



LOTTA
TRANS
FEMMINIST*

ETNOGRAFIE DEL CONTEMPORANEO

Anno 4, Vol. 4, 2021 – ISSN 2611 - 4577

Donne, corpi, territori

Editoriale di

Rosario Perricone

Testi di

Rachele Borghi
Federica Castelli
Eliana Como
Anna Curcio
Giulia de Spuches
Serena Olcuire
Gabriella Palermo

Isabella Pinto
Federica Timeto
Elvira Vannini

Miscellanea

Pier Mannella
Igor Spanò



direttore Rosario Perricone

ETNOGRAFIE DEL CONTEMPORANEO

n.4/2021

Rivista annuale

ISSN 2611-4577

Registrazione presso il Tribunale di Palermo n.2/2018 del 10 gennaio 2018

Direttore responsabile

Rosario Perricone

Redazione

Antonino Frenda, Eugenio Giorgianni, Francesco Mangiapane,
Pier Luigi José Mannella, Sebastiano Mannia, Gabriella Palermo, Igor Spanò

Comitato scientifico

Enzo. V. Alliegro <i>Università degli Studi di Napoli Federico II</i>	Vito Matranga <i>Università degli studi di Palermo</i>
Mara Benadusi <i>Università degli studi di Catania</i>	Ferdinando Mirizzi <i>Università degli studi delle Basilicata</i>
Ileana Benga <i>Arhiva de Folclor a Academiei Romane, Cluj-Napoca</i>	Fabio Mugnaini <i>Università degli Studi di Siena</i>
Sergio Bonanzinga <i>Università degli studi di Palermo</i>	Bogdan Neagota <i>Università "Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca</i>
Ignazio E. Buttitta <i>Università degli studi di Palermo</i>	Vincenzo Padiglione <i>Università degli studi di Roma - La Sapienza</i>
Marina Castiglione <i>Università degli studi di Palermo</i>	Berardino Palumbo <i>Università degli studi di Messina</i>
Michele Cometa <i>Università degli studi di Palermo</i>	Caterina Pasqualino <i>EHESS-LAS/CNRS - Parigi</i>
Gabriella D'Agostino <i>Università degli studi di Palermo</i>	Cecilia Pennacini <i>Università degli Studi di Torino</i>
Fabio Dei <i>Università degli Studi di Pisa</i>	Valerio Petrarca <i>Università degli Studi di Napoli Federico II</i>
Caterina Di Pasquale <i>Università degli Studi di Pisa</i>	Davide Porporato <i>Università degli Studi del Piemonte Orientale</i>
Salvatore D'Onofrio <i>Università degli studi di Palermo</i>	Giovanni Ruffino <i>Università degli studi di Palermo</i>
Francesco Faeta <i>Università degli Studi di Messina</i>	Carlo Severi <i>EHESS-LAS/CNRS - Parigi</i>
Antonio Fanelli <i>Sapienza Università di Roma</i>	Alessandro Simonicca <i>Sapienza Università di Roma</i>
José Antonio González Alcantud <i>Università di Granada</i>	Narcisa Stiuca <i>Università di Bucarest</i>
Gianfranco Marrone <i>Università degli studi di Palermo</i>	Vito Teti <i>Università della Calabria</i>



ETNOGRAFIE DEL CONTEMPORANEO

Anno 4, Vol. 4, 2021 – ISSN 2611 - 4577

Donne, corpi, territori

Editoriale di

Rosario Perricone

Testi di

Rachele Borghi

Federica Castelli

Eliana Como

Anna Curcio

Giulia de Spuches

Serena Olcuire

Gabriella Palermo

Isabella Pinto

Federica Timeto

Elvira Vannini

Miscellanea

Pier Mannella

Igor Spanò

© 2021 Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari
Museo internazionale delle marionette Antonio Pasqualino
Piazza Antonio Pasqualino, 5 – 90133 Palermo PA
www.edizionimuseopasqualino.it – info@edizionimuseopasqualino.it



REGIONE SICILIANA
Assessorato dei beni culturali
e dell'identità siciliana
*Dipartimento dei beni culturali
e dell'identità siciliana*

ISBN 9791280664174

EAN 977261145700 10004

DOI 10.53123/ETDC_4

Progetto grafico e impaginazione

Francesco Mangiapane

In copertina

Writing, Palermo, 2021, fotografia di Rosario Perricone

L'editore è a disposizione per eventuali aventi diritto che non è stato possibile contattare.

Il presente volume è coperto da diritto d'autore e nessuna writing parte di esso può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti d'autore.

La carta utilizzata per la stampa è realizzata con un impasto fibroso composto al 100% da fibre di riciclo ed è garantita da certificazione Blauer Engel. Le sue fibre sono bianchite con processi Chlorine Free. È, quindi, al 100% ecologica.

INDICE

Editoriale	7
ROSARIO PERRICONE	
DONNE, CORPI, TERRITORI	13
Produzione, riproduzione, 'rottura'. Per una critica femminista materialista della realtà.....	15
ANNA CURCIO	
Il sistema-mondo in un barattolo di cetrioli. Su colonialità e decolonialità	25
RACHELE BORGHI	
<i>Storytelling</i> multispecie. Una pratica ecopolitica per la giustizia ambientale.....	33
ISABELLA PINTO	
Infraumano, postumano, a-umano, humus. Il femminismo del compost è multispecie.	47
FEDERICA TIMETO	
Narrazioni dagli interstizi. Lidia Curti e le fabulazioni dei femminismi	57
GABRIELLA PALERMO	
<i>I do not intend to speak about; just speak nearby.</i> Riflessioni di Geografia culturale per Lidia Curti.....	65
GIULIA DE SPUCHES	
Smagliata, inaddomesticata, conflittuale	73
Ripensare la città in ottica transfemminista FEDERICA CASTELLI E SERENA OLCUIRE	
Ecofemminismi dal Sud globale. Arte e immaginari contro-egemonici ;al tempo del capitalismo patriarcale	83
ELVIRA VANNINI	
Un'arma avvolta da un nastro di seta orientale. Zehra Doğan e l'arte delle donne curde	91
ELIANA COMO	
INTERMEZZO: ROOM TO BLOOM.....	107
MISCELLANEA.....	135
Un <i>Churel Mandir</i> in Gujarat.....	137
Note sulla diffusione delle rappresentazioni della figura della strega in India IGOR SPANÒ	

Dalla carta al muro.
Graffiti e rituali nelle segrete dello Steri155
PIER LUIGI JOSÉ MANNELLA

RECENSIONI 201

AUTORI 239



https://doi.org/10.53123/ETDC_4_4

STORYTELLING MULTISPECIE

UNA PRATICA ECOPOLITICA PER LA GIUSTIZIA AMBIENTALE

Isabella Pinto

Ricercatrice indipendente
isabellapinto_giuris@hotmail.it

ABSTRACT. The aim of the essay is to analyze the practice of “multispecies storytelling” proposed by Haraway (2016), to extrapolate tools for the creative critique of the narrative of the «Anthropocene» (Crutzen, Stoemer 2000). The essay starts by deconstructing the dichotomous and patriarchal imaginaries linked to the “uncanny” (Freud 1919) and the “sublime” (Burke 1757; Kant 1790); subsequently, it shows how Haraway engages in composting alternative stories of technology and science, thanks to the adoption of the SF methodology; finally, it analyzes the speculative fabulation entitled *The Camille Stories*, to appreciate the troubling polyphony and polysemy of “multispecies realism” (Pinto 2021).

KEYWORDS: Multispecies Storytelling, Anthropocene, Remediation, Ecopolitical Practice.

