

*Stefania Achella**

Femminismi e antropocene. Paradigmi a confronto

Abstract

Feminist thought has always shown an interconnection with environmental issues by highlighting the overlapping between patriarchal domination over women and exploitation of planet's resources. Analyzing some of the crucial stages of feminist thought, the paper intends to focus in particular on the tension between epistemological and ontological approaches. The main aim of this reconstruction is to show the relevance of the new paradigms developed within feminist thought, in order to identify which of them can best propose a new idea of humanity compatible with the future of the Earth.

Keywords

Ecology; Posthumanism; New Feminist Materialism; Ontology

“Se la nostra specie non sopravviverà alla crisi ecologica, sarà probabilmente a causa della nostra incapacità di immaginare ed elaborare nuove forme di convivenza con la Terra, di rielaborare in modo adattivo noi stessi e le nostre società a elevato consumo energetico e iper-strumentali. Facciamo fatica ad adattarci perché siamo ancora in gran parte intrappolati nel modello illuminista del progresso inteso come controllo umano su una natura passiva e ‘morta’, che giustifica sia le conquiste coloniali sia le economie delle merci. La vera minaccia non è tanto il riscaldamento globale in sé, che potrebbe ancora essere scongiurato, quanto la nostra incapacità di andare oltre l'eccesso di controllo e di consumo che identifichiamo ingenuamente con la vita buona e civilizzata, per arrivare a una forma sostenibile di cultura umana [...]. Andremo avanti con un diverso modo di essere umani, o non andremo avanti affatto”¹. Con questo monito l'ecofemminista Val Plumwood avviava la sua analisi del testo di Deborah Bird Rose, *Reports from a Wild Country: Ethics of Decolonisa-*

* Università degli Studi “G. d'Annunzio”, Chieti-Pescara

¹ V. Plumwood, *A review of Deborah Bird Rose's Reports from a Wild Country: Ethics of Decolonisation*, in “Australian Humanities Review”, 42, 2007, pp. 1-4, qui p. 1.

tion (2004), costruito intorno all'obiettivo di cercare nuove forme di convivenza e di integrazione con l'ambiente. Quello che colpisce dell'analisi di Plumwood non è tuttavia la denuncia in sé – la consapevolezza del rischio per la sopravvivenza dell'umanità connesso allo sfruttamento incontrollato dell'ambiente è tema oramai noto – quanto piuttosto l'accento posto sulla necessità, per uscire dall'urgenza ecologica, di cercare “un diverso modo di essere umani” (“a different mode of humanity”²). La studiosa sottolinea cioè l'esigenza di affrontare il problema non solo dal punto di vista scientifico e tecnico, ma anche da quello epistemologico, attraverso un ripensamento del modo di essere umani e di tutte le categorie conoscitive a esso correlate. Sebbene infatti l'esigenza di oltrepassare il dualismo ontologico ed epistemologico sia diventata presto centrale nella storia del pensiero occidentale, resta ancora oggi prevalente un atteggiamento di pensiero che conosce e agisce sulla base delle distinzioni binarie (uomo-donna, bianco-nero, umano-non umano), perpetrando il modello della moderna scissione tra soggetto-oggetto³. Il pensiero ecofemminista, per ovvi motivi, nasce all'insegna del superamento di questo binarismo, avvertendo fin da subito la necessità di lasciarsi alle spalle un atteggiamento “iper-separatore”⁴, che ha usato le distinzioni per stabilire gerarchie – a partire da quella tra i generi –, portando con sé l'idea di dominio e limitando al tempo stesso la possibilità “di rispondere alla devastazione ecologica”⁵.

Già ne 1962, nel testo-manifesto dell'ambientalismo moderno, *Primavera silenziosa*⁶, Rachel Carson aveva compreso che il problema ambientale andava affrontato a un livello più profondo. Fin dalla dedica che apre il suo lavoro⁷, Carson individua l'origine della questione ecologica

² *Ibid.*

³ Per un discorso filosofico teso al superamento della contrapposizione classica soggetto-oggetto e delle sue implicazioni in ambito etico, cfr. A. Fabris, *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016. Fabris mette l'accento sulla necessità di oltrepassare l'idea di soggettività come sostanza, intendendola piuttosto come un incrocio di relazioni, un nodo di legami imprevedibili.

⁴ J. Weir, *Murray River Country: An Ecological Dialogue with Traditional Owners*, Aboriginal Studies Press, Canberra 2009, p. 3.

⁵ *Ibid.* Cfr. anche: J.K. Gibson-Graham, *A feminist project of belonging for the Anthropocene*, in “*Gender, Place and Culture*”, 18, 1, 2011, pp. 1-21; DOI: 10.1080/0966369X.2011.535295.

⁶ R.L. Carson, *Primavera silenziosa* (1962), trad. it. di C.A. Gastecchi, Feltrinelli, Milano 1990, ebook. Carson era partita dalla constatazione che “le voci della primavera in innumerevoli contrade d'America” avevano cominciato a tacere. Servendosi di documentati studi sui danni prodotti dal DDT e dai fitofarmaci, aveva mostrato come l'uso massiccio di insetticidi aveva prodotto una diminuzione notevole degli uccelli, dei quali perciò non si sentiva più il canto.

⁷ “*Ad Albert Schweitzer che disse ‘L'uomo ha perduto la capacità di prevedere e di prevenire. Andrà a finire che distruggerà la Terra’*”, R.L. Carson, *op. cit.*, p. 7. Di Schweitzer si veda *Rispetto per la vita. Gli scritti più importanti di un cinquantennio raccolti da Hans*

non tanto, o non solo, nelle tecniche e nelle pratiche, ma nella posizione assunta dagli esseri umani rispetto al pianeta e agli altri viventi. “Durante il breve periodo che decorre dall’inizio di questo secolo ai giorni nostri, una sola ‘specie’ – l’uomo – ha acquisito una notevole capacità di mutare la natura del proprio mondo”⁸ e, aggiunge qualche pagina più avanti,

gli storici che un giorno investigheranno sul nostro tempo avranno ben ragione di sorprendersi della mancanza di senso delle proporzioni di cui stiamo dando prova. Come è possibile, infatti, che esseri ragionevoli cerchino di impedire il diffondersi di poche specie di organismi “indesiderabili” servendosi di un mezzo che contamina la Terra intera ed è portatore di malattia e di morte anche per il genere umano? Eppure, è proprio questo che stiamo facendo.⁹

In queste parole, sembra ritrovarsi già una prima traccia di quello scenario complesso che, mezzo secolo dopo, in un congresso di geologi, sarebbe stato definito come “antropocene”¹⁰, l’era geologica segnata dall’essere umano¹¹. Sebbene tra questi due episodi sia trascorso circa mezzo secolo, e si sia accumulato non solo una notevole quantità di informazioni scientifiche ma anche un’analisi critica molto variegata, mi sembra che si possa cogliere sullo sfondo una stessa domanda: come pensiamo l’essere umano in rapporto agli altri viventi o, per riprendere l’icastica espressione adoperata dalla studiosa australiana Claire Colebrook: “Chi è questo *Anthropos*”? Chi è l’uomo che nell’*Antropocene* si è imposto sulle altre specie arrogandosi inoltre il diritto di definire un’epoca nel segno del suo nome?

