentale europea radicalmente diverso dal discorso nostalgico della destra sul 'tramonto dell'Occidente', argomento popolare alla fine del secolo scorso nelle opere di pensatori come Weininger⁷ e Spengler.⁸

In una prospettiva contemporanea, la più radicale linea di decostruzione dell'eurocentrismo espressa all'interno dell'Europa si manifesta così: ciò che rende la cultura filosofica occidentale così perniciosamente efficace e seducente è l'andare annunciando da oltre un secolo la propria morte. Già con la trinità apocalittica della modernità – Marx, Nietzsche e Freud (e Darwin) – l'Occidente ha iniziato a riflettere sull'inevitabilità storica e la possibilità logica del suo stesso tramonto. Al punto che lo stato di 'crisi' è divenuto il *modus vivendi* dei filosofi occidentali: noi ci nutriamo di esso, esso è l'oggetto della nostra scrittura infinita; se la crisi non esistesse, probabilmente dovremmo inventarcela. Nessuno, e tanto meno i pensatori critici, dovrebbe quindi assumere il concetto di 'crisi' dell'umanesimo occidentale in modo superficiale: questa condizione prolungata e dolorosa di crisi può rappresentare la forma 'morbida' che la postmodernità occidentale ha scelto al fine di perpetuarsi. È ancora una volta Spivak a mettere questo aspetto in rilievo:

Data la divisione internazionale del lavoro dei paesi imperialisti, è quanto mai appropriato che la critica migliore degli universali etico-politico-sociali europei debba giungere dalla regione nord atlantica. Ma ciò che nell'ambito del post-colonialismo appare ironicamente appropriato è il fatto che tale critica trovi la sua migliore messa in atto al di fuori della regione nord atlantica nello smantellamento dell'imperialismo.⁹

Il fatto che il discorso post-strutturalista sul tramonto dell'eurocentrismo sia, quantomeno *in parte*, sovversivo, può essere dimostrato mettendone in rilievo l'impopolarità negli ambienti accademici istituzionali [...]. Le carriere relativamente scialbe dei maggiori post-strutturalisti nei loro paesi dimostrano che in Europa la filosofia e le scienze sociali dominanti vedono il post-strutturalismo con grande sospetto. Butler e Scott¹⁰ hanno suggerito che ciò può essere legato al fatto che questa filosofia evoca un timore di perdita di padronanza e una sorta di *espropriazione cognitiva*.

Mi sembra quindi che si debba riconoscere ai post-strutturalisti il loro atto di sfida nei confronti del potere del discorso logocentrico e la denuncia della prassi etnocentrica occidentale, la quale consiste nel voler spacciare l'Europa come il centro del mondo, confinando il resto del pianeta in una immensa periferia. Ma, lasciatemelo dire, questi margini sono alquanto affollati.

La convergenza tra il discorso della 'crisi' dell'Occidente all'interno del post-strutturalismo e la decostruzione post-coloniale dell'imperialismo bianco non è una condizione *sufficiente*, benché io la ritenga *necessaria*, ai fini di un'alleanza politica tra i due. Se non altro, questa convergenza getta le basi affinché tale alleanza possa avere luogo. Anthony Appiah¹¹ ci ricorda la necessità di *non* confondere il "post" del post-colonialismo con il "post" del postmodernismo, ma di rispettare in-

London, Routledge, 1993, pp. 141-63.

20. bell hooks, *Representations of Whiteness in the Black Imagination*, in *Killing Rage Ending Racism*, New York, Holt & Company.

21. Brodtkin Sacks, *How did Jews become white folks ?*, in Steven Gregory and Roger Sanjek, eds., *Race*, Rutgers University Press, 1994.

22. Adrienne Rich, *The Politics of Location*, in *Blood, Bread and Poetry*, London, Virago, 1987.

23. Donna Haraway, *Situated Knowledges*, in *Simians, Cyborgs and Women*, London, Free Association Books, 1990.

24. Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977.

25. Monique Wittig, *The Straight Mind*, London, Harvester, 1991.

26. Judith Butler, *Gender Trouble*, London and New York, Routledge, 1991.

27. Nancy Miller, *Subject to Change*, in Teresa de Lauretis, ed., *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

28. Teresa de Luretis, *Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness*, in "Feminist Studies" 16, no. 1, Spring 1990, pp. 115-50.

29. Trin Minh Ha, *Woman, Native, Other*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

30. Gayatri Chakravorty Spivak, *The Postcolonial Critic*, New York, Routledge, 1990.

31. Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens*, London, The Women's Press, 1984.

32. Gloria Anzaldúa, *Borderland/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute

vece le loro specifiche collocazioni storiche. E le femministe sanno bene che la decostruzione di sessismo e razzismo *non* ne implicano automaticamente la caduta. Vorrei tuttavia sottolineare tanto la concomitanza di queste linee critiche quanto la loro inevitabile intersezione su questioni di soggettività politica e resistenza, di identità e differenza sessuale.

Non pensate che io goda di questa proliferazione di “post-ismi” (così come ho cercato in ogni modo di evitare il fatale e sconsiderato “post-femminismo”). Molti hanno criticato questo modo preposizionale di pensare.