1. SCIogliere LA NARRAZIONE DELL'ANTROPOCENE NEL TROUBLE

Con la sindemia da COVID-19 la crisi ambientale e climatica entra definitivamente nello scenario globale (cfr. Pinto 2021: 309, 313-315), anche se già nel 2000, Paul J. Crutzen e Eugene F. Stoemer proposero il termine “Antropocene” per rinominare l’attuale epoca geologica, segnata dall’impatto devastante e distruttivo delle attività umane sulla terra. Se-

condo gli autori andava posto rimedio alle dannose emissioni di alcuni gas serra, il CO₂ e CH₄, spronando la ricerca scientifica a cercare nuove forme di sostenibilità ambientale (Crutzen, Stoermer 2000: 17-18). Successivamente si è sviluppato un ampio dibattito, coinvolgendo studiosi e studiose di diverse discipline, e per quanto riguarda il campo della letteratura nel suo senso più ampio e comune, l’incontro con questo esso è comunemente

individuato nella pubblicazione del *pamphlet* di Amitav Ghosh *La grande cecità*, in cui l'autore denuncia il fallimento della letteratura – e della forma romanzo – nel creare narrazioni in grado di rendere visibili i problemi legati alla crisi ambientale e climatica, laddove se un'opera di narrativa propone tali tematiche viene immediatamente relegata all'ambito marginale – secondo Ghosh (cfr. [2016] 2017: 75-76) –, della fantascienza: chissà se quest'epoca non verrà ricordata come quella della «Grande Cecità» (ivi: 18). Questi due elementi, seppur nelle loro criticità, sembrano a prima vista delineare il discorso sull'Antropocene come un possibile appiglio per la costruzione di una nuova grande narrazione (Lyotard [1979] 1981) e, nonostante i toni spesso catastrofici, divenire strumento capace di spronare l'azione di difesa, resistenza, e ricerca di alternative. Eppure, tale carica trasformativa è stata presto assorbita e depotenziata dagli apparati di *governance*, i quali hanno rovesciato il discorso sulle nuove forme di sostenibilità nel capitalismo verde tramite pratiche di *greenwashing*: ciò che recentemente Greta Thunberg ha chiamato il «bla bla bla» delle politiche sul clima (cfr. Martinelli 2021).

In questo contesto, la critica al discorso ufficiale dell'Antropocene proposta da Stefania Barca dimostra come essa sia la più aggiornata narrazione egemonica del capitalismo, nel doppio e complementare senso di “narrazione dominante” e “narrazione del padrone” (cfr. Barca 2019), iniziata nei primi anni Sessanta con l'apparizione del racconto della crescita economia moderna, la cosiddetta “MEG” (cfr. Barca 2011). Tale analisi mostra altresì il funzionamento dei meccanismi di appropriazione linguistica del capitali-

simo neoliberista: gli apparati governativi e delle grandi industrie depotenziano il messaggio originario traducendolo dal punto di vista del padrone, secondo cui la catastrofe è sì in atto, ma è possibile scongiurarla attraverso quelle stesse modalità d'uso delle tecnologie che hanno permesso all'Uomo di diventare il padrone della terra (cfr. Barca 2020). Di contro, assumendo una prospettiva ecofemminista materialista, Barca propone di decostruire la narrazione violenta dell'Antropocene attraverso una doppia azione: da un lato mappando le diverse narrazioni del «limite biofisico»¹, dall'altro costruendo una narrazione intersezionale delle lotte sociali (ivi: 9-15). Per combattere la narrazione dell'Antropocene – versione aggiornata ed eco-modernista della narrazione dominante – vanno infatti ripensati i termini e le narrazioni delle forze e dei rapporti di ri/produzione: un processo che è già in atto, se si guarda a quei movimenti che, almeno dal 1992 a oggi, si sono opposti alle narrazioni eco-efficientiste e di cieca fede verso la crescita illimitata (cfr. Barca 2019).

Anche Donna Haraway si inserisce all'interno di tale dibattito, riconoscendo alla narrazione dell'Antropocene la capacità di aver sinteticamente nominato l'esistenza di forze distruttive causate dall'azione umana, ma criticandone aspramente molti aspetti, tra cui quelli che ne appiattiscono l'interna articolazione (cfr. Haraway 2019a: 70-71). Per mostrare tale articolazione, Haraway decostruisce il discorso dell'Antropocene considerando la temporetività del Capitalocene (cfr. Haraway 2019a: 74-80), similmente a Jason W. Moore (2013), Andreas Malm e Alf Honborg (2014), ma aggiungendo, grazie agli studi di Anna

1 «Al netto di una evoluzione storica della definizione di limite biofisico, legata soprattutto all'evoluzione del discorso scientifico, una distinzione netta si può tracciare tra le narrazioni che definiscono il limite al benessere come dato materialmente dalla biosfera (limite esterno), e quelle che lo definiscono come socialmente dato (limite interno). La differenza non consiste nel fatto che queste ultime neghino la finitezza delle risorse biofisiche, ma nel fatto che esse partono dal presupposto dell'abbondanza (al contrario delle prime, che postulano invece la scarsità come condizione naturale), e considerano il modo di produzione, o organizzazione del metabolismo sociale, come ciò che pone limiti al potenziale benessere della collettività» (Barca 2019).

L. Tsing ([2015] 2021a), la tempospettiva del Piantagionocene²: è necessario riconoscere come potenzialmente dannoso il modello produttivo della “piantagione” (alla base della pratica agricola della monocoltura intensiva e della gestione delle popolazioni colonizzate) per individuare una specifica tipologia di organizzazione della ri/produzione degli organismi viventi; essa è caratterizzata da un lato dalla loro alienazione e disconnessione, e dall’altro dalla loro moltiplicazione e diffusione proliferante – modalità che mettono in pericolo la vivibilità sul pianeta Terra (cfr. Tsing [2017] 2021). L’Antropocene è dunque una narrazione funzionale a mascherare le politiche che sostengono l’individualismo sfrenato, l’antropocentrismo, la standardizzazione della riproduzione sullo stile delle merci e la crescita del PIL come unico fattore di benessere. Questi ultimi sono elementi che, d’altronde, compongono anche il contesto in cui si situa la tempospettiva contro-egemonica dello *Chthulucene*³, il cui obiettivo principale è, secondo Haraway, di resistere al proliferare della distruzione calibrando cura e conflitto, riparo e esposizione, disturbo e quiete (cfr. Haraway 2019a: 13-18), anche tramite l’u-

tilizzo di una particolare pratica di produzione di sapere, denominata “*storytelling multispecie*”⁴ (ivi: 23-24).

2. “STORYTELLING MULTISPECIE”: QUALCHE ISTRUZIONE PER NAVIGARE NEL TROUBLE

Con l’obiettivo di approdare ad una più equa giustizia ambientale, lo “*storytelling multispecie*” è una pratica di produzione di sapere che permette di rimanere a contatto “con il” e “nel” *trouble*, tenendo presente che i saperi emergono dagli incontri multispecie, e tutti i termini della relazione sono sia soggetto che oggetto della giustizia ambientale (*ibid.*). Il *trouble* è un concetto che parla di vischiosità, del ritrovarsi in zone di turbolenza, torbide, opache. Tali molteplici significati, occultati nella scelta traduttiva italiana⁵, sono elementi che tramandano implicitamente diverse genealogie. Soffermandoci in particolare su due di esse, notiamo che indirettamente *trouble* rimanda da un lato al lavoro di decostruzioni del binarismo sessuale di Judith Butler – *Gender Trouble* (v. Butler 1990); dall’altro, srotolando la sua etimologia, è possibile notare come essa rimandi alla parola latina *turba* (cfr. Timeo 2020: 173). Nella lingua italiana, *turba*

2 «In una conversazione registrata tenutasi durante *Ethnos* all’Università di Arhus nell’ottobre del 2014, i partecipanti generarono collettivamente il nome Piantagionocene per indicare la trasformazione devastante subita da diversi tipi di fattorie, pascoli e foreste a conduzione umana in piantagioni circoscritte ed estrattive basate sul lavoro di schiavi e altre forme di sfruttamento, alienazione e trasferimento della manodopera» (Haraway 2019a: 237).

3 «*Chthulucene*», ctonio- deriva dal greco *khthôn* e significa “sotterraneo, appartenente agli abissi”, mentre -cene deriva dal greco *kainos* e significa “recente”, di conseguenza può essere tradotto in italiano con Ctoniocene. «*Chthulucene*» è anche un metaplasmo, con esso Haraway nomina una tempospettiva che non rimanda alla rappresentazione delle forze elementali propria del mostro patriarcale di Howard P. Lovecraft, bensì alle creature ctonie, imprevedibili, intrusive, con cui è necessario riparare legami tramite relazioni di «*response-ability*»: legami forieri tanto di nuove forme di vita quanto di nuovi significati (cfr. Haraway 2019a: 13-14). Tale terminologia, spesso ostica, mostra alcuni tentativi, per quanto imperfetti e parziali, di nominare e spiegare, in maniera meno dogmatica, questo particolare periodo individuato dal termine ufficiale dell’Antropocene.