Walter Bahr, trad. it. di G. Gandolfo, Claudiana, Torino 1994. Sul suo pensiero si veda il capitolo: *Si rispettano solo le persone?* in R. Mordacci, *Rispetto*, Cortina, Milano 2012, ebook, ma anche L. Fonnesu, *Etica e concezione etica del mondo in Albert Schweitzer*, in “Humanitas”, LXIV/2, 2009, pp. 281-303.

⁸ R.L. Carson, *op. cit.*, p. 16.

⁹ Ivi, p. 21.

¹⁰ Com’è noto il concetto risale agli anni Ottanta ma deve la sua diffusione al premio Nobel, Paul Crutzen, che vi ricorre per la prima volta in una newsletter, poi in un articolo pubblicato su “Nature” nel 2002 e infine in *Benvenuti nell’antropocene! L’uomo ha cambiato il clima, la terra entra in una nuova era* (Mondadori, Milano 2005). Il termine ricorre però già nel 1922 nei lavori del geologo russo Aleksej Pavlov. Per un quadro sul recente dibattito intorno all’antropocene, che in Italia negli ultimi anni ha segnato grande interesse cfr. tra gli altri: *Perspectives in the Anthropocene: Beyond Nature and Culture?*, “Itinerari”, vol. LIX, 2020, a cura di S. Achella e D. Levente Palatinus; “Scienza&Filosofia”, 21, 2019; *Antropocene. Fine, medium o sintomo dell’uomo?*, a cura di S. Baranzoni, A. Lucci, P. Vignola, “Lo sguardo”, 22 (III), 2016.

¹¹ Con il fiorire delle riflessioni sull’antropocene è stato messo criticamente in risalto come con il ricorso in modo indifferenziato a questo termine si nascondano le differenze di impatto ambientale e potere economico tra gli esseri umani. Cfr. E. Crist, *On the Poverty of Our Nomenclature*, in “Environmental Humanities”, 3 (1), 2013, pp. 129-47.

“Quest’uomo dell’Antropocene sa cosa sta dicendo quando fa una rivendicazione a nome di ‘noi’ umani: chi è costui quando parla in questo modo?”¹²

La questione dell’antropocene ci invita quindi a ripensare complessivamente il modo di concepire l’umano, sia sul piano epistemologico sia su quello ontologico, per stabilire nuove forme di conoscenza e di pratiche, ma anche per pensare nuovi modi di relazione.

Nella riflessione che segue non si intende dar conto dello scenario complesso e differenziato dei diversi orientamenti interni all’ecofemminismo. Restando all’interno della tradizione occidentale, ciò che interessa in questa sede è piuttosto il modo in cui il pensiero femminista è intervenuto nella critica al dualismo soggetto-oggetto, natura-cultura, maschio-femmina, elaborando strumenti epistemologici e analisi ontologiche per superare il “nature–culture divide”¹³ e di conseguenza le gerarchie a esso conseguenti.

1. Rompere gli steccati

Nel 1974, nel suo libro *Le féminisme ou la mort*, Françoise d’Eaubonne – alla quale si deve uno dei primi usi del termine “ecofemminismo”¹⁴ – richiamava l’attenzione sul legame profondo tra capitalismo patriarcale, oppressione delle donne e sfruttamento del pianeta. Come Carson, d’Eaubonne annunciava l’urgenza di “sottolineare l’inevitabile condanna a morte, per opera di questo sistema in convulsa agonia, dell’intero pianeta e della specie umana”. Per porre termine a questa agonia, la studiosa francese vedeva una sola via d’uscita: “se il femminismo, liberando le donne, non libererà tutta l’umanità, vale a dire se non strapperà il mondo all’uomo di oggi per trasmetterlo all’umanità di domani”, non ci sarà più umanità¹⁵. Appena qualche anno prima, nel 1972, in *Is female to male as nature is to culture?*, Sherry Ortner, poneva la questione sul piano normativo o, per usare un’espressione foucaultiana, in termini di

¹² C. Colebrook, *We have always been post-anthropocene*, in R. Grusin (ed.), *Anthropocene Feminism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017, pp. 1-20, qui p. 10.

¹³ Cfr. Y. Haila, *Beyond the Nature-Culture Dualism*, in “Biology & Philosophy”, 15 (2), 2000, pp. 155-175. DOI:10.1023/A:1006625830102.

¹⁴ Il termine ecofemminismo entra a far parte del dibattito pubblico nel marzo del 1980, nella prima conferenza tenutasi ad Amherst (Massachusetts), a seguito del disastro nucleare di Three Miles Island del 28 marzo 1979. L’intento dell’introduzione di questo termine era quello di mostrare la necessaria combinazione della difesa dei valori e dei diritti delle donne con la protezione dei territori, delle comunità, della biosfera e della salute.

¹⁵ Rimasto a lungo quasi sconosciuto, questo testo è stato tradotto in italiano solo nel 2022. F. D’Eaubonne, *Il femminismo o la morte. Manifesto dell’ecofemminismo* (1974), Prospero Editore, Milano 2022, qui p. 8.

episteme, denunciando il costrutto che vedeva equiparate donne e natura, non solo nella tradizione occidentale ma in tutte le culture. Su cosa si basava questa equiparazione, e in che senso la sottomissione delle donne andava di pari passo con lo sfruttamento della Terra? Cosa legava il destino delle donne al futuro del pianeta? “Che cosa può esserci, si chiedeva Ortner, nella struttura generalizzata e nelle condizioni di esistenza, comune a tutte le culture, che le porta tutte a svalutare le donne?”¹⁶. La sua risposta ci appare oggi scontata, ma negli anni '70 ebbe un valore dirompente:

la donna viene identificata con [...] qualcosa che ogni cultura svaluta, qualcosa che ogni cultura definisce come un ordine di esistenza inferiore al proprio. Ora sembra che ci sia solo una cosa che possa rientrare in questa categoria, ed è la ‘natura’ nel senso più generalizzato del termine. Ogni cultura, o, genericamente, ‘la cultura’, è impegnata nel processo di generazione e di mantenimento di sistemi di forme significative (simboli, artefatti, ecc.) attraverso i quali l’umanità trascende i dati dell’esistenza naturale, li piega ai suoi scopi, li controlla nel suo interesse.¹⁷

La significazione culturale attribuita al corpo della donna – dalla maturazione sessuale alla riproduzione – rappresentava proprio il termine di collegamento, il legame intrinseco con la natura. La donna era considerata un “soggetto naturale”: affrontare la questione femminile significava fare i conti con la concettualizzazione dell’idea di natura.