Credo però che l'affrontare queste esigenze contraddittorie costituisca, in quanto europei, una nostra responsabilità storica; in quanto nord atlantici che vivono agli albori del ventunesimo secolo, noi siamo storicamente condannati alla nostra storia, poiché siamo coloro che vengono dopo il tramonto storico delle promesse illuministe. Non fa molta differenza che si scelga di chiamare la nostra difficile situazione ‘postmoderna’, ‘post-umanista’ o ‘neo-umanista’. Ciò che importa è invece la consapevolezza comune di doverci assumere le nostre *responsabilità* nei confronti della storia della nostra cultura, senza nascondere la testa nella sabbia ma senza neppure cedere al relativismo. Il relativismo non costituisce un’alternativa valida poiché mina la possibilità di coalizioni politiche e di dibattiti intellettuali. Per quanto riguarda il caso specifico della critica dell’etnocentrismo europeo, ritengo che una prospettiva femminista post-strutturalista ci conduca a mettere seriamente in discussione, per esempio, le *premesse* sulle quali postuliamo l’identità (europea). Essa non viene concepita come un’essenza immutabile e data a priori, di natura biologica, fisica o storica. Al contrario, costituisce un processo: essa si costruisce nel gesto stesso che la istituisce come il punto fermo su cui si fondano determinate pratiche sociali e discorsive. Di conseguenza, la domanda non è più di natura essenzialista: “che cosa è l’identità etnica o nazionale?”, bensì critica e genealogica: “come si costruisce l’identità?, a opera di chi?, in quali condizioni?, a quali fini?”. Per usare le parole di Stuart Hall: *chi ha titolo a un’identità etnica o nazionale? Chi ha titolo per rivendicare quel retaggio, parlare in suo nome e trasformarlo in una piattaforma di azione politica? Queste sono domande che riguardano diritto, rappresentanza e soggettività, e che ruotano attorno alla questione dell’identità culturale.*

Attuando una mossa un po’ provocatoria, vorrei spostarmi a ovest suggerendo di prendere l’Unione Europea come la rappresentazione perfetta dei paradossi della postmodernità così come io l’ho definita, tra i cui principali vi è la decostruzione praticata dalla filosofia europea di ciò che Lyotard definisce come le “grandi narrazioni” dell’Occidente.

Penso che tutti siano d’accordo nel riconoscere come le pretese universalistiche dell’Europa, legate al suo passato coloniale, siano fondate sul potere e sulla forza simbolica dello stato-nazione. Nella storia europea, il nazionalismo va mano nella mano con la missione che gli europei si sono attribuiti di rappresentare *il* centro. Oggi, il processo di trasformazione transnazionale dell’economia decreta il declino degli stati-nazione in quanto principi di organizzazione economica e politica.

Books, 1987.

33. Chantal Mouffe, For a politics of nomadic identity, in George Robertson, Melinda Mash, Lisa Tickner, Jon Bird, Barry Curtis and Tim Putnam, eds., *Travellers’ Tales. Narratives of Home and Displacement*, London and New York, Routledge, 1994, pp. 105-113.

34. Helma Lutz and Malcom Cross, Migration and new forms of social exclusion. Women’s migration careers in comparative perspective, Proposta di ricerca sottoposta alla Commissione Europea per conto dell’ERCIMER (European Research Centre On Migration and Ethnic Relations), Utrecht University, May 1995.

35. Rosi Braidotti, *Dissonanze* (1991), Milano, La Tartaruga, 1994.

36. Zygmunt Bauman, *Post-modern Ethics*, Oxford, Blackwells, 1993.

37. James Clifford, *Diasporas*, in “*Cultural Anthropology*” 9, vol. 3, 1994, pp. 302-38.

38. Citato in Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Verso, London, 1993.

39. Citata in Gloria Wekker, *After the Last Sky, Where do the Birds Fly?*, in *Crossfires*, cit.

40. Martha Nussbaum, *Women and Cultural Universals*, relazione presentata alla settima East-West Center Philosophers’ Conference: ‘Justice and Democracy’, Honolulu, University of Hawaii, January 9-23, 1995.

41. Citato in James Clifford, *Diasporas*, p. 312, in “*Cultural Anthropology*” 9:3, pp. 302-38.

42. “The New York Times”, February 3, 1995, p. 1.

Ralph Dahrendorf tra gli altri ha preso in esame questo grande paradosso dei nostri tempi, cioè che sia stato il capitalismo stesso ad aver determinato la liquidazione delle economie topologicamente fondate. Il declino dello stato-nazione segna inoltre la crisi storica dei valori che esso rappresenta, costituiti essenzialmente dall'autorità maschile basata sulla e incarnata dalla famiglia patriarcale, dall'eterosessualità coatta e dallo scambio delle donne, strutture articolate sull'egemonia maschile. Il declino di tutto ciò ha generato un'enorme ondata nostalgica che, come ci ricorda Fredric Jameson,¹² rappresenta una delle caratteristiche della politica postmoderna.

Tuttavia, parlando come femminista antirazzista non posso certamente piangere il declino dello stato-nazione o delle forme di nazionalismo e maschilismo che esso alimentava. Al contrario, trovo allettante l'idea degli stati-nazione che si trasformano in una sorta di musei della cultura popolare e del folclore: essi avrebbero così la sola funzione di incarnare il capitale simbolico di un paese, le sue tradizioni e le sue usanze storiche, linguistiche e letterarie. Mentre l'essenza dei loro meccanismi decisionali rimane ben al di là dei confini nazionali, è perfettamente chiaro che l'avvento della frontiera elettronica e delle autostrade informatiche accelera il processo di smaterializzazione dello stato-nazione.