4 Preferisco mantenere la parola *storytelling* in inglese per sottolineare che le tipologie di “narrazioni multispecie” sono molteplici, e possono avvenire tramite la scrittura, le arti performative, le arti visive, il linguaggio cinematografico e così via.

5 «*Trouble*» è la parola con cui si apre *Staying with the Trouble* (Haraway 2016: 1), tradotta in italiano con il termine «*Problema*» (Haraway 2019a: 13). Le traduttrici – Claudia Durastanti e Clara Ciccioni – hanno optato per questa soluzione perché «derivata dal latino, la parola *problema* sta per “mettere avanti, proporre”, per “questione proposta”, “ciò che si presenta”» (ivi: 197), tuttavia in questo saggio si propone di dare maggiore spazio ad una visione meno lineare e progressiva, sottolineando la dimensione polisemica della parola *trouble* – come la stessa Haraway suggerisce più volte. Proprio perché le scelte traduttive italiane operano una partizione a volte troppo netta della terminologia harawayana, qui si fa normalmente ricorso al volume in traduzione (ivi), ma quando le traduzioni non convincono del tutto si ricorre al volume in lingua originale (Haraway 2016). Si fa ricorso a quest’ultimo anche in riferimento ai tre capitoli espunti dalla traduzione italiana e presenti nel volume originale – *Awash in Urine. DES and Premarin in Multispecies Response-ability, Sowing Worlds. A Seed Bag for Terraforming with Earth Others, A Curious Practice* (ivi: 104-133). Tale espunzione non viene menzionata in alcuna parte del volume in traduzione italiana.

rinvia al concetto freudiano di *Unheimliche*, tradotto in italiano con “perturbante”, per il quale gli abissi dell’inconscio si fondono con l’ambiguità dell’orrorifico e del mostruoso che albergano nella normalità (cfr. Freud [1919] 1991). La tradizione occidentale egemone ha ripartito le storie, le rappresentazioni e gli esseri viventi riconducibili all’immaginario legato al “perturbante”, separandoli nettamente dalla razionalità, e assegnandoli al polo simbolico, carnale e svalutato del femminile, del femminilizzato (Cixous 1972; Braidotti 2005), dell’altro colonizzato e dell’altro non-umano (Haraway [1991] 2019b; Ghosh 2017: 74-75). Nella genealogia plurima e sfaccettata dell’immaginario del “perturbante” va annoverata anche la “Natura”, con la sua capacità agentiva spesso catastrofica – e dunque mostruosa –, come mostra altresì concetto etico-estetico di “sublime”, proveniente dall’antichità classica e sintetizzato massimamente, nella tradizione occidentale, da Edmund Burke e Immanuel Kant (v. Burke [1757] 2020; Kant [1790] 1997). Anche tale concetto, e l’immaginario ad esso legato, torna nella contemporaneità, come mostrano alcuni tentativi di riformulazione meno antropocentrici, tra cui ricordiamo almeno il “sublime ecologico” (cfr. Hitt 1999; Fargione 2016).

In tale contesto il *trouble* di Haraway racconta di legami “intra-attivi” (v. Barad 2007) riannodando non solo i fili dei *cyborg* e dei mostri – laddove «i mostri più terribili e forse più promettenti dell’universo *cyborg* prendono corpo in narrative non-edipiche di cui è necessario comprendere la diversa logica di repressione, se vogliamo sopravvivere» (Haraway [1985] 1995: 41) –, ma mostrando anche come essi siano la materia su cui lavorano

sia le pratiche necropolitiche neoliberiste che le pratiche di resistenza contro-egemoniche – nel lessico harawayano indicati con il termine «refugia»⁶ (cfr. Tsing [2015] 2021a; [2017] 2021b; Haraway 2019a: 144-145). L’obiettivo, per Haraway, è in tale confuso contesto, divenire capaci di cogliere le connessioni (*kin*) di tipo (*kind*) mortifere, divenire capaci di raccontarle e/o figurarle, e divenire capaci di produrle (e raccontarne) altre di diversa tipologia (*kind*); per fare ciò è necessario imparare a giocare al «gioco della matassa» (Haraway 2019a: 24), a cui partecipano diverse specie, umane e non-umane – i *cyborg*, i mostri, le specie compagne –, mettendo all’opera qualsiasi tipo di arto, laddove ciò che conta è «mantenere il ritmo del ricevere e del dare»⁷ (*ibid.*). La metodologia dello “*storytelling multispece*” si configura allora come pratica ecopolitica, tra altre possibili, dal momento in cui è capace di produrre storie, significati, legami utili alla lotta contro la realtà capitalista neoliberista occultati dalla narrazione dell’Antropocene – come mostra esemplarmente *Awash in Urine. DES and Premarin in Multispecies response-ability*, capitolo non tradotto nella versione italiana di *Staying with the Trouble*, che racconta i plurimi legami tra industria farmaceutica, ricerca scientifica, i corpi di donna e di animali in menopausa (tra cui quello della stessa Haraway e del suo cane Chayenne), i corpi delle cavalle e della loro pipì necessaria per sintetizzare gli ormoni presenti nel Premarin, le lotte delle donne per la giustizia riproduttiva, la crisi dei piccoli allevamenti causati da quelli intensivi, le famiglie *queer* – detto in altre parole, i pericoli e le opportunità di questi legami (cfr. Haraway 2016: 104-116). Restare a contatto con il *trouble* significa, di conse-

6 In questo saggio si fa riferimento al termine *refugia* (sing. *refugium*) nel significato specialistico che assume nei campi della biologia e dell’ecologia, ovvero habitat in cui i componenti della biodiversità si ritirano, persistono e possono potenzialmente espandersi in condizioni ambientali mutevoli; nell’epoca dei cambiamenti climatici di origine antropogenica i *refugia* facilitano la sopravvivenza dei bioti in condizioni avverse (cfr. Keppel *et al.* 2012). Come dimostrano altresì gli studi di Tsing e Haraway, il dibattito su come identificare tali luoghi è attualmente aperto, motivo per cui si avanzano diverse ipotesi, tra cui quella di identificare una particolare forma di *refugia* nei *commons* (cfr. Pinto 2021: 323-324).

7 In questo modo Haraway affina e aggiorna il concetto di *cyborg*, mito emerso dallo scambio tra le «costruzioni delle donne di colore e i sé mostruosi della fantascienza femminista» (Haraway [1985] 1995: 74).

guenza, cercare di tenere insieme tanto una critica a ciò che perturba e/o sublima il prosperoso vivere e morire sulla terra, quanto il racconto di quei specifici e parziali legami che funzionano o non funzionano, in modo sempre differenziato e differenziante, ovvero in base al proprio essere situati in relazione ad alcuni luoghi, discorsi, contesti. Vediamo all'opera un'evoluzione dei «saperi situati» (Haraway [1985]: 114-115), secondo cui siamo legati a qualcosa e a qualcuno in relazioni specifiche e parziali, piuttosto che in relazione diretta con tutti, sempre, contemporaneamente (Van Dooren 2014: 60).

La pratica dello “*storytelling multispecie*” beneficia altresì del prospettivismo cosmologico amerindio (Viveros de Castro [1998] 2019), grazie all'adozione di pratiche cosmologiche della cultura Diné-Navajo. Nello specifico Haraway adotta il *na'at'l'o'* (simile al “gioco del ripigliano”), cioè lo scambio scambio di figure/racconti collocati tra il cielo e la terra, il sonno e la veglia, la vita e la morte, che tramandano storie di legami multispecie, capaci di riarticolare, ad esempio, la separazione di natura e cultura, configurandosi così come vere e proprie performance cosmologiche (cfr. Haraway 2019a: 30). Similmente Haraway, compostando saperi provenienti da cosmologie indigene e decoloniali, da collettività in lotta – come quelle legate all'altopiano del Black Mesa –, e da alcune pratiche di sapere proprie del mondo occidentale, delinea un metodo in grado di riparare legami (*kin*) in modo specifico a seconda delle diverse *contact zone* in cui essi avvengono (ivi: 105-106). L'adozione del gioco del ripigliano si traduce successivamente nel «gioco della matassa», il quale informa il «pensiero tentacolare» (Haraway 2019a: 51-88), un aspetto del processo del divenire-con che performa il *worlding multispecie* (cfr. Pinto 2021: 323, nota 80).

