



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**   **Testi di**

Rosario Perricone

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	
<b>DONNE, CORPI, TERRITORI .....</b>	<b>13</b>
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	
<b>INTERMEZZO: ROOM TO BLOOM.....</b>	<b>107</b>
<b>MISCELLANEA.....</b>	<b>135</b>
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 Steri .....	155
PIER LUIGI JOSÉ MANNELLA	
<b>RECENSIONI .....</b>	<b>201</b>
<b>AUTORI .....</b>	<b>239</b>



[https://doi.org/10.53123/ETDC\\_4\\_5](https://doi.org/10.53123/ETDC_4_5)

# INFRAUMANO, POSTUMANO, A-UMANO, HUMUS

## IL FEMMINISMO DEL COMPOST È MULTISPECIE

*Federica Timeto*

Università Cà Foscari Venezia  
federica.timeto@unive.it

**ABSTRACT.** In this article I elaborate a partial genealogy that goes back to the theoretical roots of the animal question in relation to the crisis of Western Humanism and the boundary breakdowns separating the human from the non human. In order to show how it is possible to imagine and practice in very different ways what comes after the human, I reconnect the threads of Donna Haraway's thought to highlight a continuity and a thickening of the animal question in her writings. I also intend to push it towards unexpected directions for a more radical politics that I propose here as multispecies feminism.

**KEYWORDS:** Haraway, Posthuman, Humus, Critical Animal Studies, Multispecies feminism.

Vorrei iniziare il mio intervento partendo da una sorta di genealogia, che per me ha anche una funzione politica come spesso le genealogie hanno; quindi, un tentativo di riscrittura del canone e anche di ricollocare il pensiero harawaiano in una dimensione politica che vada anche oltre i suoi stessi presupposti, cosa che provo a fare anche in *Bestiario Haraway* (Timeto 2020), soprattutto nella parte introduttiva che ospita la nostra

conversazione, nel capitolo sul cyborg e nei capitoli più tecnoscientifici, come quello dedicato all'oncotopo. Prima ancora, però, mi preme evidenziare il mio posizionamento: che è femminista e antispecista, laddove l'antispecismo, così come l'antisessismo e l'antirazzismo, si dà come posizionalità resistente, che si oppone all'ideologia della specie e alle relazioni e gerarchie di potere che ne derivano, nelle loro molteplici intersezioni

che coinvolgono umani e non umani; quando parlo di femminismo multispecie, dunque, cerco di prospettare un femminismo che a partire da questo posizionamento politico antispecista inauguri anche uno spazio vitale capace di attraversare i confini fra umani e non umani e e fare proliferare la vita condivisa.

Proverò a ridefinire la genealogia di Haraway stessa all'interno del suo pensiero, e ri-tracciare il percorso che dal postumano di *Manifesto cyborg* (Haraway 1995) porta all'humus di *Chthulucene* (Haraway 2019a), al pensiero delle "humusità", questa sorta di apertura per certi versi ecofemminista della sua filosofia, passando per l'*animal turn* che si fa coincidere con il secondo manifesto (Haraway 2003). Ritengo che questa svolta sia piuttosto legata alla divulgazione e alla fortuna critica della filosofa americana che a un suo effettivo cambiamento di rotta, perché più che una netta cesura tra una prima e una seconda fase del suo pensiero vedo una continuità e, semmai, un radicamento ulteriore di certi assunti già in nuce nel primo manifesto, certamente approfonditi e articolati ulteriormente in *Chthulucene*.

Iniziamo dall'osservare cosa succede quando finisce il pensiero dell'Umanesimo, quindi il pensiero dell'umano che lo sostanzia: l'essere umano ovviamente non scompare nella cornice che propongo, semmai si intreccia, si con-fonde, si ibrida e si radica differenziandosi, divenendo insieme ad altre configurazioni che a loro volta, come quelle di specie e genere (su cui soprattutto mi soffermerò), non esistono mai isolate e "pure". Fine dell'eccezionalismo umano dunque, non fine dell'umano; fine del suprematismo dell'umano e di tutte le gerarchie che da questo dipendono, legate al possesso della verità del Soggetto e al suo uso strumentale, al potere di questo sapere. La fine a cascata, poi, di tutti quei dualismi che lo puntellano, grazie dall'adozione di una prospettiva che interferisce con la sua rappresentazione, e che porta a una revisione del mito dell'origine dell'uomo, così come del suo ruolo e della sua destinazione finale, quindi della linea

del progresso che passa per questi punti che ne caratterizzano la storia esclusiva ed escludente. In definitiva, una diversa ontologia che consegue da una diversa epistemologia, e che a sua volta richiama un'etica e una politica differenti.