In questo contesto, il progetto dell'Unione Europea rappresenta la manifestazione perfetta del declino storico degli stati-nazione europei e, più specificamente, del virus secolare del nazionalismo europeo. Infatti, quando de Gaulle, Adenauer, de Gasperi e il governo americano gettarono, dopo la seconda guerra mondiale, le basi dell'Unione Europea, essi cercavano non solo di impedire un riaffermarsi del fascismo europeo, [...] ma di ricostruire l'economia in opposizione al blocco sovietico. Il fatto che le questioni di *cultura* ed educazione abbiano dovuto attendere così a lungo (quasi cinquant'anni) per essere inserite nei programmi dell'Unione Europea, dopo le priorità economiche e militari, la dice lunga circa la complessità e il potenziale di divisione che la cultura può possedere nell'ampio contesto di un progetto il cui fine ultimo è lo smantellamento degli stati-nazione europei e il loro raggruppamento in una federazione.

Potrei anche dimostrare ciò ricordando come nel continente l'opposizione all'Unione Europea sia portata avanti, da un lato, dalla destra autoritaria, in particolare da Jean Marie Le Pen e dai suoi compari, dall'altro, dalla sinistra nostalgica, la quale sembra patire drammaticamente il venir meno dei fondamenti topologici sui quali veniva basata la solidarietà della classe lavoratrice. La tradizione 'internazionalista' della Sinistra operaia non offre alcun aiuto nell'epoca dell'economia transnazionale. Parlando da intellettuale di sinistra, devo dire che la sinistra è incapace quanto le altre forze politiche di reagire con energia e perspicacia all'evidenza storica della crescente *perdita di rilevanza* che nel mondo contemporaneo assumono le prassi e il pensiero eurocentrici. La sua tradizionale empatia nei confronti del 'terzo mondo', e in particolare nei confronti del 'socialismo del terzo mondo', riproduce, benché involontariamente, quel rapporto centro/periferia che la sinistra

43. Bell hooks, *Representations of Whiteness in the Black Imagination*, cit., p. 43.

sembra incapace di sovvertire. In tale contesto, sono necessari una maggiore lucidità e un rinnovato senso della strategia politica. I movimenti femminista, pacifista e antirazzista possono costituire in questo processo una grande fonte di ispirazione.

Ho così sostenuto che, in quanto progetto, l'Unione Europea sia legata al rifiuto di quel falso etnocentrismo che ha storicamente reso l'Europa la patria di nazionalismo, colonialismo e fascismo. Il progetto di unificazione è legato alla salutare esperienza del dover fare i conti con la nostra collocazione specifica.

Daniel Cohn-Bendit, già leader del movimento studentesco parigino del maggio '68 e ora parlamentare europeo particolarmente attivo in campo antirazzista, ha recentemente dichiarato che se intendiamo far funzionare il progetto europeo, dobbiamo davvero partire dal presupposto che l'Europa è il luogo nel quale viviamo e del quale dobbiamo assumerci ogni responsabilità.¹³ Immaginare qualsiasi altra cosa significherebbe ripetere quel volo nel regno dell'astratto per cui la nostra cultura è (tristemente) famosa e che potrebbe procurarci, nella migliore delle ipotesi, i vantaggi dell'escapismo, nella peggiore, il lusso della colpa. Noi dobbiamo iniziare da *dove siamo*.

Voglio sottolineare questo punto perché, è molto facile per noi europei occuparci di questioni sociali che riguardano luoghi lontani, anziché prestare attenzione ai problemi di casa nostra. Neppure la sinistra politica o il movimento femminista costituiscono delle eccezioni: quanto del nostro tempo e della nostra energia vengono spesi speculando, ad esempio, sulle terribili condizioni delle donne di altri paesi e di altre culture, come se lo *status quo* della nostra realtà quotidiana fosse così incredibilmente perfetto?

Eppure, donne di colore come Chandra Mohanty¹⁴ ci hanno messo in guardia molto risolutamente contro quella consuetudine etnocentrica che consiste nel costruire la 'donna del terzo mondo' quale oggetto di oppressione che richiede il nostro sostegno; anche Spivak ha paragonato questa forma di 'solidarietà' a un paternalismo benevolo che ha molto a che vedere con il colonialismo. È per opporsi a questo volo nel regno dell'astratto che le femministe hanno offerto prospettive situate e hanno applicato una politica della collocazione: è tempo di fare con freddezza e lucidità i conti con noi stesse.

Il mio è, di conseguenza, un invito alla lucidità e all'adozione di prospettive radicate e incarnate. Abbiamo bisogno *sia* di strategie politiche *sia* di figurazioni immaginarie adeguate alla nostra condizione storica.

Tuttavia, questa è soltanto *una* faccia di quella paradossale moneta che è la decostruzione europea. L'altra, al tempo stesso autentica eppure assolutamente contraddittoria, è costituita dal rischio di ricreare, attraverso la nuova federazione europea, un centro sovrano. Il fatto che le due cose siano contemporaneamente vere rende la questione dell'identità europea una tra le aree attualmente più controverse della filosofia politica e sociale nel nostro mondo. La tendenza reattiva a coltivare un senso sovrano dell'Unione è conosciuta anche come sindrome della "fortezza Europa", ampiamente criticata da femministe e antirazziste quali Helma

Lutz, Nira Yuval-Davis, Atvar Brah, Floya Anthias e Philomena Essed. Esse ci ammoniscono contro il pericolo di sostituire al vecchio eurocentrismo un nuovo “europeismo”, cioè il credere in un’Europa etnicamente pura. La questione della purezza etnica rappresenta un problema cruciale e costituisce, naturalmente, il germe dell’eurofascismo. Non vi sono dubbi che tale idea possa condurre alla balcanizzazione dell’intera area geografica, specialmente dopo gli eventi nella ex Jugoslavia.