A questo punto vale la pena notare una differenza sostanziale tra l'orizzonte harawayano e le conclusioni di Ghosh, il quale contrappone al paradigma tecnocratico espresso dell'Accordo di Parigi sulla diminuzione dei gas serra del 2015

– testo estremamente reticente nel nominare le questioni connesse alla giustizia climatica – la *Laudato si* di Papa Francesco, esempio di presa di coscienza della situazione catastrofica e profondamente diseguale disegnata dalla crisi climatica. Secondo lo scrittore, il segnale più promettente proveniente da chi tenta di opporsi alle politiche globali di distruzione degli ecosistemi risiede nel «maggiore coinvolgimento di gruppi e leader religiosi [...]. Papa Francesco ne è l'esempio più evidente, ma anche hindu, musulmani, buddhisti e altri gruppi e organizzazioni hanno dato voce alle proprie preoccupazioni» (Ghosh 2017: 191). Diversamente, la proposta dello “*storytelling multispecie*” di Haraway diffida tanto di gruppi d'avanguardia quanto di una classe di leader narratori preposti a parlare “in nome di”, in favore della creazione e diffusione di un metodo per acquisire tale capacità significativa, che è anche capacità di fare visita all'altro e di coltivare *politeness* (cfr. Despret 2005; 2008; 2014; Haraway 2016: 126-133): la vocazione di pensare-con l'umano e pensare-con il non-umano, dove «*visiting is a subject and object-making dance, and the choreographer is a trickster*» (Haraway 2016: 127).

3. LA DIMENSIONE MITOPOIETICA DELLA RIMEDIAZIONE: ABBANDONARE IL PUNTO DI VISTA ASTRALIZZATO DI *ANTHROPOS* IN FAVORE DEL PUNTO DI VISTA TENTACOLARE DELL'*HUMUSITÀ CTONIA*

Spiazzando lo sguardo totalitario, omogeneizzante, rivolto verso l'alto di *Anthropos*, la proposta narrativo-politica harawayana lavora sulle figurazioni dell'umano come *humus*, ponendo l'accento sulla necessità di rivolgere lo sguardo verso la ricchezza e la generatività della terra multispecie. Sulla scia dello spiazzamento operato dagli *Earthbound* di Bruno Latour (2015), Haraway mette in atto una processualità che proponiamo di chiamare “rimediazione mitopoietica” (v. Bolter, Grusin [1999] 2003; Haraway [1997] 2000).

Con Haraway notiamo che l'umano inteso come *Anthropos* ha nella sua ambigua etimologia il significato di «occhio, fac-

cia», ovvero «colui che ha il volto di uomo» (Haraway 2019a: 213 nota 50), da qui la grande importanza, nelle pratiche di sapere, accordate tanto alla tecnologia visiva quanto all'identità/alterizzazione – come dimostra anche il termine “viso”, dal lat. *visus -us*, in origine astratto di *vidēre* “vedere” e cioè “vista”, “sguardo”, poi “aspetto”.

Esemplare, per spiegare come opera lo sguardo di *Anthropos*, è il caso della nominazione del ragno *Pimosa Chtuhlu*, specie scoperta nelle foreste di sequoia della California, classificata per la prima volta nel 1994, dal naturalista Gustavo Hormiga, che lo ha nominato tramite l'unione della parola *Pimosa*, che vuol dire “gambe lunghe” nella lingua degli indiani Gosiute, e della parola *Chtuhlu*, in riferimento al mostro di Lovecraft. Haraway, di contro, propone un ragionamento critico e creativo che si attua nello spostamento di un'acca all'interno del nome del mostro, ed ha la funzione di rimettere al centro del discorso le forze della terra, passando da *Chtuhlu* a *Chthulu*, ovvero dal mostro di Lovecraft alle divinità ctonie. Troviamo traccia delle divinità ctonie in Ferecide di Siro, debitore per molti aspetti della precedente *Teogonia* di Esiodo. Fericide di Siro denomina *Chthonie* una delle tre divinità primordiali ed eterne, accanto a *Zeus* e *Chronos*. *Chthonie* è spaventosa e caotica⁸ fin quando diventa *Gea/Gaia*, ovvero dopo il matrimonio sacro (ierogamia) con il padre degli dei *Zeus*, il quale in cambio le dona lo strato di vegetazione e di terre emerse per coprire la sua terribili sembianze originarie (v. Diels, Kranz 1960; Colli [1978] 1993; Arrighetti 1984;

Reale, Girgenti 2005). Seppur molto contestate nel campo della storia delle religioni, ci sembra utile menzionare brevemente, e senza pretesa di esaustività, gli studi di Robert Graves, poiché riportano alcune varianti del mito della creazione (pelagico, omerico, orfico, olimpico e due miti filosofici) nelle quali intravediamo interessanti spiragli del conflitto archetipico tra matriarcato e patriarcato, soprattutto per quanto riguarda il binarismo di genere del dio o della dea emersi dal caos per dare forma alla terra (Graves [1955] 2018: 21-28)⁹.

Ma cosa succede se cambiamo il modo di usare le tecniche per osservare il mondo? La scommessa di Haraway è trasformare lo sguardo di *Anthropos* non solo in uno sguardo capace di guardare in basso, ma anche in uno sguardo aptico (Hayward 2010a; 2010b; 2012), invischiato cioè nella terra, negli scarti, nel putrido, dove la vita si intreccia continuamente con la morte, e dove chi guarda si senta coniugato/aggiogato¹⁰ – e non più riflesso – in ciò che guarda.

Similmente agli autori sopracitati anche Haraway torna alle storie mitologiche, e tuttavia crea un ulteriore spiazzamento, poiché mostra come le divinità ctonie, tra cui annovera Medusa, le Gorgoni, Potnia Theron e Ptonia Melissa, siano ambigue riguardo al genere sessuale, nonostante nel tempo si sia affermata una loro iconografia femminile (cfr. Haraway 2019a: 80-84)¹¹. La “rimediazione mitopoietica” di tali narrazioni consiste quindi non nel riaffermare la forza di un femminile essenzializzato, quanto nel riscoprire e ri-

8 In questo saggio viene adottato sia un linguaggio inclusivo, denotato dall'uso dello *schwa*, sia un linguaggio che rimarca la presenza del femminile, con l'obiettivo di criticare creativamente l'uso del maschile sovraesteso.

9 Uno dei due miti filosofici della creazione, riportato nelle *Metamorfosi* di Ovidio (I, 11), sembra trasmettere un'eco della precedente epopea di Gilgamesh (Graves [1955] 2018: 28, nota 2)

10 «Conjugating is about yoking together; conjugal love is yoked love; conjugated chemical compounds join together two or more constituents. People conjugate in public spaces; they yoke themselves together transversally and across time and space to make significant things happen. Students conjugate verbs to explore the yoked inflections of person, number, gender, kind, voice, mood, position, tense, and aspect in a field of material-semiotic meaning making. To learn about recursive yoking, conjugate “to conjugate”» (ivi: 110).

11 «Le Gorgoni sono potenti entità ctonie alate senza una genealogia precisa; la loro portata è laterale e tentacolare; non hanno un lignaggio definito e nessuna classificazione certa (di genere, di generi), sebbene vengano rappresentate e raccontate come femmine. Nelle versioni antiche, le Gorgoni si intrecciano con le Erinni (le Furie), forze ctonie che vendicano i crimini contro l'ordine naturale. [...] Più che emergere, le Gorgoni erompono; sono intrusive in un senso analogo a ciò che Stengers intende per Gaia» (Haraway 2019a: 82).

nominare forze e poteri tentacolari e ctoni – rintracciabili nei racconti mitologici legati alle divinità femminili –, presenti nelle più disparate culture che abitano la terra: «Naga, Gaia, Tangaroa, Terra, Haniyasu-hime, Donna Ragno, Pachamama, Oya, Gorgo, Raven, A'akuluujjusi e tanti altri ancora» (Haraway 2019a: 145).