Il rapporto natura-cultura attraversa perciò fin dalla metà del secolo scorso le analisi dei movimenti femministi, dal rivendicazionismo binarista alle pratiche della differenza, dalle teorie del performativo alle riflessioni sull’*embodiment*. Negli ultimi anni, un processo di risemantizzazione ha tradotto tali questioni in una terminologia nuova che non rappresenta semplicemente un cambio di abito, ma esprime l’esigenza di ripensare, alla luce dei mutamenti del nostro tempo, i termini della questione, le pratiche, le relazioni. Così, se da un lato la questione ambientale è stata ribattezzata con il termine di “Antropocene”, criticando le categorie astratte di natura e cultura, dall’altro lato le posizioni femministe

¹⁶ “La donna ci offre uno dei problemi più impegnativi da affrontare. Lo status secondario della donna nella società è uno dei veri universali, un fatto pan-culturale. Tuttavia, all’interno di questo fatto universale, le specifiche concezioni e simbolizzazioni culturali della donna sono incredibilmente diverse e persino contraddittorie tra di loro. Inoltre, il trattamento effettivo delle donne e il relativo potere e contributo delle donne variano enormemente da cultura a cultura e in diversi periodi della storia di particolari tradizioni culturali. Entrambi questi punti – il fatto universale e la variazione culturale – costituiscono un problema”, S.B. Ortner, *Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, in “Feminist Studies”, vol. 1, n. 2, 1972, pp. 5-31, qui p. 5.

¹⁷ Ivi, p. 10.

hanno avanzato nuove categorie d'analisi, proponendo ora una nuova postura epistemologica (pensiamo alle *posthumanities*, all'intersezionalità o al metodo diffrattivo), ora una rilettura in termini ontologici del rapporto tra l'umano e il non umano (dall'ontologia relazionale, al *new materialism*, all'*agential realism*). Questa nuova cartografia concettuale restituisce la vivacità di un dibattito filosofico interno al pensiero femminista rispetto alle questioni ecologiche che merita di uscire dalla marginalizzazione nella quale viene ancora troppo spesso relegato.

2. Ragioni epistemologiche

La pratica intersezionale¹⁸ e trasversale, elaborata all'interno della tradizione femminista, si è confrontata in prima battuta con la frattura epistemologica: la centralità della teoria del punto di vista¹⁹ e della situazione della conoscenza²⁰ hanno provato a fare i conti con tale frattura. Mettendo in evidenza aspetti "inconsapevoli", veicoli inconsci di culture egemoni il rapporto natura-cultura viene analizzato nelle sue diverse concretizzazioni.

Nelle loro molteplici declinazioni (femminismi indigeni, ecologie queer, analisi femministe sulla giustizia ambientale e climatica, attivismi antirazzisti e anticoloniali) i movimenti femministi hanno sottolineato l'urgenza di pensare in modo nuovo le strutture pratiche, economiche e politiche, mostrando come le discriminazioni non siano il risultato di un deficit per-

¹⁸ Il metodo intersezionale ha il merito di aver mostrato come le categorie biologiche, sociali e culturali (genere, etnia, classe sociale, disabilità, orientamento sessuale, religione, casta, età, nazionalità, specie e altri assi identitari) interagiscano a livelli multipli, spesso simultanei (cfr. K. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in "The University of Chicago Legal Forum", vol. 140, 1989, pp. 139-167).

¹⁹ Nell'ambito della filosofia della scienza il contributo di alcune studiose è stato decisivo. Sandra Harding, ad esempio, ha elaborato il concetto di "epistemologia del punto di vista", sottolineando come il modo in cui gli scienziati vedono le cose sia inevitabilmente legato alla posizione sociale, alle esperienze personali, alla classe, alla condizione economica, al sesso e alla struttura fisica. Questa molteplicità, anziché portare all'indebolimento dell'oggettività o alla parzialità dei punti di vista, se tenuta insieme attraverso un dibattito inclusivo, produce una maggiore affidabilità dei giudizi scienziati. Di conseguenza, una maggiore partecipazione alla discussione e alla ricerca da parte di individui con punti di vista diversi ha più probabilità di produrre obiettività nella pratica scientifica (cfr. S.G. Harding, *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca 1986). Su questo punto, si vedano anche le analisi di Helen Longino in H.-E. Longino, *Science As Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, Princeton 1990.

²⁰ D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991.

sonale o di carenze biologiche, ma piuttosto l'esito di schemi concettuali, *conceptual frameworks*²¹, costruiti sulle divisioni gerarchizzanti²².

La prospettiva epistemologica ha puntato l'attenzione sulla necessità di superare il dispositivo natura-cultura, tanto dal punto di vista concettuale quanto da quello disciplinare. La stessa configurazione dualistica delle discipline, che ha inteso distinguere tra *humanities*, votate allo studio della cultura e *hard sciences*, destinate a conoscere il mondo della natura, riflette non solo una concezione frammentata e "idealistica" del mondo, per cui si potrebbero separare natura e cultura in modo netto, ma ha dato vita anche a una infruttuosa gerarchia nei saperi e nelle discipline, approfondendo una frattura che viene fatta risalire alla modernità²³.