La “fortezza Europa” costituisce un problema non soltanto per i molti che ne rimangono fuori, ma anche per coloro che si trovano al suo interno. La tanto celebrata “libera circolazione” delle persone difficilmente riguarda le minoranze etniche che vivono in Europa. Come ha scritto H. Lutz:

le frontiere tra l’Europa e il resto del mondo vengono sempre più fortificate. L’Europa non è mai stata così ansiosa di trovare misure legali volte a tenere fuori dai propri confini l’“ondata degli stranieri”. Poiché i provvedimenti intesi a escludere gli ‘altri’ si accompagnano alla costruzione di una alterità culturale, religiosa o ‘razziale’, le minoranze razziali all’interno dell’Unione Europea sono progressivamente divenute gli obiettivi di questo “processo di costituzione dell’alterità”.¹⁵

Il motivo per cui intendo insistere sulle contraddizioni e i paradossi del caso europeo non è soltanto quello di avvicinare all’Europa il dibattito sul post-moderno/coloniale. È anche quello di affrontare la questione difficile eppure cruciale della correlazione storica che intercorre tra la crisi della postmodernità, esemplificata dal declino degli stati-nazione europei, e l’emergere di prospettive situate, le quali hanno a che fare con la decostruzione critica dell’*essere bianco* (*whiteness*).

Ho affermato in precedenza che, per le persone che abitano la regione europea, la condizione ‘post’ si traduce concretamente nella fine del mito dell’omogeneità culturale, la quale, come ha sostenuto Michael Walzer,¹⁶ costituisce il mito fondante della politica in Europa, così come il multiculturalismo rappresenta il mito centrale negli Stati Uniti. Naturalmente, la storia europea ha fornito in qualsiasi periodo abbondanti prove dell’esatto contrario: le ondate d’immigrazione dall’est e dal sud ridicolizzano qualsiasi affermazione di omogeneità culturale in Europa, mentre la presenza costante di cittadini ebrei e musulmani sfida l’identificazione dell’Europa con la cristianità. Nondimeno, il *mito* dell’omogeneità culturale riveste un ruolo determinante per la narrazione del nazionalismo europeo. Nella nostra epoca, questi miti vengono smascherati e frantumati nelle questioni dei diritti e delle rappresentanze. Così, l’Unione Europea si trova a dover affrontare il seguente dilemma: si può essere europei e neri o musulmani? L’opera di Paul Gilroy sull’essere cittadino nero britannico¹⁷ è indicativa del fatto che l’essere cittadino europeo e nero si manifesta come questione conflittuale. Ma, vorrei aggiungere, altrettanto vale per l’essere bianchi. Una delle implicazioni radicali del progetto dell’Unione Europea è la possibilità di dare una collocazione specifica, un radicamento o una memoria storica, ai bianchi. Questo fatto può finalmente dare un fondamento razziale alla

nostra collocazione e ciò sarebbe un evento molto importante perché in Europa, sino a pochissimo tempo fa, soltanto i sostenitori della supremazia bianca, possedevano una teoria riguardo alle peculiarità proprie della popolazione bianca. Come tutti i fascisti, essi sono degli essenzialisti biologici e culturali.

A parte questo, il bianco è stato, molto semplicemente, invisibile, *non* visto, quantomeno dai bianchi stessi. Immersi nel puro candore liliace delle nostre fantasie universalistiche, sradicati (*disembedded*) e disincarnati, abbiamo sempre pensato di non avere colore. Poi è arrivata Toni Morrison a darci il colore che abbiamo.¹⁸ Nella sua analisi sulla rappresentazione del bianco in quanto categoria etnica nel cinema, Richard Dyer¹⁹ la definisce come “un vuoto, un’assenza, una negazione o addirittura una sorta di morte” (p. 141). Essendo la norma, è invisibile, quasi fosse inevitabile o naturale. La fonte del potere rappresentativo del bianco è la sua inclinazione a essere tutto e nulla, mentre il nero, naturalmente, viene sempre etichettato come *un* colore.

L’effetto di questa invisibilità strutturata e del processo di naturalizzazione del bianco si traduce nel suo mascherarsi dietro una “multicromaticità incolore”. Il bianco *contiene* tutti gli altri colori. La conseguenza immediata di ciò sul piano politico e metodologico è che la *whiteness* è molto difficile da analizzare criticamente. Dyer afferma che: “il bianco si frantuma tra le mani non appena si comincia a esaminarlo”. Esso tende a frammentarsi in sotto-categorie: irlandesità, italianità, ebraicità ecc. Ne consegue che i non bianchi hanno una percezione molto più chiara del bianco rispetto ai bianchi stessi. Basti pensare all’importante lavoro di bell hooks sul bianco in quanto terrore e forza mortifera.²⁰ Tuttavia, *non* è vero il contrario: i neri e le altre minoranze etniche non hanno bisogno di questa logica speculare per avere una loro propria collocazione. Come ha osservato Deleuze, il centro è morto e vuoto; non vi è alcun divenire. L’azione si svolge ai margini, dove le tribù nomadiche dei giramondo poliglotti sostano brevemente.

L’esperienza degli immigrati bianchi tende a confermare l’insostanzialità del bianco. Poiché l’identità culturale è esterna e retrospettiva, per gli europei essa si definisce mediante il confronto con altri gruppi etnici, solitamente i neri. Questa è stata l’esperienza degli immigrati irlandesi, italiani ed ebrei in paesi quali gli Stati Uniti, il Canada e l’Australia. Il loro “essere bianchi” emergeva per opposizione, come un fattore che segnava la distanza dai nativi e dai neri. Intellettuali femministe quali Brodtkin Sacks hanno analizzato il fenomeno²¹ rappresentato da questo *processo di “imbiancamento” (whitening)* mediante cui gli immigrati di origine europea venivano trasformati in cittadini statunitensi. Si può constatare la misura in cui questo tipo di identità “imbiancata” è tanto illusoria quanto razzista, osservando come le comunità diasporiche degli immigrati di origine europea siano in realtà divise, tutte rinchiusi nei rispettivi ghetti, caratterizzate da un antagonismo reciproco e bloccate in un rapporto di mutuo sospetto. Nondimeno, tutte sono ugualmente “imbiancate” dallo sguardo del colonizzatore, teso a istigarle contro la popolazione nera.