Essendo Haraway la matrice di queste riflessioni, attingerò allo stesso tempo al linguaggio delle scienze umane e al linguaggio delle scienze naturali per mostrare come le prime siano sempre state sociali e viceversa, entrambe naturalculturali nel loro continuo ibridarsi dei discorsi della verità sia sulla società che sulla natura. Partirò per prima cosa dalla definizione di infra-umano, mostrando poi la confluenza di questo termine in quella di postumano nell'accezione harawaiana; muoverò una critica al concetto di a-umano elaborato da Patricia MacCormack (2020). Infine approderò alla definizione di humus, per riflettere su cosa significa passare dalle *humanities* alle *humusities*, per parafrasare Haraway, per chiudere con la mia proposta per un femminismo multispecie.

Questi quattro movimenti attraversano e incrinano tutti, in modi diversi, i confini, sia simbolici (del senso, della rappresentazione) sia materiali (dei corpi, degli spazi). In particolare in *Primate Visions* (1989) Haraway, poi ripresa da altri autori e autrici come per esempio Megan H. Glick in *Infrahumanisms* (2018), osserva cosa succede quando, invece di tentare di gestire i confini che separano la natura dalla cultura, l'umano dal non-umano, l'interno dall'esterno, le scienze sociali dalle scienze naturali, si adotta una definizione di postumanità che fa implodere la definizione dell'essere umano tradizionalmente inteso come un essere chiuso, identitario, principalmente razionale e posizionato al vertice della piramide evolutiva. Il *breakdown*, l'implosione dei confini (Haraway 1995) che tengono al sicuro questo soggetto, solo apparentemente non marcato ma in effetti decisamente arroccato, è una parola interessante perché rimanda anche al cedimento dell'organismo in senso immunologico, mettendo a nudo cosa

succede quando l'umano si innesta con il macchinico, si innesta con il non umano, si innesta con il non-fisico, quando la materia e l'informazione si confondono e sconfessano le antitesi che hanno retto l'edificio della Modernità occidentale e ne hanno guidato gli attori.

Purtroppo, nelle discussioni e divulgazioni sulla filosofia della cyborg harawiana, si è quasi sempre parlato di tecnologie intese come dispositivi macchinici o digitali, tralasciando completamente il fatto che Haraway faccia riferimento a una triade di ibridazioni che comprende i viventi non umani, e che inoltre cerca di elaborare una lettura attiva della materia, e quindi della realtà tangibile e visibile, attraverso un approccio dinamico non dualistico: Karen Barad (2007) parla di materia come *mattering* invece che *matter*, cioè materia in divenire, che ha in sé il suo principio informante e non ha bisogno di essere informata dall'esterno – nello stesso contesto Barad, tra l'altro, sviluppa il concetto di diffrazione come modo di vedere e fare diversamente la realtà introdotto da Haraway in *Testimone modesta* (2000). Piuttosto che le azioni di difesa o di ricostituzione dei confini, l'accento cade allora sulle "intra-azioni", cioè quelle relazioni che hanno luogo al limite dove implodono i dualismi, in cui l'esteriorità è già sempre dentro, e la separazione comprende, o quantomeno ci consente di osservare, l'inclusione e l'esclusione allo stesso tempo. Intra-azione è un termine di Barad (2007), che però Haraway riprende, in una sorta di loop concettuale fra le due filosofe, dal momento che Barad ne fa ampio uso anche commentando Haraway, la quale infine ritorna su se stessa e, attraverso l'approccio alla realtà della fisica femminista, espande ulteriormente il suo proprio pensiero. Le intra-azioni, piuttosto che le inter-azioni, ci consentono di comprendere come in effetti la mediazione, la relazione e l'articolazione siano i principi generatori delle identità, che ne precedono la formazioni: i *relata* non preesistono alle relazioni, ma divengono in e con, in relazione.

Partiamo dunque dal significato di infraumano: il termine indica una posizione di «speciazione liminare dell'umano creata all'interno di una cornice antropocentrica» (Glick 2018: 4), un'arma a doppio taglio, umanizzante perché sempre anche disumanizzante, come le linee segnate dal concetto difficilmente traducibile di *animacy* coniato da Mel Y. Chen (2012). La prima occorrenza del termine – che poi è abbastanza caduto in disuso ma è interessante perché riguarda molto da vicino i viventi non umani e l'ideologia della specie – appare in un articolo a commento del lavoro dello psicobiologo Robert Yerkes e dell'antropologo Wilam H Furness III, pubblicato sul Washington Post nel 1916 con il titolo *If Science Should Develop Apes into Useful Workers* (cit. in Glick 2018: 1). Robert Yerkes, psicobiologo e primatologo eugenetista, e presidente dell'American Psychological Association, nel 1916 aveva scritto un articolo in cui rifletteva sulla funzione dei primati come strumento per ridisegnare razionalmente, cioè per modificare, controllare, migliorare, ovvero *normare*, la natura umana e la società degli umani, fundamentalmente le forze di produzione e riproduzione, il sesso e il lavoro, e in accordo con Furness capire che tipo di soggetti impiegare per il lavoro sporco, puramente muscolare, necessario all'esistenza della società.