Questo obiettivo, che eredita in parte la tradizione che dalla seconda metà del Novecento ha inteso mostrare la costruzione sociale delle scale dei saperi, aveva trovato un'interessante formulazione, dal punto di vista delle scienze, già nel famoso volume *Two Cultures* di Charles Percy Snow negli anni '50. Come si legge nella *Prefazione*:

mi trovai nella condizione di dovermi occupare del problema di quelle che, ancor molto prima di scriverne, battezzai fra me 'due culture'. Avevo infatti la costante sensazione di muovermi tra due gruppi – di pari intelligenza, di identica razza, di estrazione sociale non molto differente, di reddito pressoché eguale – che ormai non comunicavano quasi più tra loro e che, quanto ad atmosfera intellettuale, morale e psicologica, avevano così poco in comune che si sarebbe creduto non di essere andati da Burlington House o South Kensington a Chelsea, ma di avere attraversato un oceano.²⁴

²¹ Tale questione è stata più di recente rielaborata nell'idea dei *conceptual frameworks*, schemi concettuali attraverso i quali percepiamo noi stessi, gli altri, il mondo in un ordine gerarchico dettato da credenze, valori, modi di pensare, e che spesso assumono connotati oppressivi e patriarcali. Cfr. K.J. Warren, *The Power and the Promise of Ecological Feminism*, in *Environmental Ethics*, 12, 2, 1990, pp. 125-146.

²² Come scrive Gaard: "Colonialism, white heteromale supremacy, heteronormativity, and the linked the devaluations of the erotic and all those associated with/seen as 'nature' – indigenous people, women, nonhumans, queers – intersect to naturalise heterosexuality and heterosexualise nature, together influencing Western culture's erotophobia", G. Gaard, *Where Is Feminism in the Environmental Humanities?* in S. Oppermann and S. Iovino (eds.), *Environmental Humanities. Voices from the Anthropocene*, Rowman & Littlefield International, London 2017, pp. 81-98, p. 85.

²³ Questo dibattito è stato centrale nel cosiddetto *Methodenstreit*, da cui scaturisce la distinzione tra metodo nomotetico e ideografico. Tra i protagonisti di questo dibattito oltre a Max Weber, ci furono Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband. Su questo cfr. F. Tessitore, *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Storia e Letteratura, Roma 2002; E. Massimilla, *Tre studi su Weber fra Rickert e von Kries*, Liguori, Napoli 2010; Id., *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su "Wissenschaft als Beruf"*, Liguori, Napoli 2000; P. Rossi, *Introduzione a M. Weber, Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958, pp. 9-43.

²⁴ Ch.P. Snow, *Le due culture* (1959), trad. it. di Adriano Cargo, Feltrinelli, Milano 1964, p. 4.

Snow registrava con disappunto la rigida divisione del lavoro tra ricerca scientifica e cultura umanistica, che finiva per frammentare un mondo che si presentava invece unitario nell'esperienza umana. Anche Bruno Latour, che ha fortemente interloquuto con i movimenti femministi, alla fine del secolo scorso è ritornato sull'inefficacia di questa separazione nella risoluzione dei problemi fondamentali dell'umanità.

I critici hanno sviluppato tre repertori distinti per parlare del mondo: la naturalizzazione, la socializzazione e la decostruzione. [...] Quando il primo parla di fatti naturalizzati, non esistono più né società, né soggetto, né forma del discorso. Quando il secondo parla di potere sociologizzato, non c'è più scienza, tecnica o contenuto. Quando il terzo parla di effetti di verità, sarebbe una grossa ingenuità credere all'esistenza reale dei neuroni cerebrali o dei giochi di potere. Ognuna di queste forme di critica ha una sua forza, ma non è possibile combinarla alle altre. Riuscite a immaginare uno studio che faccia del buco nell'ozono qualcosa di naturalizzato, sociologizzato e decostruito? [...] La nostra vita intellettuale rimane riconoscibile fino a quando epistemologi, sociologi e decostruttori si tengono a debita distanza e alimentano le proprie critiche sulle debolezze degli altri due approcci. Fate grandi le scienze, svelate i giochi di potere, ridicolizzate la credenza in una realtà, ma non mescolate mai i tre acidi caustici.²⁵

La questione dell'“Antropocene” può trovare, dunque, una risposta solo se si superano le fratture epistemologiche. Di qui la necessità di un passaggio, sottolineato anche da diverse pensatrici femministe, alle *posthumanities*. A partire dalla proposta del metodo intersezionale che ha avuto il merito di mostrare come categorie biologiche, sociali e culturali (genere, etnia, ceto sociale, disabilità, orientamento sessuale, religione, casta, età, nazionalità, specie e altri assi di identità) interagiscano a livelli multipli, spesso simultanei, le *posthumanities* rivendicano l'idea di una postdisciplinarietà. Si tratta di assumere che le questioni legate alla “natura” così come quelle connesse a parità di genere, giustizia sociale, antirazzismo etc. possono essere affrontate, e risolte, solo superando le divisioni disciplinari e ripensando la postura umana.

Come scrive Cecilia Åsberg

Ora, in un modo ancora più profondamente esistenziale, arriviamo a renderci conto che facciamo parte di un mondo completamente cyborgificato. Né la cultura, né la tecnologia, né gli esseri umani possono più essere immaginati come separati dalla natura. Cavi sottomarini, continenti di plastica negli oceani, *conflict minerals*, discariche esplosive e cumuli di hardware elettronico

²⁵ B. Latour, *Non siamo mai stati moderni* (1991), trad. it. di G. Lagomarsino, Elèuthera, Milano 2009, ebook, pp. 23-24.

ricoprono il mondo, in particolare i paesi del terzo mondo, e filtrano sostanze inquinanti nell'acqua, nel suolo e nella carne. In questa nuova era che alcuni chiamano Antropocene – l'«Era geologica dell'essere umano» (per così dire) – l'ambiente è in noi e noi umani siamo nell'ambiente.²⁶

La proposta delle *posthumanities* consiste perciò nel tentare di introdurre nella percezione culturale comune un nuovo modo di pensare, in cui la crisi ecologica, come ogni problema connesso all'ingiustizia sociale, alla marginalizzazione di soggetti fragili e resi vulnerabili possa innanzitutto essere affrontato con strumenti adeguati dal punto di vista epistemologico. In questo senso, i concetti di post-umano e di post-naturale non mirano alla creazione di un progetto transumanista²⁷, ma intendono offrire nuove categorie di comprensione – si pensi alla conoscenza situata di cui parla Haraway. Nota ancora Åsberg: «Come la comprensione dell'umano si è trasformata, così ora anche la nostra comprensione postumana della natura deve cambiare, se non altro per stare al passo con le alterazioni ambientali del nostro attuale stato planetario»²⁸.