Frankenberg esorta i bianchi ad assumere radicalmente il proprio corpo e le proprie responsabilità: riconoscendo nel loro posizionamento come soggetti l'elemento di razza, i bianchi potrebbero istituire spazi aperti nei quali operare in favore di forme antirazziste dell'essere bianchi, o quantomeno di strategie antirazziste intese a rielaborare l'idea dell'essere bianchi. Vorrei far notare che questa è una delle questioni chiave messe in gioco con il progetto d'integrazione europea, nonché la più incline a fallire.

A tale riguardo, la mia personale strategia consiste nel rivendicare l'identità europea quale spazio di contraddizioni storiche e nel sottolineare la necessità politica di sviluppare una resistenza critica a identità egemoniche di qualsiasi natura. La mia scelta per rielaborare la *whiteness* nell'epoca della postmodernità implica *in primo luogo* situarla, de-naturalizzarla, incarnarla e radicarla. *Secondariamente*, nomadizzarla, ovvero destabilizzarla, smantellare il suo potere egemonico. Per me, essere un soggetto europeo nomade significa essere in transito, tuttavia sufficientemente ancorata a una posizione storica da accettare la responsabilità che essa comporta. Questa definizione di individuo europeo transnazionale e tendenzialmente senza fissa dimora costituisce un netto miglioramento rispetto alla rivendicazione di qualsiasi altra specifica etichetta (italiano, irlandese ecc.). D'altro canto, colei che afferma ciò è pur sempre una femminista post-strutturalista "imbiancata" italo-australiana e franco-olandese.

La politica delle figurazioni

Non è il minore dei paradossi della postmodernità quello di porre in primo piano il ruolo dell'immaginazione in quanto pratica e area sociale fortemente conflittuale. Appadurai parla di una ricerca di controllo sull'immaginario sociale contemporaneo. Il ciber spazio è una delle aree dove attualmente sta infuriando questa battaglia. Nel femminismo, la lotta sull'immaginario, in modo particolare per quanto riguarda le pratiche di ri-nominazione e ri-significazione, ha una lunga storia. Nei miei lavori, l'ho analizzata in termini di figurazioni.

Una figurazione non è una mera metafora bensì una mappa cognitiva politicamente aggiornata che legge il presente in termini di situazione radicata individuale. Basata sulla teoria di Adrienne Rich della "politica della collocazione",²² la nozione di figurazione è stata ridefinita attraverso il contributo illuminante delle concezioni post-strutturaliste sul discorso, evolvendosi nell'idea elaborata da Donna Haraway dei "saperi situati"²³ in quanto genealogie o responsabilità incarnate.

La questione è molto semplice e, così come l'ha formulata il movimento femminista, ben prima che Deleuze la esprimesse in termini filosofici, significa che noi abbiamo bisogno di imparare a pensare *differentemente* la nostra condizione storica; dobbiamo *re-inventare* noi stesse. Questo progetto trasformativo inizia con l'abbandono di quelle modalità di pensiero storicamente istituite che, sino a oggi, hanno fornito la vi-

sione 'standard' della soggettività umana. Sarebbe bene per noi abbandonare tutto ciò in favore di una visione decentrata e multistratificata del soggetto in quanto entità dinamica e in continuo cambiamento, situata in un contesto mutante. Il *nomade* esprime le mie figurazioni di una comprensione situata e culturalmente differenziata del soggetto. Tale soggetto si può definire anche postmoderno/industriale/coloniale, a seconda delle proprie collocazioni individuali. Queste collocazioni differiscono e tali differenze *sono* importanti. Nella misura in cui gli assi della differenziazione quali classe, razza, etnia, genere, età e altri ancora interagiscono reciprocamente nella costruzione della soggettività, il concetto di nomadismo si riferisce al realizzarsi simultaneo di molti di essi. *La soggettività nomadica riguarda la simultaneità di identità complesse e multilivello*. Parlare come femminista comporta il riconoscimento della priorità del genere nella strutturazione di queste relazioni complesse.

Il soggetto nomadico è un mito, o una *fiction* politica, che mi consente di pensare e muovermi attraverso categorie costituite e livelli di esperienza. È implicita nella mia scelta di fare uso di tale figurazione la fiducia nel potere e nella pertinenza dell'immaginazione, della mitopoiesi, quale strada per uscire dalla crisi politica e intellettuale di questi tempi postmoderni. Le costruzioni politiche possono essere più efficaci, qui e ora, rispetto ai sistemi teoretici. La scelta di una figura iconoclasta, mitica, quale è quella del soggetto nomadico, rappresenta di conseguenza una mossa contro il pensiero teoretico e, soprattutto, filosofico convenzionale. Essa si ricollega a Nietzsche e a una contro-tradizione alquanto polemica presente nella filosofia occidentale. Questa figurazione possiede un richiamo immaginativo che trovo in sintonia con il movimento transnazionale che segna la nostra situazione storica.