Non era il primo ad averlo detto: già Frederick Taylor, nel noto testo *L'organizzazione scientifica del lavoro* (1911) aveva sostenuto che per compiere mansioni rudimentali come, per esempio, spostare e sollevare pesi molto grossi nei lavori in fabbrica, sarebbe stato possibile istruire anche dei gorilla, informarne la materia passiva (la materia come risorsa), cioè utilizzare i primati per svolgere le mansioni lavorative più ripetitive e abbrutenti. Ovviamente, il tutto serviva a spiegare che alla catena di montaggio l'operaio non aveva alcun bisogno di pensare, ma bastava che svolgesse un lavoro manuale in modo meccanico e ripetitivo con la necessaria abilità. Questa idea di utilizzare i primati come anelli mancanti della cate-

na (di montaggio o dell'evoluzione, poco cambia), quindi come esseri che sono come noi, e che almeno fino a un certo punto possono sostituirci come corpi da testare e modellizzare, ma contemporaneamente *non* sono come noi perché rappresentano solo il primo stadio di una storia progressiva, di una evoluzione da cui *noi* ci siamo finalmente separati, trova una delle sue più perverse applicazioni nel college per scimpanzè organizzato a Pastoria (Haraway 1989: 19 ss.).

Pastoria, a Kindia, nella Guinea francese, era una propaggine dell'Istituto Pasteur dove si studiava la medicina tropicale e i primati sul campo – ma anche i nativi, ovviamente. In questo college, la missione civilizzatrice del colonialismo francese intrecciava l'ideologia di genere, razza e specie facendo delle donne locali l'ulteriore *anello mancante dell'anello mancante* che già erano i primati, e impiegando le prime come infermiere e insegnanti di questi "apprendisti umani". Proprio da Pastoria Yerkes avrebbe prelevato alcuni dei gorilla più docili e collaborativi – (resi) meno resistenti – quindi più adatti all'osservazione, definiti vere e proprie «miniere d'oro psicobiologiche» (Yerkes cit. in Haraway 1989: 63) secondo una metafora estrattivista decisamente significativa, per portarli con sé nel suo laboratorio dell'Università di Yale. Ovviamente il progetto rientrava nell'obiettivo, prima della primatologia e della psicobiologia, poi della sociobiologia e della zoosemiotica, di immaginare i corpi dei primati, i non umani a noi geneticamente più vicini, come dei sistemi attraverso i quali comprendere il passaggio delle informazioni e la gestione dei confini del corpo sociale e poi anche del cosmo. Questi assunti sarebbero stati approfonditi dalla cibernetica, fornendo in parte giustificazione teorica alle prime missioni spaziali effettuate dagli astro-scimpanzé, sulla cui storia Haraway si sofferma ampiamente sia in *Primate Visions* (1989) che in *Le promesse dei mostri* (2019b) – è significativo che la rivista *Life* abbia dedicato due copertine fra loro molto simili allo scimpanzè Ham (10 Febbraio 1961) la prima,

e all'astronauta John Glenn la seconda (2 Febbraio 1962). Questo tentativo di gestire – occupare, colonizzare e difendere – i confini riguardava l'interno e l'esterno del corpo, a diversi livelli socio-spaziali. Pensiamo per esempio a come gli alieni per un certo periodo furono identificati con le fattezze dei *foo fighters*, termine razzista per designare i piloti dell'aviazione giapponese, rappresentati con gli occhi lunghi e stretti, dai tratti orientalizzanti, non certo a caso, come discusso da Glick (2018: 93). Infraumano, dunque, per riassumere, è un termine che, seppure caduto velocemente in disuso, si rivelò utile per gestire i confini biopolitici fra umano e non umano, che evocando una zona di sub-umanità zoologica la rendeva funzionale alla ideologia razzista, sessista e specista della Nazione, incardinata sul maschio bianco occidentale.