Questo riposizionamento epistemologico ci invita a confrontarci con un post-umano che non può essere inteso come ciò che viene dopo l'umano e che quindi comporterebbe la fine dell'umanità, né con la fine delle scienze umane, ma piuttosto, come una richiesta di inclusione o di arricchimento e di potenziale integrativo²⁹. Tale atteggiamento comporta il superamento degli steccati disciplinari a partire dalla divisione tra umano e naturale cercando di andare oltre l'ordine asimmetrico che ha abitato per secoli il pensiero e la prassi. In questo senso, il post-umanesimo femminista si è spinto fino a ripensare le «profonde trasformazioni sociali, ambientali, mediche e tecnico-scientifiche del ventesimo e ventunesimo

²⁶ C. Åsberg, *Feminist Posthumanities in the Anthropocene: Forays Into The Postnatural*, in «Journal of Posthuman Studies», Vol. 1, No. 2, pp. 185-204, qui p. 186. Su queste correnti molta influenza ha avuto anche la riflessione merleau-pontiana e la sua stretta attenzione alla natura prospettica dell'esperienza e del mondo. Cfr. D. Olkowski and G. Weiss (eds.), *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2006.

²⁷ Sulla distinzione tra transumano e postumano, cfr. B. Henry, *What remains of the Human in the Anthropocene? Living between 'nature' and 'culture' in the posthuman condition*, in «Itinerari», LIX, pp. 157-172.

²⁸ C. Åsberg, *Feminist Posthumanities*, cit., p. 188.

²⁹ Ivi, p. 190. E del resto proprio per l'ambiguità che questo termine comporta negli studi femministi c'è chi preferisce parlare di somatecnica (*somatechnics*) o di nuovo materialismo. Cfr. N. Sullivan e S. Murray, *Somatechnics Queering the Technologisation of Bodies*, Routledge, New York/London 2009, e per i nuovi materialismi I. van der Tuin, *The New Materialist 'Always Already': On an A-human Humanities*, in «NORA: Nordic Journal of Feminist and Gender Research», 19 (4), 2011, pp. 285-90; Id., *Generational Feminisms: New Materialist Introduction to a Generative Approach*, Lexington Books, London 2015.

secolo”³⁰, alla ricerca degli intrecci rizomatici.³¹ La ricerca di un fondo comune³², dopo diversi decenni in cui il decostruzionismo ha denunciato le pretese ideologiche della narrazioni identitarie, intende ripartire da prospettive parziali e situate al fine di cogliere le relazioni che determinano originariamente il nostro rapporto con il mondo. Come ha scritto Gibson-Graham, se è vero che

la decostruzione identifica e rompe le gerarchie binarie, aprendo un campo di eterogeneità radicale, per quanto questa tecnica ci sia stata utile, riteniamo che ciò che è necessario in questo momento per il nostro progetto [...] non sia qualcosa che la decostruzione può fornire, c'è cioè bisogno di pensare alla connessione piuttosto che alla separazione, all'interdipendenza piuttosto che all'autonomia.³³

L'obiettivo di queste pensatrici è di sottrarsi metodologicamente tanto al relativismo quanto all'universalismo, dando spazio sia a un progetto comune sia a voci minoritarie e approcci marginali. Tale metodo, sottolinea Åsberg, “enfattizza la connessione e i limiti della conoscenza, evidenzia dove le differenze contano e dove le differenze fanno la differenza”, rifiuta “sia il culturalismo estremo che il naturalismo, abitando invece le zone di confine transdisciplinari delle arti e delle scienze di oggi”³⁴.

L'antropocene, proprio nella sua radice, che rimanda a un'epoca geologica (“natura”) segnata dalla presenza dell'essere umano (cultura), può contribuire ad affrontare questo superamento, mostrando la “doverosa” permeabilità, la porosità degli ambiti disciplinari, incapaci di cogliere la complessità e la costante co-implicazione delle sfere del reale attraverso forme di sapere all'interno dei chiusi confini disciplinari, in direzione di quella transcorporeità proposta da Stacy Alaimo costruita a partire dalla vulnerabilità della vita³⁵.

³⁰ C. Åsberg, *Feminist Posthumanities*, cit., p. 194. Scrive ancora Åsberg “‘post’ di *posthumanities* non indica una crisi o una fine, ma un cambiamento generativo della ricerca umanistica al di là del suo classico antropocentrismo: un rinvigorimento del campo orientato alle sfide sociali, ambientali e scientifiche del terzo millennio”, ivi, p. 199.

³¹ Cfr. R. Braidotti, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, New York 1994.

³² Katherine Hayles a tal proposito si chiede: “Che cosa succede se non partiamo dalla premessa che conosciamo la realtà perché siamo separati da essa (oggettività tradizionale), ma che possiamo conoscere il mondo perché siamo connessi con esso?”, N.K. Hayles, *Searching for Common Ground, in Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*, ed. by M. Soulé and G. Lease, Island Press, San Francisco 1995, p. 48.

³³ J.K. Gibson-Graham, *op. cit.*, p. 2.

³⁴ C. Åsberg, *Feminist Posthumanities*, pp. 195-196.

³⁵ Cfr. S. Alaimo, *Trans-corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature*, in “Material Feminisms”, a cura di S. Alaimo and S. Hekman, Indiana University Press, Bloomington, IN 2008, pp. 237-64.

3. Il cambiamento ontologico

Nella svolta operata dal riposizionamento epistemologico si assiste dunque a uno slittamento in cui inesorabilmente la nuova postura conoscitiva presuppone un differente modo di guardare agli oggetti dell'analisi. Questo slittamento apre a un "residuo" che chiama in causa una differente ontologia.

Quando l'epistemologia interroga se stessa e le proprie condizioni di conoscenza, – si legge in Elizabeth Grosz – le proprie lacune e luoghi di inconsapevolezza, c'è un residuo di questioni e preoccupazioni ontologiche che non è toccato dall'epistemologia e che potrebbero non essere sempre sottoposte a schemi di conoscenza esistenti, forme di grammatica e sintassi esistenti o forme di rappresentazione.³⁶

Per le pensatrici femministe che considerano le risposte provenienti dalla prospettiva epistemologica in qualche modo insoddisfacenti, la svolta ontologica diventa perciò fondamentale.