In quest'ottica, il valore politico della “rimediazione mitopoietica” risiede nel riabitare e risignificare le figurazioni terribili o elementali, grazie all'adozione di un punto di vista decolonizzato da *Anthropos*, in un tempo di eccessive morti di massa in gran parte indotte dall'umanità antropocentrica. La decolonizzazione passa altresì attraverso la messa in discussione del binarismo sessuale delle culture occidentali, che ereditiamo dalla patriarcalizzazione greca dei culti e dei miti (Wolf 1984: 154): passare dalle storie dicotomiche caos/ordine alle storie della complessità (*queer*)¹². La *queerness* riguarda proprio le storie mitologiche e rappresentazioni delle origini, intese come caotiche, perturbanti, mostruose, tentacolari – un miscuglio di femminile e maschile –, che negli sviluppi della *Teogonia* di Esiodo vengono esemplarmente sistematizzate attraverso le genealogie divine: il passaggio dal caos all'ordine è il passaggio dalla tentacolarità *queer* al binarismo sessuale.

4. STORIE ALTERNATIVE DELLA TECNOLOGIA E DELLA SCIENZA: JUDITH MERRILL, URSULA K. LE GUIN, OCTAVIA BUTLER

Se da un lato Haraway rilegge creativamente i passati cosmologici e mitolo-

gici della cultura greca e di alcune culture indigene del continente americano, dall'altro si impegna nel narrare storie alternative della tecnologia e della scienza, grazie all'adozione della metodologia delle *SF*¹³, pratica intra-relazionale tramite cui si attuano «trasmissioni e restituzioni, staffette, figure formate da fili e schemi che vanno avanti e indietro dare e ricevere, creare modelli, reggere la figura di filo non richiesta tra le mani» (Haraway 2019a: 27). L'acronimo *SF* rimanda a Judith Merrill¹⁴, scrittrice, critica, ed editrice di fantascienza, dalla quale Haraway eredita il ribaltamento della funzione della *fiction* in relazione alla scienza. Se prima, nell'ambito della fantascienza, la *fiction* era intesa e praticata in funzione dell'esaltazione o della critica dell'eroe della tecnica, con l'arrivo di Merrill assistiamo ad una torsione per cui la *fiction* viene usata per trovare altri e nuovi significati della scienza e della società scientifica-tecnologica a lei contemporanea. Similmente, Haraway critica la scienza senza tornare a una natura primigenia, idilliaca, pastorale, bensì aprendo a nuove visioni tecnoscientifiche, ovvero immaginando altri e diversi usi della scienza e della tecnica.

Come vedremo nello sviluppo di questo paragrafo, lo “*storytelling multispecie*” è, allo stesso tempo, una proposta operativa di cambiamento di approccio verso la ricerca scientifica, da intendere come pratica di raccolta utile alla “terraformazione”¹⁵ con altri esseri della terra, piuttosto che come strumento di dominio tramite la privatizzazione della conoscenza (cfr. Haraway 2019c). Per fare

12 «Io interpreto la *Teogonia* di Esiodo come il tentativo di stabilizzare una famiglia queer troppo esuberante» (*ibid.*).

13 «Science fiction, speculative fabulation, string figures, speculative feminism, science fact, so far» (Haraway 2016: 2).

14 «SF is an abbreviation for Science Fiction (or Science Fantasy). Science Fantasy (or Science Fiction) is really an abbreviation too. Here are some of the things it stands for... S for Science, Space, Satellites, Starships, and Solar exploring; also for Semantics and Sociology, Satire, Spoofing, Suspense, and good old Serendipity (but not Spelling, without which I could have added Psychology, Civilizations, and Psi without parentheses). F is for Fantasy, Fiction and Fable, Folklore, Fairy-tale and Farce; also for Fission and Fusion; for Firmament, Fireball, Future and Forecast; for Fate and Free-will; Figuring, Fact-seeking, and Fancy-free. Mix well. The resa is SF, or Speculative Fan» (Merrill 1959: 8).

15 «Le specie compagne si impegnano nell'antica arte della terraformazione; partecipano all'equazione FS che descrive Terrapolis. Dando un taglio netto una volta per tutte alla cosmopolitica globalizzante kantiana e al mondeggiare la-mentoso e carico di eccezionalismo umano di Heidegger, Terrapolis è una parola bastarda compostata con una micor-riza di radichette latine e greche e i loro simbiotici. Mai povera di mondo, Terrapolis esiste nella rete FS di connessioni che sono sempre troppe, dove la responso-abilità deve essere compattata insieme, non nello strapiombo esistenzialista, privo di legami e solitario, alla base dell'Uomo teorizzato da Heidegger e dai suoi seguaci. Terrapolis è ricca di mondo e vaccinata contro il postumanesimo; è ricca di compost e inoculata

ciò, Haraway si serve della teoria speculativa proposta da Ursula K. Le Guin in *The Carrier Bag Theory of Fiction* (v. Le Guin [1986] 2019), in cui la scrittrice riarticola alcuni elementi della teoria evolutiva dell'antropologa Elizabeth Fisher (cfr. Fisher 1975: 56-60), la quale, sulla base di studi che combinano antropologia e archeologia, ha ipotizzato che uno dei primi dispositivi tecnologici inventati dall'*homo sapiens* fu una borsa, una sacca, una rete, qualcosa per trasportare il cibo e vivere oltre il momento in cui esso veniva raccolto. Questa ipotesi spiazza la convinzione generalizzata secondo cui la tecnologia abbia avuto inizio con la creazione della prima arma per uccidere, dominare, difendersi. Alternativamente, le borse di Fisher e Le Guin immaginano la tecnica come invenzioni di strumenti che permettono la raccolta e la coesistenza di elementi diversi (dunque non solo delle armi per uccidere, dominare, estrarre, sfruttare, confluire), capace di contenere frutti, chicchi di avena, piccoli animali, utili alla rigenerazione continua della vita sulla terra. L'effetto che qui ci interessa di tale teoria speculativa è la detronizzazione della storia imperniata sui conflitti dell'eroe, che finisce dentro la borsa della *fiction* insieme ad altri elementi eterogenei il cui ordine – reale e narrativo – non è né fisso né definito una volta per tutte (cfr. Haraway 2016: 118), e tenendo presente che la borsa non è solo un “fagotto che cura” (cfr. Le Guin [1986] 2019) ma, essendo un dispositivo di raccolta, in essa ci finiscono “anche” le storie dei conflitti (cfr. Haraway 2016: 119). Il punto è un altro: la necessità di ridimensionare quest'ultime poiché nel *trouble* c'è bisogno di raccogliere storie per riseminare le possibilità di andare avanti, qui e ora, in tempi di catastrofi già in atto.

Tenendo presente che le storie della morte sono quelle raccontate dalle tradizioni patrilineari occidentali, quali sono le storie della vita? Una narratrice esperta di tali storie è, oltre a Ursula K. Le Guin,

Octavia E. Butler, poiché racconta storie della distruzione di mondi insieme a storie del rifiorire degli esseri feriti che si trovano in esilio, nella diaspora, in viaggio o che sono stati rapiti, abbandonando così i classici racconti fantascientifici della redenzione apocalittica o post-apocalittica (cfr. Butler 1977, 1980; Haraway [2021]). Inoltre, delineando una narrazione che non si acquieta nell'atto dell'insediamento, Butler racconta l'ambiguità del peso/dono costituito dal vivere in un luogo in quanto discendenti di schiavi, di rifugiati, di immigrati, di viaggiatori e di indigeni (cfr. Haraway 2016: 120). Di conseguenza, traslando le intuizioni narrative di Le Guin e Butler, Haraway plasma il metodo dello “*storytelling* multispecie” non solo come atto di raccolta ma anche come atto di semina. Ciò inverte la necessità di seminare narrazioni alternative della tecnica e della scienza, intese dalla filosofa come processi molteplici e collettivi di cui abbiamo bisogno per immaginare nuovi legami – e come d'altronde sostiene fin da *Manifesto Cyborg* (v. Haraway [1985] 1995). Seminare mondi significa saper vedere e raccontare la storia naturculturale delle specie compagne, riparando, e non riconciliando, i legami tra ciò che lo sguardo patriarcale occidentale ha violentemente separato: natura, cultura, tecnologia, e dunque organismo, linguaggio e macchina (cfr. Haraway 2016: 117-118).