Nel mio ultimo libro, ho fatto una distinzione tra la soggettività nomadica e altre due figurazioni alle quali viene spesso (svantaggiosamente) paragonata: quella dell'immigrato e quella dell'esule. L'itinerario classico dell'immigrato è compreso entro siti fissi: dalla "casa" ai paesi "ospiti", attraverso una serie di spostamenti consecutivi. Ho sostenuto che l'immigrante – in quanto figura segnata da privazioni economiche – tende ad aggrapparsi ai valori "domestici" mentre cerca di adattarsi a quelli dell'ambiente ospitante (una lastra gelata di storia). L'esule, d'altro canto, segna la separazione radicale dal, e l'impossibilità di ritornare al punto di partenza. Molto spesso per ragioni politiche, l'esule non conosce periodici movimenti di andata e ritorno tra due siti relativamente fissi. Il nomade è invece per l'abbandono e la decostruzione di ogni senso di identità fissa. Il nomadico è affine a ciò che Foucault ha definito come contro-memoria, una forma di resistenza all'assimilazione o all'omologazione a modalità dominanti di rappresentazione del sé. Le femministe sono coloro che possiedono una coscienza periferica; si sono dimenticate di dimenticare le ingiustizie e la povertà simbolica: la loro memoria è attivata controcorrente; mettono in atto una ribellione dei saperi soggiogati. Lo stile nomadico riguarda le transizioni e i passaggi senza destinazioni predeterminate o patrie perdute. Così, il nomadismo si riferisce a quel tipo di coscienza critica che resiste a integrarsi in modi

socialmente codificati di pensiero e di comportamento. È la sovversione delle convenzioni stabilite che definisce la condizione nomadica, non l'azione puramente fisica del viaggiare. Ma altre figurazioni vengono alla mente, e non soltanto quelle classiche di zingari ed ebrei erranti.

All'interno degli "etno-paesaggi" della postmodernità, stiamo attualmente sperimentando una proliferazione di figurazioni alternative della soggettività post-umanista. Basti pensare ai *lavoratori itineranti*, agli *immigrati illegali*, ai *frontalieri del sesso*, nonché alle varie forme di *dislocamento*, *diaspora* e *ibridazione*. Al cyborg di Donna Haraway e all'accoppiata postmoderna di Zygmunt Bauman: il turista e il vagabondo. L'essere senza casa (*homeless*) e l'essere senza radici (*rootless*) costituiscono significati forti della nostra situazione presente. Ancora una volta, la teoria femminista è all'avanguardia in questo processo, avendo prodotto costruzioni politiche forti al fine di ri-scrivere la Donna non come "l'Altro del Medesimo" ma piuttosto come l'altro nella sua grande diversità.

Luce Irigaray²⁴ predilige figurazioni che fanno riferimento alla morfologia femminile, ma il ventaglio delle alternative disponibili è alquanto indicativo: Monique Wittig²⁵ sceglie di chiamare il soggetto femminista (post-donna) come 'lesbico' e le fa eco la politica della parodia e del mascheramento' di Judith Butler.²⁶ Nancy Miller²⁷ definisce la sua donna come il soggetto femmina e femminista di un'altra storia. De Lauretis²⁸ la chiama "soggetto eccentrico", Trin Minh Ha²⁹ "l'altra inappropriata", Spivak³⁰ "il soggetto post-coloniale", Alice Walker³¹ la *Womanist*, Gloria Anzaldúa³² *mestiza*.

Altre figurazioni sono state proposte: da quella del "pendolare" a quella del viaggiatore in transito. Chantal Mouffe³³ parla di processi *permanenti* di ibridazione e nomadizzazione. Ma sono state offerte anche altre figurazioni storicamente specifiche: la sposa *per corrispondenza*; la *prostituta illegale*; la *vittima dello stupro di guerra* che cerca asilo politico nell'unione europea senza riuscire a ottenerlo, perché lo stupro non conferisce lo status di rifugiato politico; la *domestica filippina* che ha sostituito la figura più familiare della baby-sitter o della ragazza alla pari, sino a giungere alle cyber-femministe che si travestono elettronicamente mentre navigano in Internet. La lista è aperta. Queste figurazioni sono tutte materialmente radicate e quindi non metaforiche. Helma Lutz³⁴ analizza queste nuove forme di dislocazione in termini di "professioni migratorie femminili".

Un modo di definire la posta politica messa in gioco nella lotta per il controllo dell'immaginario sociale nella postmodernità è quindi di indicare la trans-figurazione generale in atto all'orizzonte dei nostri sempre mutevoli etno-paesaggi. In questa cornice, il nomadismo – con o senza Deleuze – è stato sottoposto all'indagine critica. Stuart Hall teme un uso alla moda del termine, che potrebbe dis-incarnare i soggetti nomadici e non riuscire a rendere giustizia alle loro specifiche collocazioni storiche. Kaplan e Grewal esprimono una forte resistenza a qualsiasi tipo di metafore del viaggio, ma in particolare a quelle della dislocazione che caratterizzano tanta parte della filosofia post-strutturalista. Secondo loro, si

tratterebbe di una forma di orientalismo filosofico, un modo di sentimentalizzare l'esotico. Essi sono critici nei suoi confronti quanto lo sono io delle metafore del femminile usate nelle stesse filosofie.³⁵