La declinazione in termini ontologici invita al superamento non solo degli steccati epistemologici, ma anche più precisamente materiali, andando oltre la distinzione tra *bios*, inteso esclusivamente come vita umana, e *zoe*, intesa come vita animale e non umana. Si tratta, per queste pensatrici, di "accogliere nuovamente ciò che le epistemologie hanno trascurato: la forza implacabile del reale, una nuova metafisica"³⁷. E in questo modo nuovi e diversi oggetti emergono, in cui il ruolo dell'umano non è più quello di definire e riconoscere: "la vita esiste se la riconosciamo o no"³⁸. Costruttivismo sociale, soggettivismo ed epistemologia devono lasciare spazio al rapporto tra forma e materia, ai limiti dell'essere umano e alla questione della vita stessa.

Tale spostamento, tuttavia, non è senza problemi. Il rischio di una riconduzione del discorso al piano ontologico che neghi le differenze in nome del rifiuto delle gerarchie, rischia di riproporre il ritorno a un'ontologia neutra che può approdare a un "essere" dotato di qualità diverse, da cui si genera una discriminazione su base naturale (come sintetizza Rosi Braidotti "la natura come naturalizzazione delle disuguaglianze"³⁹), o a un essere inteso come forza indistinta che annullerebbe le differenze.

³⁶ E. Grosz, *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, Columbia University Press, New York 2017, p. 3.

³⁷ E. Grosz, *Time Travels: Feminism, Nature, Power*, Duke University Press, Durham, N.C 2005, p. 32.

³⁸ L. Huffer, *Foucault's Fossils: Life Itself and the Return to Nature in Feminist Philosophy*, in R. Grusin (ed.), *Anthropocene Feminism*, cit., pp. 65-87, qui p. 75.

³⁹ R. Braidotti, *Four Theses on Posthuman Feminism*, in R. Grusin, op. cit., p. 22.

Tali questioni che non interrogano solo il pensiero femminista, ci invitano a prendere posizione rispetto alle differenti implicazioni teoriche e pratiche che possono discendere da queste scelte.

Rosi Braidotti ha provato a spostare il piano dal discorso epistemologico a quello di un'ontologia relazionale, di una ontologia centrata sulla *zoe* e quindi non antropocentrica, che però, al tempo stesso, non neghi la struttura antropologicamente vincolata dell'umano. L'antropomorfismo è infatti la nostra specifica posizione incarnata e incorporata e riconoscere la sua natura situata è il primo passo verso l'anti-antropocentrismo. Tale spostamento di prospettiva verso un approccio *zoe*- o geo-centrico richiede tuttavia una mutazione della comprensione condivisa di cosa significhi parlare e pensare.⁴⁰ Donna Haraway si è spinta invece in direzione di una sorta di sgretolamento dell'unità mente-corpo nella totalità della terra. Lasciandosi alle spalle il suo originale e noto mito cyborg, Haraway presenta così la figura del *compost*. Per la filosofa solo adottando un approccio di compostaggio possiamo assistere alla decomposizione definitiva dell'essere umano elevato al di sopra del corpo della natura. Il *compost* è cioè quello che accomuna il mondo. Solo con questa trasformazione radicale che attiene all'ontologia umana l'essere umano non pretenderà più di abitare una astratta categoria di umanità, riconoscendosi piuttosto come una delle infinite e diverse forme di *humus*.⁴¹

La forma di conoscenza che emerge da questa nuova situazione, in cui non c'è più un confine stabilito tra ciò che è vivente nell'essere umano e ciò che è non vivente, tra organico e inorganico, contribuisce al superamento di tutte le tradizionali categorie ontologiche ed epistemologiche.

Sulla scia di tale rifiuto della logica dell'appropriazione, dell'incorporazione e dell'identificazione essenzialista si è affermata l'idea di una differenza radicale.

⁴⁰ Ivi, p. 32.

⁴¹ Come ha notato Viola Carofalo: "In questo mito ctonio sotterraneo sembra esserci poco più che la ricerca di un rifugio, il tentativo di rimediare alla sconfitta dell'essere umano, non la sua attuazione. [...] Quello che si perde è il progetto, il fattore attivante, immediatamente politico, del discorso mitico. Se nella narrazione cyborg era possibile immaginare il ribaltamento dei rapporti di forza che innervano la società presente in vista della costruzione della società futura, in Chthulucene tutto sembra già dato. Il conflitto scompare, il progetto scompare, la resistenza rimane. Ma è una piccola resistenza. La resistenza dei ragni che non hanno altra scelta che rifugiarsi nel loro rifugio/dimora, in una comunità accogliente che sembra più fragile che mobile", V. Carofalo, *Cyborg arrugginiti e animali potenti. Donna Haraway alla ricerca di un mito per l'antropocene*, in "S&F", 21, 2019, pp. 32-49, qui pp. 48-49.

4. La svolta materialista

Dalla negazione dello schema binario che, poggiandosi sul richiamo alle differenze “naturalì”, stabiliva una gerarchia tra maschile e femminile; si è passati negli ultimi anni a una ripresa del materialismo, spostando nella materia il luogo in cui in ultima istanza si produce il significato. La svolta non è marginale. Essa sposta l’attenzione da una critica discorsiva alla natura come costruito umano (si pensi ad alcune riflessioni di Judith Butler) a una ritrovata centralità della materia e della materialità. Il nuovo femminismo materialista, in cui negli ultimi anni sono rientrate le opere di pensatrici come Karen Barad, Jane Bennett, Elizabeth Grosz, Vicki Kirby, Luciana Parisi ed Elizabeth Wilson⁴², ritiene che i risultati prodotti dal cambiamento linguistico e culturale nella teoria femminista, nella teoria culturale, nella teoria politica e negli studi critici sulla razza siano insufficienti. Tale insufficienza viene inoltre amplificata dal rischio di lasciare le questioni della biologia o relative alla “natura” al pensiero riduzionista.