Veniamo adesso al termine postumano nelle sue declinazioni: trovo sempre utile, come punto di avvio per discuterne, rifarmi a quanto sostiene Katherine Hayles in *How We Became Posthuman* (1999) parlando di intelligenza artificiale e cibernetica. Il postumano, secondo Hayles, non segna la fine dell'umano, ma solo di una certa concezione dell'umanità. La fine di un certo paradigma epistemologico (Wolfe 2010) il cui assunto di partenza è la normatività e l'universalità dell'umano. La prima occorrenza del termine risale anch'essa al 1916, e la si trova nel testo *Poverty and Social Progress* del sociologo Maurice Parmelee, il quale la usa per riferirsi all'umano migliorato dall'eugenetica. Una definizione poi confluita piuttosto in quella di transumano, mentre ben altro è il significato che Haraway attribuisce al termine, nonostante di recente abbia preso le distanze anche dal postumanesimo (Haraway & Wolfe 2016). Comprendere questa differenza permette anche di evitare fraintendimenti intorno al concetto di cyborg, la cui divulgazione ha spesso confuso due modelli diversi: la cyborg di Haraway non ha nulla a che vedere con i tanti corpi, perlopiù maschili e bianchi, potenziati e inviolabili grazie agli innesti macchinici

che abbiamo visto, per esempio, in molta fantascienza cinematografica (Timeto 2015), perché è un\* cyborg assolutamente vulnerabile, non molare, non binari\*, che ci fornisce nuove coordinate ontologiche ma soprattutto politiche.

Nel primo articolo in cui occorre la parola, *Cyborgs and Space*, pubblicato su «Astronautics» nel Settembre del 1960, Manfred Clynes e Nathan Kline (1995) definiscono il cyborg come un sistema omeostatico *al maschile* (non usano infatti *human being* ma *man*), la cui organizzazione delle funzioni vitali, in condizioni diverse da quelle “naturali”, come per esempio nello spazio extraterrestre, possa essere automatizzata al punto tale, grazie a un potenziamento chimico dell’organismo, da lasciarlo libero di creare, pensare e sentire. A questo modello di cyborg si arriva, guardacaso, grazie all’animale “antropoforo”, direbbe Giorgio Agamben (2002), ovvero l’animale su cui noi sperimentiamo per poggiare i piedi su un nuovo piedistallo che poi è sempre quello del vivente non umano, o della terra con le sue molteplici forme di vita. In questo caso, un topo innestato con la pompa osmotica, non brevettato ma antenato *oddkin* dell’oncotopo, fu il corpo-modello sul quale poi Clynes e Kline elaborarono la loro versione del cyborg etereo e fluttuante nello spazio cosmico – pur sempre maschio, bianco, borghese, occidentale alla partenza.

La cyborg femminista teorizzata da Haraway (1995) compie tutt’altro processo, nella direzione di un posizionamento piuttosto che di una evasione, che non sconfessa mai la dimensione corporea ma prospetta una «eco-filosofia delle appartenenze multiple» (Braidotti 2014: 54) per abitare i corpi, sempre porosi e parziali, privilegiando l’apertura e la relazionalità. L’ontologia relazionale della cyborg di Haraway è neomaterialista, postecclusivista, postcentralizzante, agerarchica e antidualista, aspetti che caratterizzano il postumano secondo Francesca Ferrando (2013), non certo il postumano perverso del capitalismo (Braidotti 2014). Da una parte, le estensioni e ibridazioni

con le macchine si concretizzano nel tecnoriduzionismo discriminatorio dell’immaginario cyborg transumano, dall’altra le mediazioni con l’alterità prospettate dalla cyborg harawaiana aprono i corpi e scardinano i modelli identitari, nel divenire-con di soggettività incorporate e parziali, in/appropriate e mai pienamente appropriabili (Haraway 2019b). La cyborg postumana di Haraway è un assemblaggio composito fatto di tante parti insieme, viventi e non, umane e non, che non si riproduce mai uguale a sé, che non ha né origine né fine ma che, come la salamandra, figurazione che chiude *Manifesto cyborg*, piuttosto si rigenera, perversamente e provvisoriamente, sconfessando anche l’idea di una femminilità superiore, essenziale e disincarnata.