5. SALTO DI SPECIE, O DEL RENDERE VISIBILE LA COMPENETRAZIONE EVOLUTIVA TRA LETTERATURA E SCIENZA

A differenza di Hannah Arendt, Gayatri Chakravorty Spivak, Adriana Cavarero e Judith Butler – che hanno riconosciuto nelle storie e nello *storytelling* elementi capaci di rischiarare la filosofia politica –, Haraway porta a compimento il suo metodo filosofico-politico compenetrando scienza e letteratura, a cui ha lavorato sin dalla propria ricerca di dottorato (v. Haraway 1976). Individuando nella scienza moderna egemone il luogo in cui veniva

contro l'eccezionalismo umano, ed è ricca di humus: Terrapolis è pronta per una narrazione multispecie» (Haraway 2019a: 25-26).

e viene costruita una visione patriarcale, imperialista, e votata alla morte – in ragione della sua stretta parentela con gli apparati militari –, Haraway ha sviluppato una metodologia con cui poter leggere le scienze naturali come delle storie e con cui poter ascoltare gli/le scienziati/e¹⁶ in quanto narratori, isolando strumenti per costruire visioni alternative.

Spostando lo sguardo verso il campo della biologia evolutiva dello sviluppo, Haraway torna alla “Sintesi Moderna” novecentesca, mostrando come essa sia divenuta narrazione egemone, anche tramite la radicalizzazione di alcuni concetti dell’evoluzionismo di Charles Darwin, tra cui quello di “selezione naturale” e di “lotta per l’esistenza” (v. Darwin [1859] 2020). Secondo le teorie della “Sintesi Moderna” la selezione naturale avviene tramite mutazioni genetiche casuali e la lotta per l’esistenza si configura come violenta in ragione della scarsità delle risorse (v. Dobzhansky [1937] 1982; Dawkins [1976] 2013). Tali elementi sono stati di conseguenza usati per descrivere “tutto” il vivente, riducendo quindi la narrazione dell’intera evoluzione terrestre a legami di conflitto e competizione (cfr. Haraway 2019a: 77; 93-94). Nella storia del contrasto all’universalità di questo complesso discorso scientifico, un posto importante lo occupa la “Sintesi Estesa” della biologia evolutiva ecologica dello sviluppo – Eco-Evo-Devo (v. Gilbert, Epel [2008] 2018) –, a cui ha contribuito in modo decisivo la microbiologa Lynn Margulis¹⁷. Questi studi, considerati per molti anni eterodossi, hanno dimostrato come parti importanti della vita terrestre si siano organizzate ed evolute tramite la collaborazione simbiotica tra specie diverse (Haraway 2019a: 94-100). “Collaborazione” che d’altronde va anch’essa ripensata, poiché gli incon-

tri evolutivi si configurano spesso come incorporazioni o compenetrazioni – si veda l’esempio dei mitocondri delle cellule animali e dei cloroplasti delle cellule vegetali (cfr. Sagan 1967) –, dando luogo a vere e proprie «ecologie affettive» (Hustak, Myers 2012: 96) multispecie.

Mutatis mutandis il salto di specie speculativo proposto da Haraway si sostanzia nella compenetrazione e coniugazione tra storie provenienti da ambiti del sapere tradizionalmente separati e radicalmente opposti, in questo caso le storie delle acacie e le storie delle formiche. L’incontro tra il racconto *L’autrice dei semi di acacia e altri estratti da Rivista dell’Associazione di Teriologia* di Ursula K. Le Guin ([1974] 2003) e le storie degli scienziati dediti alla simbiosi, alla simbiogenesi e alla biologia evolutiva ecologica dello sviluppo dà come risultato provvisorio:

I am committed to the finicky, disruptive details of good stories that don’t know how to finish. Good stories reach into rich pasts to sustain thick presents to keep the story going for those who come after. [...] These companion species are a prompt to shaggy dog stories—growls, bites, whelps, games, snufflings, and all. Symbiogenesis is not a synonym for the good, but for becoming-with each other in response-ability (Haraway 2016: 125).

Con la simpoiesi, la *science-fiction* e le storie della simbiogenesi giungono ad intrecciare quelle degli studi ambientali e della *response-ability*, per tracciare un confine, questo sì dialettico, con le storie dell’individualismo neoliberista e dell’eccezionalismo umano. La simpoiesi diviene una «carrier bag for ongoingness, a yoke for becoming-with, for staying with the trouble of inheriting the damages and achievements of colonial and postcolonial naturalcultural histories in telling

¹⁶ Vedi nota 8.

¹⁷ Il cui nome da nubile è Lynn Alexander, con il primo matrimonio divenne Lynn Sagan e con il secondo matrimonio Lynn Margulis. Con il nome Lynn Sagan firmò i suoi primi lavori accademici, tra cui il pionieristico *On the Origin of Mitosing Cells* (Sagan: 1967) rifiutato da quindici riviste scientifiche prima di essere accettato e pubblicato dal «Journal of Theoretical Biology». In esso vengono presentate le prime prove citologiche, biochimiche e paleontologiche della teoria dell’origine delle cellule eucariote, che getta le basi per il successivo sviluppo della teoria endosimbiotica, secondo cui grazie a rapporti di simbiosi i mitocondri e i cloroplasti deriverebbero da antecedenti procarioti, introdotti successivamente in cellule più grandi.

the tale of still possible recuperation» (Haraway 2016: 125).

Tale genealogia ci porta a tirare, in questa sede, un ultimo filo, collegando il metodo di Haraway con quello di Rachel Carson (cfr. Newell 2004), proponendo un percorso che, per quanto impreveduto e impervio, torna utile per costruire nuove consapevolezze e decostruire ogni ideologia e mistificazione attorno al discorso, sempre più caotico, del cambiamento climatico. *Primavera silenziosa*, considerata tra le opere fondative del movimento ambientalista statunitense, inizia con un prologo intitolato *Una favola che può diventare realtà*, in cui l'autrice racconta la pericolosità del DDT come elemento tossico agente connesso all'apparato industriale moderno ed estremamente nocivo per il vivente, a differenza di quanto raccontato dal *marketing* delle industrie produttrici (cfr. Carson [1962] 1999: 23-25). Compennando scienza e letteratura, Carson attiva meccanismi finzionali che fanno leva tanto sull'immedesimazione quanto sullo straniamento, proponendo testi capaci di far sentire lettrici e lettori¹⁸ coinvolti affettivamente nella storia. L'unione tra narrativa speculativa e scienza si configura di conseguenza come un compostaggio performativo tra discorso scientifico, finzioni scientifiche e *fiction* capace di favorire un reincanto del mondo (v. Federici 2018; Consigliere 2020), e talvolta anche innescare una presa di coscienza collettiva.

6. CONCLUSIONI. L'ECOPOLITICA DELLO "STORYTELLING MULTISPECIE": RICOSTRUIRE LEGAMI OLTRE LE NARRATIVE DELL'UNITÀ OMOGENEA, FRAGILE, SOLIPSISTICA

Il tentativo finale e provvisorio che avanziamo è quello di decostruire alcu-

ne narrazioni che sorreggono gli immaginari legati all'origine dei movimenti ambientalisti, per apprezzare il passo in avanti costituito dall'esempio di "storytelling multispecie" harawayano *The Camille Stories. Children of Compost*¹⁹. Analizziamo tre elementi: il primo è la famosa frase pronunciata nel 1961 da Yuri Gagarin, primo astronauta umano a solcare i cieli extraterrestri, «da quassù la terra è bellissima, senza frontiere né confini» (Losi 2016); il secondo è l'immagine denominata *Blue Marble*, prima foto della terra scattata dallo spazio dagli astronauti della missione Apollo 17 nel 1972²⁰; infine, il terzo elemento è l'"Ipotesi Gaia" formulata da James Lovelock²¹ (cfr. Lovelock [1979] 2021). Tali narrazioni vengono spesso utilizzate nella contemporaneità come puntelli per figurare le possibili alternative alla narrazione dell'Antropocene. Storie figlie del loro tempo, le quali però, nel momento in cui vengono lette nella stretta contemporaneità, ci portano a rilevare diversi elementi ormai obsoleti: l'omogeneità dell'unità che promuovono, l'idea che la terra sia un oggetto fragile da proteggere e l'immagine di Gaia come sistema solipsistico. Questo immaginario di unità redenta non è forse troppo simile a quella tramandata dalla narrazione dell'Antropocene? Vista dallo spazio la terra ha confini, ma non quelli stabiliti dagli esseri umani a cui si riferiva Gagarin (e ripreso recentemente dall'astronauta Paolo Nespoli²²) bensì quelli che, ad esempio, segnano la differenza tra terre emerse e oceani. La metafora della Terra come una fragile biglia si scontra con la forza devastatrice degli effetti di una Gaia intrusiva (v. Stengers [2008] 2021), laddove l'autopoieticità del sistema inizia ad essere sconfessata, nel suo

¹⁸ Vedi nota 8.