Come spiegano bene Coole e Frost nell’introduzione alla raccolta *New Materialism*:

La nostra esistenza dipende in ogni momento da una miriade di micro-organismi e da diverse specie superiori, dalle nostre reazioni corporee e cellulari vagamente comprese e da impietosi movimenti cosmici, dagli artefatti materiali e dalle cose naturali che popolano il nostro ambiente, così come sulle strutture socioeconomiche che producono e riproducono le condizioni della nostra vita quotidiana. Alla luce di questa massiccia materialità, come potremmo essere altro che materialisti? Come potremmo ignorare il potere della materia e il modo in cui si materializza nelle nostre esperienze ordinarie o non riconoscere il primato della materia nelle nostre teorie?⁴³

⁴² Influenzata da Jacques Derrida, Vicki Kirby decostruisce le opposizioni tra natura/cultura, corpo/mente, corpo/tecnologia, scienze umane/scienze naturali che sono all’origine di problemi politici, come il cambiamento climatico e l’oppressione di genere. Cf. V. Kirby, *Quantum Anthropologies: Life at Large*, Duke University Press, Durham, North Carolina 2011. Luciana Parisi si è dedicata agli studi sulla cibernetica, sulla teoria dell’informazione e del calcolo, sulle teorie della complessità e dell’evoluzione e sull’investimento tecnocapitalistico nell’intelligenza artificiale, nelle biotecnologie e nelle nanotecnologie. Cf. L. Parisi, *Abstract Sex: Philosophy, Biotechnology and the Mutations of Desire*, Continuum, London 2004. Influenzata da Walter Benjamin e Jane Jacobs, Elizabeth Wilson in *The Sphinx in the City: Urban Life, the Control of Disorder, and Women* (University of California Press, Berkeley 1992) analizza le contraddizioni di genere della modernità urbana. Wilson chiarisce che la vita metropolitana euro-americana è stata segnata dalla cultura imperiale, pertanto la promessa che l’esperienza urbana può rappresentare per il femminismo deve tenere conto del carattere mondiale e diseguale dell’urbanizzazione moderna.

⁴³ D. Coole, S. Frost (eds.), *New Materialisms: Ontology, Agency and Politics*, Duke University Press, Durham and London 2010, p. 1.

Il nuovo materialismo lavora intorno all'idea di una materialità che si "materializza", evidenziando modalità immanenti di autotrasformazione che costringono a pensare alla causalità in termini molto più complessi; a riconoscere che i fenomeni sono intrappolati in una moltitudine di sistemi e forze interagenti e a riconsiderare la capacità di agire della materia. La materia è concepita come dotata di un proprio modo di autotrasformazione, auto-organizzazione, e quindi non più passiva. Tale slittamento non può che riconoscere alla materia una dimensione *agentiva*, un esito necessario se l'obiettivo è quello di mostrare che il divenire del mondo non è un effetto esclusivo di iscrizioni culturali o di attività umane: la materia non è, ma diventa⁴⁴.

L'idea che l'agire sia solo umano e che solo gli esseri umani possiedano la capacità cognitiva, l'intenzionalità e la libertà di prendere decisioni autonome appare agli occhi di queste filosofe obsoleta, come lo sono anche tutte le pretese di dominare la natura. La specie umana è ricondotta in un luogo all'interno dell'ambiente naturale, la cui materia non è più immaginata come una pienezza massiccia e opaca, ma piuttosto riconosciuta come indeterminata, costantemente formata e riformata in modo imprevedibile. Così osserviamo oggetti che si formano ed emergono all'interno di una relazione di campi e corpi in una moltitudine di processi organici e sociali. L'ontologia si sviluppa a molti livelli, non c'è rottura definitiva tra entità senzienti e non senzienti né tra fenomeni materiali e spirituali. Rifiutando una concezione del mondo basata sulla "separatezza", a partire da una prospettiva relazionale, la proposta metafisica del materialismo agentivo segue le intuizioni femministe e le teorie epistemologiche centrate sui principi ecologici, e sull'invito alla responsabilità.

Proprio questa dimensione "vitale" della materia distingue il nuovo materialismo femminista dal materialismo storico. Se quest'ultimo considerava la materia come il prodotto dell'intenzionalità umana e quindi come l'effetto di pratiche e scelte basate comunque sull'*agency* umana, il nuovo materialismo femminista riconosce l'esistenza di una *agency* non umana. Ora, le *agencies* non rappresentano degli elementi individuali, ma vivono in un reciproco intreccio (*entanglement*). Diversamente dal materialismo della tradizione dialettica che si riferisce all'instaurazione di relazioni sociali e umane, il nuovo femminismo pervade anche la sfera del non umano. Il materiale e il discorsivo si implicano reciprocamente.

⁴⁴ "I codici del mondo non sono fermi, aspettando solo di essere letti. Il mondo non è materia prima per l'umanizzazione; [...] il mondo che si incontra nei progetti di conoscenza è un'entità attiva", D. Haraway, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in "Feminist Studies", vol. 14, n. 3, 1998, pp. 575-599, qui p. 593.

L'apertura a questo agente provoca un coinvolgimento anche in termini di affettività verso il non umano e identifica la materia come condizione costitutiva di qualsiasi significato.

Questo cambio di prospettiva è un passo molto importante. In una cultura in cui la scienza è trattata come l'unica verità legittima, il nuovo femminismo materialista prova a sviluppare una forma di scienza e di ontologia che sia aperta, democratica, orizzontale. Di qui il suo interesse al discorso sull'Antropocene.

5. Le forme del nuovo materialismo

Com'è evidente, il ripensamento ontologico alla base del nuovo materialismo femminista determina una ricaduta importante in termini non solo epistemologici ma anche etici e politici. Rispetto alle ricadute etico-politiche vale la pena richiamare la posizione di Karen Barad⁴⁵.

Nel suo oramai famoso libro del 2007, *Meeting the Universe Halfway*⁴⁶, Barad sviluppa la teoria del "realismo agenziale"⁴⁷. Ispirandosi ai contributi di Bohr, la sua teoria si sposta dalla prospettiva rappresentativa e quindi da una visione legata alla svolta linguistica, allo studio delle intrazioni, cioè azioni che non appartengono più al solo essere umano ma che costituiscono un campo d'azione in costante intersezione. All'interno di

⁴⁵ Non c'è spazio, in questa sede, per rivolgere un'analisi delle numerose e originali riflessioni sviluppate di recente, come quella di Elizabeth Grosz che reintroduce all'interno della prospettiva materialista anche la dimensione dell'incorporeo. "Credo – scrive Grosz – che l'enfasi crescente su una materialità sempre più aperta debba riguardare ciò che essa comporta per l'idealità – per le idee, i concetti, per lo spazio e il tempo, per il linguaggio e le sue capacità di rappresentare, significare ed esprimere", E. Grosz, *The Incorporeal*, cit., p. 263. E come chiarisce introducendo il suo lavoro: "Non voglio privilegiare l'idealità sulla materialità, ma pensarle insieme, come fondamentalmente connesse e incapaci di credere che ciascuno sia ciò che è senza l'altro. L'idealità inquadra, dirige e dà significato alla materialità; la materialità porta idealità e non è mai libera dalle forme incorporee che la costituiscono e la orientano come materia", ivi, p. 12. Il passo verso un'ontologia materiale-ideale può offrire un ulteriore modello di interazione che sia in grado di custodire al proprio interno non solo la materialità ma anche quella condizione intenzionale ideale che determina la materia.