Leggiamo nel libro un passaggio che sintetizza perfettamente quanto detto:

Il cyborg è risolutamente dedito alla parzialità, all’ironia, all’intimità e alla perversità. È “antagonista”, utopico e completamente privo di innocenza. Superando la polarità di pubblico e privato, il cyborg definisce una *polis* tecnologica in parte fondata sulla rivoluzione delle relazioni sociali nell’*oikos*, l’ambiente domestico. Natura e cultura vengono ripensate; l’una non può più essere la risorsa che l’altra fa sua o incorpora. (Haraway 1995: 42)

Nulla della cyborg è riconducibile a unità e totalità, che la si intenda come matrice o come telos, e i suoi confini cercano di sottrarsi alla biopolitica dei corpi postmoderni (titolo, tra l’altro, di un saggio contenuto in *Manifesto cyborg*). Leggiamo ancora un passaggio che segue di poco il precedente:

Diversamente dal mostro di Frankenstein, il cyborg non si aspetta che il padre lo salvi ripristinando il giardino, cioè fabbricandogli un compagno eterosessuale corredato da un tutto finito, città e cosmo. Il cyborg non sogna una comunità costruita sul modello della famiglia organica, per quanto senza progetto edipico. [...] I cyborg non sono ossequiosi, non ri-membrano il cosmo. Diffidano dell’olismo ma cercano il legame, sembrano possedere una sensibilità naturale verso

la politica del fronte unito purché non ci sia partito d'avanguardia (*Ibid.*).

Anche se Haraway riconosce che il cyborg è un figlio illegittimo del militarismo e del capitalismo patriarcali, la cyborg femminista scardina tutti questi presupposti. Perché la cyborg harawaiana conduce fuori dell'umanesimo, ma anche dello specismo? Cary Wolfe (2010), che ha poi ripreso questi nodi nella sua conversazione con Haraway (Haraway & Wolfe, 2016), ha affermato che il mutamento di paradigma epistemologico del postumano non può essere in alcun modo teorizzato entro un paradigma specista, ma richiede una zoontologia – un egalitarismo zoocentrato (Braidotti 2014): è necessario infatti interferire con la rappresentazione della specie, inquinare le antitesi nette, ridistribuirne le differenze, decostruendo in primis il privilegio dell'umano. Soltanto una riflessione di secondo ordine, in grado di compiere un *re-turn sul* soggetto, che teorizza a partire da un preciso posizionamento, permette di riconcettualizzare il vivente insieme all'ambiente, dunque oltre la dimensione individuale.

Questo ritorno sul soggetto, però, non trova nel soggetto un punto di arresto ma anzi apre la strada al divenire-con: se l'autopoiesi presuppone un sistema che si chiude su se stesso dopo essere stato irritato dall'ambiente, la simpoiesi, concetto che Haraway rielabora a partire dalla biologa Lynn Margulis, immagina un continuo travaso sistema-ambiente. La simpoiesi richiede un cambiamento di *kind*, una fuoriuscita dalla dicotomia identità/alterità: la cyborg harawaiana non si dà né come uno (identità) né come due (alterità), ma come moltiplicazione e proliferazione delle differenze che interferiscono con i dualismi esclusivi ed escludenti. L'animalità non umana, dunque, non è una l'Altro dell'Identico, ma è invece ciò che ci introduce a una limitrofia (Derrida 2006) spessa, multipla, che si frastaglia in tantissime pieghe, e che richiede di entrare in relazione con differenze che si fanno insieme. Leggiamo ancora da *Manifesto cyborg*:

Essere l'uno significa essere autonomo, essere potente, essere dio, ma significa anche essere un'illusione, e quindi essere intrecciato all'altro in una dialettica apocalittica. Ma essere l'altro significa essere multiplo, senza confini precisi, logorato, inconsistente. Uno è troppo poco, ma due sono troppi. (Haraway 1995: 78)

Il due non è inteso come l'altro dall'uno, ma come la decostruzione o la proliferazione mostruosa di questa unità originaria, identica e identitaria, che vorrebbe l'alterità a sua immagine e somiglianza. Le figurazioni di Haraway, di cui la cyborg è una delle più note, servono proprio ad articolare questo lavoro di smantellamento dell'identico. La lotta politica costruisce relazioni e per farlo attraversa avanti e indietro, senza stabilizzarsi mai, entrambe le prospettive, «perché ognuna ci mostra sia il dominio sia le inimmaginabili possibilità dell'altra posizione» (Haraway 1995: 46).

Prima di arrivare alla conclusione, apro una piccola parentesi polemica per proporre una veloce critica di *The Ahuman Manifesto. Activism for the End of the Anthropocene* di MacCormack (2020). MacCormack in questo libro intende elaborare una critica femminista del postumano attraverso il concetto di "aumano", che tuttavia finisce per perdere di vista la posizionalità come condizione politica del femminismo e dunque per far rientrare dalla porta l'universalismo – se non l'essentialismo – che butta dalla finestra. Per MacCormack, che si colloca nel filone teorico spinoziano-deleuziano, l'attivismo come *potentia* deve slegarsi dalla dimensione individuale del sapere (e del definire) restando *potestas* che precede qualsiasi opposizione soggetto/oggetto, ogni individuazione. Nella considerazione che sia necessario andare oltre l'abbandono dell'esperienza vitale che il postumano rappresenterebbe, nonché del feticismo dell'alterità (in base a una comprensione molto riduttiva dei modi in cui il postumano, soprattutto nel femminismo, si declina, come abbiamo accennato in questa sede), MacCormack sostiene la fede nell'a-umanesimo oltre l'Antropoce-