¹⁹ Tradotto in italiano con il titolo di *I bambini del compost*, a nostro avviso troppo semplificato, in quanto conclude la prima parte e ne limita il senso tramite l'uso del maschile sovraesteso, motivo per cui preferiamo riferirci ad essa tramite il titolo originale: *The Camille Stories. Children of Compost*.

²⁰ https://it.wikipedia.org/wiki/Blue_Marble#/media/File:The_Earth_seen_from_Apollo_17.jpg consultato il 12 gennaio 2022.

²¹ A tale ipotesi collaborò anche Lynn Margulis, per poi prenderne le distanze.

²² https://www.ilmessaggero.it/video/spettacoli/1_astronauta_nespoli_dallo_spazio_non_si_vedono_confini-4512887.html consultato il 12 gennaio 2022.

aspetto di modello e misura universale – valido sempre e in qualunque circostanza –, dagli studi nel campo della biologia evolutiva dello sviluppo sopra menzionati e da parti importanti della vita terrestre, nonostante in molti suoi aspetti (come le dinamiche telluriche o reazioni chimiche) non hanno nulla a che fare con le interazioni tra specie o con la vita – laddove tale eterogeneità non è ancora entrata nel senso comune, sebbene largamente accettata nelle accademie e nei luoghi della ricerca scientifica.

Per immaginare nuove forme di collettività scerve dall'idea di unità redenta, Haraway mette in atto un'operazione diversa, scrivendo una fabula speculativa intitolata *The Camille Stories. Children of Compost*, capitolo con cui si chiude il volume al centro di questo saggio (cfr. Haraway 2016: 134-168; 2019a: 151-198). Collocando la vicenda in un futuro distopico non molto lontano, Haraway racconta le storie di cinque generazioni di Camille, creature sinctonie, nate da comunità umane ristrette che scelgono di migrare in zone devastate del pianeta (a causa dell'inquinamento, dello sfruttamento intensivo, etc.), con l'obiettivo di risanare tali luoghi attraverso molteplici alleanze simbiotiche con altre specie.

La fine della storia – provvisoria – a cui giunge la quinta generazione dell'Camille non è quella di proporre una nuova unità omogenea, finalmente pacificata e capace di bastare a se stessa. Piuttosto i risultati, più modesti, sono principalmente tre. Il primo è quello di poter immaginare come «allearsi e unire le forze per ricostruire i rifugi, per permettere un recupero e una ricomposizione parziale e robusta sul piano biologico-culturale-politico-tecnologico, di cui fa necessariamente parte anche il lutto per le perdite irreversibili» (Haraway 2019a: 222-223, nota 28) ovvero imparare a «vivere con i fantasmi», grazie al con-patire e con-piangere il dolore al di là dell'eccezionalissimo umano (ivi: 62-63). Il secondo è quello di sapersi dotare di strumenti per divenire «araldo dei morti» (cfr. Scott Card 1988), il quale, a differenza dell'aedo omerico

che canta le gesta dell'eroe martire o l'eroe che affronta gli ostacoli del mondo senza riconoscere l'aiuto delle altre figure – destinati a ruoli e posizioni ancillari –, è una cantastorie che «attraverso la memoria attiva, riporta alla presenza gli stili di vita smarriti e dispersi delle specie estinte, in modo che le creature in connessione simbiotica o simpoietica non si perdano d'animo» (Haraway 2019a: 192). Infine il terzo è la necessità di apprendere l'arte il pensare-con, ovvero l'arte di «raccontare storie» (ivi: 63) divenendo *Earthbound* (ivi: 65), che vuol dire «imparare a pensare fuori dal racconto aggressivo e fallico degli Umani nella Storia, quando le conoscenze su come uccidersi [...] abbondano» (ivi: 65). Con l'irruzione della natura nelle vicende umane, le grandi narrazioni legate alla «Provvidenza, alla Storia, alla Scienza, al Progresso» (*ibid.*) si sono logorate, motivo per cui, per individuare «pratiche di composizione in grado di costruire nuovi collettivi efficaci» (*ibid.*) è necessario che il maggior numero di persone impari a raccontare le «storie di Gaïa» (cfr. Latour 2015) o in termini harawayani le «geostorie» (*ibid.*).

Unendo dati scientifici sulla distruzione ambientale, storie di lotte di resistenza ad essa (umane e non-umane), e *fiction* speculativa, Haraway lavora sul «continuum realfinzionale» (Pinto 2020: 13), articolando un metodo che non si fonda solo su punti di vista testimoniali, ma anche su punti di vista immaginifici, poiché l'unione di essi rende capaci di vedere un «mondo a venire» (cfr. Danowski, de Castro 2017) nelle catastrofi, elaborando strumenti utili per/da quel «popolo che manca» (cfr. Deleuze, Guattari [1980] 2017: 478): l'Camille. Inoltre, lo «storytelling multispecie» è reso operativo tramite pratiche di «scrittura compost», *symfiction*, *symstories* e *symbiographies* (cfr. Haraway 2019d) che promuovono una giustizia ambientale densa di invenzioni e connessioni, piuttosto che di cinismo e disconnessione individualizzante – elementi che, al contrario, indirizzano verso soluzioni tecnocratiche e/o la cieca fiducia nella scienza e nella tecnica. Similmente

a quanto sostiene Eduardo Kohn, la posta in gioco, in tale discorso, è mettere insieme un “noi” che possa cambiare le storie, piegandole verso la continuità (cfr. Khon [2013] 2021). Seminare l’arte complessa che rende capaci di riparare legami, vuol dire navigare nel *trouble* dell’Antropocene, del Capitalocene, del Piantagionocene tenendo insieme conflitto e cura tramite l’arte relazionale del racconto, che spesso è anche pratica di traduzione tra contesti, lingue, mondi differenti (v. Arendt [1958]; Libreria delle donne di Milano 1987; Cavarero 1997; Braidotti 2002; Guaraldo 2003; Spivak 2003; Giardini 2010; Butler 2017; Pinto 2020). Anche lo “*storytelling multispecie*” va inteso come pratica relazionale, ovvero cogliendo e sviluppando le sue potenzialità performative e creative, capaci di generare molteplici raffigurazioni e rappresentazioni, reificando così la diffrazione delle differenze, e non l’imposizione di una, seppur nuova, “grande narrazione” (identitaria).