Zygmunt Bauman³⁶ respinge la figurazione nomadica per ragioni del tutto diverse: essa non è abbastanza radicale. I nomadi ritornano sempre e tendono a seguire rotte prestabilite, non riuscendo così a liberarsi sufficientemente da un errato senso di finalità teleologica. James Clifford teme indebite assimilazioni del nomadismo da parte dei post-modernisti neo-primitivisti occidentali, i quali lo metaforizzerebbero in un nuovo paradigma adeguato alle loro specifiche collocazioni. E difende invece le immagini di *viaggio*, che sono storicamente iscritte e perciò chiaramente definibili (agenti, frontiere, guide, documenti, visti, eccetera). Anche Clifford predilige, come Bauman, la figurazione del pellegrino, a dispetto delle sue risonanze teosofiche. E si unisce a Stuart Hall e Paul Gilroy nell'enfatizzare forme di *creolizzazione*, *trans-culturalità*, diaspore e ibridazione. Sottolineando il fatto che tutti questi posizionamenti mobili del soggetto sociale sono l'effetto della postmodernità transnazionale, dichiara che: "alla fine del ventesimo secolo, tutte le comunità o, quantomeno, la maggior parte di esse, hanno dimensioni diasporiche. Alcune, tuttavia, sono più diasporiche di altre".³⁷

Sono pienamente d'accordo. E parlando dalla specifica collocazione geopolitica e storica che ho delineato nella prima parte di questo saggio intendo riaffermare nuovamente la mia posizione: le figurazioni di una soggettività mobile, complessa e mutevole non avranno vita effimera. Parlando come donna femminista europea post-strutturalista antirazzista bianca e "imbiancata", sono a favore di figurazioni della soggettività nomadica che agiscono quale decostruzione permanente del fallogocentrismo eurocentrico. All'interno di tale logica la coscienza nomadica rappresenta il nemico.

Come scrisse Nietzsche:

Noi che siamo senza dimora – oggi, tra gli europei non mancano certo coloro che possono a buon diritto definirsi senza dimora in un senso specifico e onesto. [...] Noi proviamo disapprovazione per tutti quegli ideali che potrebbero portare qualcuno a sentirsi a casa propria persino in questo fragile, frammentato periodo di transizione. [...] Noi che siamo senza dimora costituiamo una forza in grado di spezzare il ghiaccio e tutte le altre "realtà" troppo sottili.³⁸

Questo appello si interseca con ed è situato nello scambio dialogico con altre forme specificamente collocate di de-radicalamento o di diaspora. Getta le basi per un'alleanza con esse. La poetessa ganaense Aben Busia, esprime la stessa cosa riferendosi alla diaspora africana quando dice: "possiamo andare ovunque, fuorché a casa".³⁹ A questa affermazione fanno eco, da una differente collocazione nell'Occidente, Caren Kaplan e Inderpal Grewal, le quali ci invitano ad abbandonare la casa, perché spesso la casa è teatro di sessismo e razzismo, un luogo che noi dobbiamo rielaborare in modo politico, costruttivo e collettivo. A ciò vorrei aggiungere, insieme con Deleuze e altri ancora, che le identità fisse

devono essere lasciate alle spalle, in quanto luoghi della sedentarietà che generano passioni reattive quali cupidigia, paranoia, gelosia edipica e altre forme di costipazione simbolica. Si tratta di qualcosa di completamente diverso rispetto al tipo di cosmopolitismo elitario che in questi tempi viene affermato da Martha Nussbaum⁴⁰ e che in precedenza fu sostenuto da Virginia Woolf nella sua famosa dichiarazione: “In quanto donna non ho patria, in quanto donna la mia patria è il mondo intero.”

Per quanto io resista alla portata universalistica di tale affermazione [...] ritengo che in quest'epoca di movimenti transnazionali e di “cittadinanze flessibili”, la realtà si approssimi piuttosto a un'osservazione di Ai-hwa Ong riportata da Clifford: “Posso vivere in qualsiasi posto del mondo, purché sia vicino a un aeroporto”.⁴¹ Questa è un'affermazione nomadica che riguarda il viaggiare, ma è legata alla condizione dell'essere senza casa. Per apprezzarne il valore dobbiamo affidarci alla ricchezza di risorse dei soggetti nomadici e alle loro specifiche forme di radicamento nel corpo e nel contesto. Cito dal *New York Times*:

Circa una dozzina di persone vivono ora permanentemente all'aeroporto Kennedy, trovando posto durante la notte nei cavernosi terminal internazionali che non chiudono mai, dormendo come viaggiatori stanchi sulle sedie modulari o sul pavimento. Costituiscono un gruppo diverso dai senza casa che dormono nelle strade o nelle metropolitane. Infatti, essi sono invisibili, si danno quotidianamente da fare per mescolarsi al traffico umano. Non appaiono sporchi o aggressivi, e raramente chiedono l'elemosina. La maggior parte di loro sono malati mentali, ma non costituiscono un pericolo per se stessi o per gli altri. Alcuni sono molto istruiti. Preferiscono le condizioni che trovano nell'aeroporto riscaldato, dotato di aria condizionata e relativamente privo di criminalità rispetto a quelle della strada. [...] A Chicago, la città ha aperto quattro anni or sono un centro di accoglienza dotato di 80 posti letto per togliere i senza casa dall'aeroporto O'Hare dopo che le cose si erano spinte troppo oltre: alcune persone avevano portato delle piante per abbellire i loro angoli.⁴²

Gli spazi di transizione richiedono negoziazioni costanti. Benché la familiare sala d'attesa della piccola stazione ferroviaria sia stata sostituita quale punto di sosta nomadico dagli sfarzosi saloni aeroportuali, il desiderio di decorarli con le proprie piante o i propri disegni rimane altrettanto forte. In un'epoca di sempre maggiore diffusione in tutti gli spazi pubblici di dispositivi elettronici di alta tecnologia per la sicurezza, gli aeroporti possono risultare per i senza casa più accoglienti rispetto alle stazioni ferroviarie o della metropolitana. In parte perché, per quanto appaia paradossale, gli aeroporti possono funzionare a un ritmo più lento rispetto alla normale stazione ferroviaria sottoposta a traffico pendolare.