⁴⁶ K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham 2007.

⁴⁷ "Agential realism, scrive Barad, rejects the notion of a correspondence relation between words and things and offers in its stead a causal explanation of how discursive practices are related to material phenomena. It does so by shifting the focus from the nature of representations (scientific and other) to the nature of discursive practices (including technoscientific ones), leaving in its wake the entire irrelevant debate between traditional forms of realism and social constructivism. Crucial to this theoretical framework is a strong commitment to accounting for the material nature of practices and how they come to matter", ivi, pp. 44-45.

questa prospettiva, non viene più data priorità allo sguardo del soggetto, dal momento che osservatore e osservato costituiscono un'unità. Karen Barad punta alla mescolanza nella relazione osservatore-osservato.

Uscendo dalla prospettiva antropocentrica, le ricadute politiche appaiono particolarmente interessanti. Premesso che l'essere umano non può essere separato dal mondo non umano, la teoria democratica così com'è stata finora pensata è fuorviante in quanto immagina l'essere umano come autonomo e distinto dal non umano. Se la differenza ontologica tra umano e non umano cede il posto al riconoscimento del primato di una rete di relazioni che legano indissolubilmente e ontologicamente quelli che per secoli sono stati considerati come due differenti "regni", la conseguenza sarà inevitabilmente il riconoscimento di insetti, piante, cellule, batteri, e così via fino ad includere l'intero pianeta e il cosmo, che dovranno entrare a far parte di un'unica arena politica. Come si possa dare "parola" ad altri esseri, come si possa lasciare che la politica non rimanga più una prerogativa puramente umana pone tuttavia non poche difficoltà.⁴⁸ Va in questa direzione lo sforzo di riconfigurare i confini del collettivo al fine di dare voce anche a chi non può parlare o non ha la parola. Dal momento che viene superato il rappresentazionalismo epistemologico⁴⁹, la rappresentanza politica stessa è messa in discussione. Se, come gli esperimenti di Bohr hanno dimostrato, non è possibile misurare l'elettrone indipendentemente dal fotone che lo misura (e che ne condiziona il risultato), anche il processo di rappresentanza politica non si può più basare sull'interazione tra i soggetti, ma deve fare piuttosto perno sulla loro intra-azione. In altre parole, è impossibile pensare all'essere umano senza considerarlo in relazione alle esigenze che provengono dalla materialità del suo corpo o dall'ambiente in cui vive. Il realismo agentivo, arriva perciò ad affermare Karen Barad, considera "i contributi agentivi di tutte le forze materiali (sia 'sociali' sia 'naturali')"⁵⁰.

⁴⁸ In questo contesto rientra la proposta di un "parlamento delle cose", avanzata da Latour, il quale sostiene che, anche se la divisione tra umano e non umano avrebbe potuto essere necessaria per "aumentare la mobilitazione e allungare alcune reti", ora è diventata "superflua, immorale e, per dirla senza mezzi termini, anticostituzionale" (B. Latour, *op. cit.*, p. 142). Rispetto al discorso politico, il nuovo materialismo femminista è stato accolto non senza critiche. Stephanie Clare, ad esempio, sottolinea che, sebbene l'introduzione di una nuova ontologia sia la chiave per la conoscenza del mondo non umano, il discorso politico deve rimanere orientato all'uomo. Cfr. S. Clare, *On the Politics of "New Feminist Materialisms"*, in V. Pitts-Taylor, *Mattering Feminism, Science, and Materialism*, New York University Press, New York-London 2016, pp. 58-72.

⁴⁹ Come scrive Barad, "representationalism takes the notion of separation as foundational", K. Barad, *op. cit.*, p. 137.

⁵⁰ K. Barad, *op. cit.*, p. 35. La dimensione dell'agenzialità si ritrova anche in *Vibrant Matter* del 2009, di Jane Bennett, che fornisce una interpretazione dell'agire umano come dipendente da forze non umane e teorizza un "materialismo vitale" che comprende corpi

Il superamento degli steccati, proposto dal realismo agenziale di Barad, ci invita a ripensare il rapporto natura-cultura in termini di “esteriorità interna” (“exteriority within”)⁵¹. Esse cioè si coimplicano non perché originariamente separate ma in quanto, tracciando i propri confini, riconoscono lo spazio dell’altro. La definizione dell’una appare quindi, sebbene dall’esterno, essenziale a quella dell’altra. Si tratta quindi di superare l’illusione che natura e cultura esistano inizialmente come separate, perché la realtà è data originariamente come “natura-cultura”. La loro separazione ha stabilito un’idea di oggettività, che è ancora oggi alla base della scienza, secondo la quale esisterebbe appunto una oggettività purificata da contaminazioni culturali, sociali, politiche. La riflessione di Barad, insieme a quella del nuovo femminismo materialista, ci aiuta a cogliere il pericolo di questa divaricazione che è preludio per qualsiasi pretesa di gerarchizzazione, prevaricazione, supremazia. Si tratta quindi di ritornare all’idea di una interconnessione che precede ogni separazione non solo sul piano epistemologico ma anche più profondamente ontologico.

In questo modo è possibile comprendere come l’intreccio tra pensiero femminista e antropocene possa offrire l’occasione di pensare a un nuovo modo di sentirsi ed essere umani, a nuove forme di appartenenza⁵² e quindi di convivenza. Il rischio, ancora oggi, è di marginalizzare queste riflessioni, non cogliendo nelle loro pretese di un riposizionamento epistemologico e ontologico la possibilità di dare voce ai più deboli o di darne una a chi non l’ha mai avuta.

sia umani che non umani. L’idea alla base di questo ripensamento in termini etici consiste nel riconoscere che ogni cambiamento della nostra percezione non è autoprodotta dalla nostra consapevolezza, ma è il risultato anche dell’azione delle cose. Il “materialismo vitale” di Bennett cerca di mettere in primo piano la qualità aliena della nostra stessa carne: non siamo solo o esclusivamente umani, ma un insieme di sostanze di diverso tipo. La sua *vibrante materialità* spersonalizza perciò definitivamente l’*agency*. Da questa prospettiva, la connessione tra umano e non umano non è solo reciprocità, parentela, somiglianza, ma identità condivisa (di tipo sostanziale piuttosto che simbolico), J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham 2009, p. 122.

⁵¹ K. Barad, *op. cit.*, p. 135.

⁵² J.K. Gibson-Graham, *op. cit.*, p. 17.