Lo “*storytelling multispecie*” può essere un valido strumento per vivere su un pianeta danneggiato pieno di rifugiati di ogni tipo poiché è una pratica per tramandare la memoria imperfetta di forme di vita distrutte dalla violenza dell’Antropocene, spronando chi la pratica a cercare inediti legami e strane connessioni, ovvero cercando/creando nuovi “refugia” nel qui e ora. Riparando e ricostruendo legami duraturi, la scommessa è che ciascuna acquisisca gli strumenti per partecipare a un coro dissonante, imparando ad apprezzare la perturbante polifonia e polisemia del “realismo multispecie” (cfr. Pinto 2021). L’obiettivo è allenarsi a immaginare mondi e futuri possibili, lavorando sulla consapevolezza di vivere in tempi estremi, condizione che spesso porta gli esseri umani ad acquisire atteggiamenti di sconfitta aprioristica o di indifferenza verso i dati oggettivi. Il primo passo per sfuggire a questo tipo di trappola è piegare l’arte del racconto in modo da favorire la spinta a compenetrarsi tra finzioni/fatti scientifici e *fiction*, e lasciando di conseguenza emergere ciò che lega, da punti di vista umani, non-umani e più-

che-umani le storie tossiche (v. Armiero 2021), le storie dei conflitti trasformativi e le storie di sopravvivenza, riparazione, rinascita nelle catastrofi già in atto; è questo un modo, tra altri possibili, per fare dello *storytelling* una pratica ecologica per la giustizia ambientale multispecie.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Arendt H. 2017 [1958], *Vita Activa. La condizione umana*, trad. it. S. Finzi, Bompiani, Milano.
- Arrighetti G. 1984, *Esiodo. Teogonia*, BUR, Milano.
- Armiero M. 2021, *L’era degli scarti. Cronache dal Wastocene, la discarica globale*, trad. it. M. L. Chiesara, Einaudi, Torino.
- Barad K. 2007, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke UP, Durham.
- Barca S. 2011, *Energy, property, and the industrial revolution narrative*, in «Ecological Economics», vol. 70, n. 7: 1309-1315.
- 2020, *Forces of Reproduction: Notes for a Counter-Hegemonic Anthropocene*, Cambridge UP, Cambridge.
- Bolter J.D., Grusin R. 2003 [1999], *Remediation. Competizione e integrazione tra media vecchi e nuovi*, tr. it. B. Gennaro, Guerini e Associati, Milano.
- Braidotti R. 2003 [2002], *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*, trad. it. M. Nadotti, Feltrinelli, Milano.
- 2005, *Madri, mostri, macchine*, Manifestolibri, Roma.
- Burke E. 2020 [1757], *Inchiesta sul Bello e il Sublime*, G. Sartoli, G. Miglietta (a cura di), Aesthetica Edizioni, Milano.
- Butler O. 1977, *Mind of My Mind*, Doubleday, New York.
- 1980, *Wild Seed*, Doubleday, New York.
- Butler J. 1990, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London.
- Butler J. 2017, *L’alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell’azione collettiva*, trad. it. F. Zappino, Nottetempo, Milano.
- Carson R. 1999 [1962], *Primavera Silenziosa*, trad. it. C. A. Gastecci, Feltrinelli, Milano.
- Castree N. 2015, *Changing the Anthro(s)Cene: Geographers, Global Environmental Change and the Politics of Knowledge*, in «Dialogues in Human Geography», vol. 5, n. 3: 301-316.
- Cavarero A. 1997, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano.
- Chakrabarty D. 2009, *The Climate of History: Four Theses*, in «Critical Inquiry», vol. 35, n. 2: 197-222.
- Colli G. 1993 [1978], *La sapienza greca volume 2*, Adelphi, Milano.

- Consigliere S. 2020, *Favole del reincarnato. Molteplicità, immaginario, rivoluzione*, Derive Approdi, Roma.
- Cixous H. 1972, *La fiction et ses fantômes. Une lecture de l'Unheimliche de Freud*, in «Poétique», 3: 199-216.
- Crutzen P. J., Stoermer E. F. 2000, *The "Anthropocene"*, in «Global Change Newsletter», n. 41: 17-18.
- Danowski D., Viveros de Castro E. 2017, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, trad. it. A. Lucera, A. Palmieri, Nottetempo, Milano.
- Dawkins R. 2013 [1976], *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente*, trad. it. G. Corte, A. Serra, Mondadori, Milano.
- Deleuze G., Guattari F. [1980] 2017, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. G. Passerone, rev. da M. Guareschi, rev. da P. Vignola, Orthotes, Salerno-Napoli.
- Demos T. J. 2017, *Against the Anthropocene: Visual Culture and Environment Today*, Sternberg press, Berlin.
- Despret V. 2005, *Sheep Do Have Opinions*, in Latour B., Weibel P.(eds.), *Making Things Public*, MIT Press, Cambridge, pp. 360-368.
- _____ 2008, *The Becoming of Subjectivity in Animal Worlds*, in «Subjectivity», 23: 123-139.
- _____ 2014, *Domesticating Practices: The Case of Arabian Babblers*, in Marvin G., McHugh S. (eds.), *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*, Routledge, New York, pp. 23-38.
- Diels H., Kranz W. 1960, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Weidmann, Berlin.
- Dobzhansky T. 1982 [1937], *Genetics and the Origin of Species*, Columbia UP, New York.
- Fargione D. 2016, *Oltre l'antropocentrismo. Il sublime ecologico nel contesto anglo-americano*, in «CoSMo. Comparative Studies in Modernism», n. 8: 113-128.
- Federici S. 2018, *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei «commons»*, trad. it. A. Curcio, Ombre Corte, Verona.
- Fisher E. 1975, *Woman's Creation. Sexual Evolution and the Shaping of Society*, McGraw-Hill, New York.
- Freud S. 1991 [1919], *Il Perturbante*, in *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, trad. it. S. Daniele, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 267-307.
- Giardini F. 2010, *L'alleanza inquieta: dimensioni politiche del linguaggio*, Le Lettere, Firenze 2010.
- Gilbert F. S., Epel D. 2018 [2008], *Eco-Devo: Ambiente e Biologia dello Sviluppo*, (a cura di) D. Rubolini, A. Romano, C. Bandi, Piccin, Padova.
- Ghosh A. 2017 [2016], *La grande cecità. Il cambiamento climatico e l'impensato*, trad. it. A. Nadotti, N. Gobetti, Neri Pozza, Milano.
- Graves R. 2018 [1955], *I miti greci*, trad. it. E. Morpurgo, Longanesi, Milano.
- Guaraldo O. 2003, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Booklet, Milano.
- Haraway D. J. 1976, *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors of Organicism in Twentieth-Century Developmental Biology*, Yale UP, New Haven and London.
- _____ 1995 [1985], *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. L. Borghi, Feltrinelli, Milano.
- _____ 2000 [1997], *Testimone-moderata@femalman-incontra-Oncotopo. Femminismo e tecnoscienza*, trad. it. L. Borghi, M. Morganti, Feltrinelli, Milano.
- _____ 2016, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke UP, Durham and London.
- _____ 2019a, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, trad. it. C. Durastanti, C. Ciccioni, Nero, Roma.
- _____ 2019b [1991], *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata*, trad. it. A. Balzano, Derive Approdi, Roma.
- _____ 2019c, *Introduction: Receiving Three Mochilas in Colombia: Carrier Bags for Staying with the Trouble Together* in Ursula K. Le Guin, *The Carrier Bag Theory of Fiction*, Ignota books, London: 9-24.
- _____ 2019d, *It Matters What Stories Tell Stories; It Matters Whose Stories Tell Stories*, in «a/b: Auto/Biography Studies», vol. 34, n. 3: 565-575.
- _____ 2021, *Ritornello: Fantascienza, finzioni della scienza e primatologia*, trad. it. A. Balzano, in D. Angelucci et al., *Environmental Humanities. Scienze sociali, politica, ecologia*, Derive Approdi, Roma, pp. 239-250.
- Hayward E. 2010, *FingeryEyes: Impressions of Cup Corals*, in «Cultural Anthropology», vol. 24, n. 4: 577-599.
- _____ 2010, *SpiderCitySex*, in «Women and Performance: A Journal of Feminist Theory», vol. 20, n. 3: 225-251.
- _____ 2012, *Sensational Jellyfish: Aquarium Affects and the Matter of Immersion*, in «differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», vol. 23, n. 1: 161-196.
- Hustak C., Myers N. 2012, *Involuntary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters*, in «differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», vol. 23, n. 3: 74-118.
- Kant I. 1997 [1790], *Critica del giudizio*, trad. it. A. Gargiulo, Laterza, Bari.
- Keppel G. et. al. 2012, *Refugia: identifying and understanding safe havens for biodiversity under climate change*, in «Global Ecology and Biogeography», vol. 21, n. 4: 393-404.
- Khon E. 2021 [2013], *Come pensano le foreste. Antropologia oltre l'umano*, trad. it. A. Lucera, A. Palmieri, Nottetempo, Milano.