ne e oltre l'antropocentrismo. L'a-umanesimo, per la filosofa australiana, è anti-identitario, abolizionista, antinatalista e occulto. L'ultimo aspetto fa riferimento a un orizzonte di pensiero dell'"occultura" che risale al romanticismo, alla teosofia, passa per l'agnosi e giunge ad auspicare un "caos vulvare" (la vagina essendo rispetto alla vulva già troppo familizzata ed edipizzata). L'abolizionismo mi trova ovviamente d'accordo perché è un principio cardine dell'antispecismo, sebbene qui sia usato in modo abbastanza generico e decontestualizzato. Trovo invece molto problematiche la sua critica dell'identitarismo e la sua difesa dell'antiantalismo.

Relativamente al primo, MacCormack non problematizza minimamente i concetti di identitarismo tattico e strategico come fanno i femminismi, e la *identity politics* per lei è solo un gran calderone – peccato che per dare forza alle proprie argomentazioni usi a sproposito fonti anti-postumaniste come per esempio Carol Adams, del cui pensiero trascura gli aspetti più essenzialisti. Inoltre, si scaglia contro il femminismo delle differenze appellandosi a un'uguaglianza ecosofica basata sulla "bioscienza", ed evocando una dimensione dove attivismo e vitalismo finiscono per coincidere in modi pericolosamente metafisici (in una dimensione de-individualizzata ma mai radicata, insomma), finendo per condividere, pur da assunti opposti, alcune derive del transumanesimo. Vi è poi un altro punto dolente, quello dell'antinatalismo, che MacCormack ritiene la forma più facile di attivismo per la sopravvivenza della terra poiché, dice, dal momento che tutti gli umani hanno distrutto la vita e la natura non umane, tutti gli umani devono essere eliminati. Il suo appello volutamente spinto a sterminare l'umanità prende sfortunatamente una piega mistico-destrosa perché manca completamente il terreno di analisi politica, il contesto. Ma questo modo di intendere la fine dell'umano rimane uguale e contrario a quello di incolpare l'umano dei cambiamenti antropogenici dell'Antropocene: siamo tutti, uguali? Siamo tutti

ugualmente posizionati in questo quadro? Ovviamente no, e basta leggere l'ultima Haraway (2019a) per rendersi conto che femminista è lotta per la giustizia riproduttiva multispecie, non certo l'antinatalismo antiumano professato da MacCormack o altr\*. Non abbiamo bisogno soltanto di nuove rappresentazioni, abbiamo bisogno anche di nuove pratiche, e l'aumano, a mio modo di vedere, non apre percorsi per intraprenderne alcuna, senza necessariamente fare appello all'io o al noi escludenti di cui anche la pratica femminista può e deve fare a meno.

Arriviamo infine al concetto di *humus*, che è perfettamente in continuità con quanto detto finora, e anzi va nella direzione di un ulteriore radicamento della posizionalità: l'humus conficca definitivamente sottoterra, senza più quella trasparenza che ancora lo caratterizzava, il privilegio dell'umano; è un modo per livellare la verticalità e portarla sul piano del mescolamento fertile, del compost. Andare nel *trouble*, e restarci (Haraway 2019a), significa rimanere in mezzo alla turbolenza di una vita che, si comprende certamente la bioscienza di cui parla anche McCormack, perché in fondo alcune radici teoriche sono comuni, ma non prescinde mai dalla situazionalità dei saperi né ha bisogno di cancellare l'umano tout court, ma solo i suoi privilegi (come evidenziano anche i Critical Animal Studies per altri versi, la liberazione è dei viventi non umani e degli umani insieme). Mettere in contatto vite diverse richiede un duplice movimento, della *accountability*, termine difficilmente traducibile in italiano ma che indica il saper rendere conto del proprio posizionamento, e fare in modo che anche l'altr\* renda conto del suo, azione che invece è richiamata nel concetto harawaiano di *respons-ability*.