Mostrando di possedere un immenso talento mimetico, i senza casa che vivono negli aeroporti si camuffano da ciò che effettivamente sono: persone che trasportano i propri bagagli mescolandosi al flusso del traffico umano. Là dove essi sono diversi rispetto ai passeggeri forniti di biglietto di viaggio è nel non avere la minima intenzione di, né i mezzi

finanziari per allontanarsi dagli edifici aeroportuali, che essi abitano invece come loro dimore. In una sorta di “mise-en-abyme” del viaggiare, essi enfatizzano l'importanza della collocazione nel determinare quale senso, se mai ve n'è alcuno, può essere attribuito al concetto di mobilità. *I senza casa sono nomadi che non viaggiano*. Come ha scritto bell hooks (e qui rispondo a James Clifford):

‘Viaggio’ non è una parola che può essere facilmente evocata per parlare del Middle Passage, del Trail of Tears, dello sbarco degli immigrati cinesi nell'Ottocento, del confinamento subito dai giapponesi americani durante la seconda guerra mondiale o della condizione dei senza casa. Teorizzare questi diversi spostamenti è cruciale al fine di comprendere qualsiasi politica della collocazione.⁴³

Le collocazioni sono storie materializzate e radicate, le cui diversità possono essere spiegate e devono essere rispettate. La coscienza nomadica che ho auspicato rappresenta la decostruzione dell'idea fallologocentrica ed eurocentrica di una coscienza trionfale il cui compito si ritiene debba essere quello di sovrintendere all'agire umano in tutti i suoi aspetti. L'occhio sempre vigile della Ragione che scruta e controlla i propri domini rappresenta una figurazione efficace di questa visione ossessiva della soggettività. Un'altra immagine classica è quella del biblico Albero della Conoscenza, il quale dovrebbe racchiudere ogni possibile ramificazione. A questa fissità e a questa pretesa di universalità vorrei contrapporre invece la visione di una soggettività “imbiancata” di natura mutevole, parziale, incarnata e, di conseguenza, resa responsabile. Essa definisce il soggetto come un apparato complesso dotato di memoria e capace di funzionare all'interno di strutture negoziate collettivamente. Mettendo in gioco questa immagine contro la visione sedentaria e monolitica della soggettività classica nell'occidente, mi sono associata a coloro che chiedono la decostruzione, in termini di nomadismo, di tale visione egemonica. Possiamo fare una sola cosa di questa visione classica della soggettività: distruggerla.

Il nomade è letteralmente un viaggiatore “spaziale” che, di volta in volta, costruisce e smantella gli spazi in cui vive prima di procedere nel viaggio. Lui/lei funziona secondo uno schema di ripetizioni che non è privo di un certo ordine, benché non abbia una destinazione definitiva. L'opposto del turista, l'antitesi dell'emigrante, il viaggiatore nomadico è interessato soltanto all'atto dell'andare, dell'attraversare. Il nomadismo è una forma di divenire intransitivo: segna un insieme di trasformazioni senza prodotto finale. I soggetti nomadici creano mappe politicamente consapevoli per la loro stessa sopravvivenza. I viaggiatori nomadici sono dei geni dell'oralità, si affidano al ricordo e conoscono i luoghi a memoria. Di qui l'importanza del “visitare”, inteso non in senso borghese, ma, piuttosto, come il tentativo di condividere la stessa collocazione radicata. Questa modalità del “visitare” è esattamente opposta rispetto alla pratica consumistica della percezione dell'“altro” attraverso il posizionamento del soggetto come turista. La “visita” è uno scambio che richiede responsabilità e interesse.

Il nomadismo femminista segna lo specifico itinerario politico delle donne femministe che sono a favore della molteplicità, della complessità, dell'anti-essenzialismo e di coalizioni antirazziste ed ecologiste. Le femministe nomadiche mirano a smantellare le strutture di potere che sostengono le opposizioni dialettiche dei sessi, rispettando al contempo la *diversità* delle donne e la *molteplicità* che è presente *in* ogni singola donna.

In quanto immaginario sociale ed espressione di una sensibilità contemporanea di natura tanto estetica quanto politica, il nomadismo dilaga tra le ragazzacce, le rivoltose e le guerrigliere dell'era post-femminista. La loro strategia politica è una ripetizione giocosa e mimetica. L'infinita capacità di Kathy Acker di "alterare" se stessa; l'occupazione di spazi pubblici quali strade o piazze da parte di artiste che vi installano opere costituite da slogan tratti dall'esperienza di dominazione e intimidazione patita dalle donne. Artiste nomadiche come Catherine Richards e Cindy Sherman esplorano la loro corporeità reale e virtuale attraverso opere che affrancano l'esperienza carnale delle donne dal regime scopico maschile. Incidono la loro propria carne, come fa Orlan, ma dalla carne recidono e asportano anche, come fanno Kruger e Holzer. Sperimentano acusticamente con i loro impianti sonori corporei: voce, risonanza, timbro, muscolarità. Le femministe nomadiche viaggiano in Internet assumendo identità fatte di dati digitali il cui genere è comunque determinato.

Non cessano mai di mettere a nudo e smantellare il razzismo, il maschilismo, la violenza maschile e la stolidezza di un patriarcato che annichisce l'anima, senza per questo fare mai concessioni né a fedi essenzialiste nella superiorità femminile né a una possibile omologazione all'idea postmoderna di un flusso di identità che si vorrebbe trascendere il genere. Esse cercano di coniugare la complessità con l'impegno nei confronti del progetto di rafforzamento delle differenze rese possibili dal femminismo.