L'etimologia di *humus*, il suo essere nell'umano e non sotto, è ben dettagliata in una delle fantastiche e interminabili note al testo di Haraway:

Dalla lingua proto-germanica e da quella anglosassone, *guman* divenne col tempo *human*, ma entrambi i termini sono sporchi di terra e delle sue creature,

ricchi di *humus*, *humaine*, esseri terrestri anziché divinità. In ebraico, Adam deriva da *adamah* o «suolo». Storicamente la declinazione linguistica di genere di *guman*, così come di *human* e *man*, è maschile/universale; ma nel mondeggiare SF *adam*, *guman*, *adamah* diventano più un microbioma di creature in fermento di molti generi e tipi, ovvero specie compagne, sedute alla stessa tavola, che mangiano e vengono mangiate, commensali, compost (Haraway 2019a: 198).

In definitiva, credo che il femminismo del compost teorizzato da Haraway, al netto di alcune sue posizioni problematiche sull'allevamento e sulla sperimentazione, sulle quali ci confrontiamo nella conversazione che apre il mio libro (Timeto 2020) possa comunque fornire delle buone basi per sviluppare, arricchendosi di suggestioni provenienti da altri contesti nell'ambito dei Critical Animal Studies, un femminismo multispecie. Trovo che i semi del suo *trouble*, contraddizioni incluse, che aumentano sempre le domande che dobbiamo porci piuttosto che fornire facili risposte anche a rischio di compiere errori, siano fecondi per praticare un antispecismo politico.

Chiudo allora questo mio intervento suggerendo nove aspetti da cui credo sia importante partire per articolare questo progetto:

L'idea è immaginare un femminismo multispecie in 9 punti, che sia:

1. *ri-spettoso*, in un senso che ri-guarda la specie includendo in questo ri-guardare anche l'umano, specizzato e animalizzato tanto quanto il non umano, e prenda in considerazione le dinamiche di speciazione (l'ideologia, le istituzioni e le pratiche speciste) che dividono e differenziano la vita in comune;
2. *simpoiatico*, che non presupponga mai una similitudine e una comunanza di partenza come prerequisito per potere condividere e costruire alleanze: il femminismo multispecie, infatti, non è mai *in sé*, è sempre *con*. Il suo divenire-con rifiuta il pensiero analogico, il pensiero rappresentazionale, percorre traiettorie trasversali e inappropriate che costruiscono assemblaggi eterogenei;
3. *intersezionale*, sia perché la costruzione della nostra soggettività non è mai identificabile in una categoria soltanto, sia perché le nostre relazioni con gli altri animali hanno basi sistemiche, strutturali, che si incarnano in precisi dispositivi di potere, forme, reti e apparati che ovviamente si intrecciano a tutte le relazioni che intratteniamo tra umani e con altre specie. L'intersezionalità del femminismo multispecie porta in primo piano la giustizia sociale. Se le oppressioni si intersecano lungo assi diversi, l'attivismo antispecista deve essere intersezionale;
4. *responsabile*, che non parli per l\* altr\*, ma con l\* altr\*, senza ventriloquismi e lasciando all'altr\* la possibilità non solo di rispondere ma anche di formulare domande. La differenza che separa la specie umana e le specie non umane, l'*homo sapiens* dalle altre specie, è molto meno importante di chi definisce questa differenza e del perché la si definisce. Chi siamo noi per definire la differenza? Chi siamo noi per chiederci se l'altro parla, capisce, comprende, sente? Sono domande giuste?
5. *vulnerabile*, proprio come la salamandra che si ferisce e che si può rigenerare senza mai riprodursi allo stesso modo, ma anche perché la vulnerabilità riconosce la co-costituzionalità e richiede condivisione. Come scrive ancora Haraway, «la vita è una finestra della vulnerabilità: sembra un peccato chiuderla» (1995: 164). E invece noi continuiamo a chiuderla in tantissimi modi, a partire anche da questa difesa del corpo, autobiografico e immunizzato dal suo Io;
6. *situato*, un termine che permea tutto il discorso di questo testo e anche tutti i punti del femminismo multispecie. Se non contestualizziamo, se non situiamo i nostri sguardi e le nostre prospettive, non possiamo prendere, letteralmente, posizione. Ogni ottica è una politica, ha luogo nel e al contempo rivela il posizionamento di chi guarda e chi è guardato. Ricordiamo che la parola "specie" viene dal latino "specere" e significa vedere, guardare, un riconoscimento innanzitutto ottico – che spesso esclude il resto del sensorio e si serve della vista per distanziare e opporre. Se capiamo come e perché usiamo i nostri occhi, se ogni

tanto rinunciamo al potere della vista e lasciamo che una manciata di terra ne offuschi l'accecante trasparenza, impareremo probabilmente a essere più ri-spettosi;

7. *impuro* perché sempre opaco, complesso, vischioso, articolato e artefattuale, in definitiva contro-natura. La natura stessa, d'altronde, è contro-natura, non è mai stata naturale, è semmai natural-culturale. Composto e articolato come quegli animali pieni di congiunzioni e di evaginazioni che popolano i testi di Haraway, animali che si associano facendo *oddkin* in modi inediti, inappropriati e inaspettati – *queer*.
8. *liberazionista*, perché orientato alle pratiche, alla fine della violenza che alcuni fra noi umani esercitano sui non umani ma anche sugli umani grazie al privilegio specista e patriarcale di cui godono. Essere consapevoli della violenza che esercitiamo sui corpi animali e animalizzati significa anche rinunciare alla pretesa che gli altri non-umani siano consapevoli alla maniera umana, perché non è necessario riconoscere la consapevolezza e la capacità di linguaggio nel non umano per riconoscerlo come altro significativo e soggetto della sua stessa vita;
9. *pro-generativo*, una parola che ho inventato durante un confronto con la mia specie compagna Angela Balzano, mentre riflettevamo intorno a una traduzione. Pro-generativo ovviamente evoca la produzione e la riproduzione, temi centrali per la riflessione femminista e antispecista, ed è una parola che in questo caso vuole essere positiva e propositiva senza essere estrattiva né riproduttiva, ma anche discostarsi dall'idea di una vita che non finisce mai come quella evocata dal transumanesimo e dalla versione mainstream del cyborg. Pro-generativo ci racconta la possibilità di fare alleanze che vadano nella direzione della continuità, non dell'eternità dell'identico. Perché non c'è, e neppure serve, salvazione, c'è invece la possibilità di condividere la vita qui e adesso.

Piuttosto che pensare a un futuro da contrapporre alla catastrofe – che è già solo un privilegio poter pensare – dovremmo riflettere sul fatto che molti la

catastrofe ce l'hanno già alle spalle, mentre l'umano bianco occidentale la vede esclusivamente davanti a sé. Pensate alla schiavitù, che è già avvenuta e che non è ancora davvero finita; o agli allevamenti intensivi, che sono una catastrofe adesso, e ormai da troppo tempo. Queste "catastrofi" dobbiamo saperle affrontare, starci dentro senza immaginare palingenesi, semmai liberazioni, modi alternativi di vivere fra le rovine che siano progenerativi per i con-viventi di questa terra, che sappiano guardare sia dove le specie si incontrano e quando si incontrano, sia anche dove questo, ancora, non accade.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Agamben, G. 2002, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Barad, K. 2007, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham.
- Braidotti, R. 2014, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. it di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma.
- Chen, Mel Y. 2013, *Animacies. Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*, Duke University Press, Durham and London.
- Clynes, M.E. e Kline, N.S. 1995, *Cyborgs and Space*, in C. Habels Gray (a cura di), *The Cyborg Handbook*, Routledge, London and New York, pp. 29–33.
- Derrida, J. 2006, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Giannini, Jaca Book, Milano.
- Ferrando, F. 2013, *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. Differences and Relations*, in «Existenz», vol. 8 n. 2, pp. 26-32.
- Glick, M.H. 2018, *Infrahumanisms. Science, Culture and the Making of Modern Non/Personhood*, Duke University Press, Durham and London.
- Haraway, D. 1989, *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, New York and London.
- Haraway, D. 1995, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano.
- Haraway, D. 2000, *Testimone\_Modesta@FemaleMan©Incontra OncoTopo™, Femminismo e tecnoscienza*, trad. it di M. Morganti e revisione di L. Borghi, Feltrinelli, Milano.
- Haraway, D. 2003, *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, trad. it. di R. Marchesini, Sansoni, Firenze.
- Haraway D. e Wolfe, C. 2016, *Companions in Conversation*, in D. Haraway, *Manifestly Ha-*

- raway, University of Minnesota Press, Minneapolis and London, pp. 199-296.
- Haraway, D. 2019a, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, trad. it di C. Durastanti e C. Ciccioni, Nero, Roma.
- Haraway, D. 2019b, *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata*, a cura di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma.
- Hayles, N.K. 1999, *How We Became Posthuman*, University of Chicago Press, Chicago.
- MacCormack, P. 2020, *The Ahuman Manifesto. Activism for the End of the Anthropocene*, Bloomsbury, London and New York.
- Timeto, F. 2015, *Uno è troppo poco ma due sono troppi. Ovvero il cyborg come non rappresentazione*, in A. Bianchi e G. Leghissa (a cura di), *Mondi Altri. Processi di soggettivazione nell'era postumana a partire dal pensiero di Antonio Caronia*, Mimesis, Milano, pp. 121-134.
- Timeto, F. 2020, *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie*, Mimesis, Milano.
- Wolfe, C. 2010, *What is Posthumanism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.