

## Siamo sempre stati ibridi: e Paperino lo sa Gianfranco Marrone

**Abstract.** The notion of *hybrid* in Latour's works depends on whether we see it as a problem of terminology, metalanguage, methodology or conceptualisation. By distinguishing these different points of view, this essay will attempt to disambiguate the notion of the *hybrid* by showing, behind its apparent simplicity, its profound semantic complexity and also some critical points. Through recourse to the analysis of a Donald Duck Disney cartoon, it will be shown how semiotic theory, in particular narrative and passion semiotics, can further articulate, and at various levels, what is meant by *hybrid*, finally hopefully demonstrating that hybridisation is a procedure inherent to all human and social stories.

### 1. Ibrido nel dizionario

Conviene cominciare dal dizionario. *Ibrido*, prima d'essere un concetto più o meno operativo dentro e fuori la semiotica, è una parola, o se si preferisce un lessema, un termine che i vocabolari definiscono – mediante altri termini più o meno equivalenti che il dizionario stesso iscrive al suo interno – con l'obiettivo di registrarne il significato, ovvero sia di indicare ciò che grosso modo la gente pensa quando usa questa parola in vari contesti, situazioni, forme di comunicazione. I dizionari non *prescrivono* forme linguistiche più o meno corrette – dove la questione del 'linguisticamente corretto' ci porta immediatamente in argomento – ma *descrivono* il loro ricorrere nelle parlate comuni e non comuni. Il significato dei termini linguistici è sempre – come appunto il dizionario mostra (e implicitamente dimostra) – composito, variabile, spesso contraddittorio, pieno di percorsi argomentativi presupposti, di storie che s'intravedono in trasparenza, e soprattutto di valori e valorizzazioni, giudizi di merito che il tempo ha accumulato consegnandoli alla storia e alla cultura. Un ibrido, potremmo dire. Usare una parola è smuovere questo sostrato complesso, farlo sussultare, saltellando – certamente nel caso in questione – fra la parlata comune, dinamica e cangiante, e il metalinguaggio scientifico, supposto univoco non senza tentennamenti e improvvisazioni.

Nel caso di *ibrido* i vocabolari consultati sembrano essere abbastanza d'accordo, indicando per lo più come "primario" (e anche qui le virgolette sono d'obbligo) i significati tecnici del termine entro alcune discipline scientifiche (la biologia innanzitutto, ma anche la sociolinguistica per es.), per poi passare, per derivazione detta figurata, ai suoi altri significati entro la lingua considerata comune. Cosa che – vedremo – va a costituire una sorta di legittimazione indiretta, e dunque di naturalizzazione, del giudizio negativo implicito iscritto nell'area semantica di *ibrido*.

Vediamo una recente edizione del dizionario Devoto-Oli (2003):

**ibrido** (i - bri - do) agg. e s.m. **1.** Individuo animale o vegetale proveniente da un incrocio di genitori appartenenti a razze diverse (i meticci) o a specie diverse (il bardotto, derivante dall'incrocio di un cavallo e di un'asina). • In genetica, sinonimo di *eterozigote*. **2 Fig.** Risultante da un'arbitraria giustapposizione o da un incongruo accostamento – Ambiguo, pieno di contraddizioni • Di parola



costituita da elementi provenienti da lingue diverse: per es. la parola *criminologia* (primo elemento latino, secondo greco). **3.** In informatica: *calcolatore i.*, in grado di elaborare dati sia in forma digitale sia in forma analogica. **4.** Nell'industria automobilistica: *auto i.*, dotata di due motori, uno dei quali elettrico e l'altro alimentato a benzina o a gasolio. [Dal lat. *hybrida* 'bastardo', di etimo incerto].

Limitiamoci ad alcune osservazioni abbastanza evidenti. Innanzitutto lo sfondo naturalistico, ovvero scientifico, o meglio scienziato, della definizione indicata come primaria. È tutta una questione di animali o di vegetali, dove l'uomo, come spesso accade quando ha a che fare con la cosiddetta natura, è insieme assente e presente. Si hanno dunque entità indubitabilmente già date – la razza (animale), la specie (vegetale) – poste come differenti per principio, e conseguentemente come condizione di possibilità di due individui a loro volta diversi che, incrociandosi, ossia accoppiandosi, generano un terzo individuo che non proviene né da una razza-specie né da un'altra, ma, appunto, dal loro incrocio. Cosicché – si dà per implicito – i meticci sono fuori razza, così come il bardotto è fuori specie: non vanno a costituire una nuova classe, un'originale razza-specie, ma si identificano, in negativo, per il fatto di non averne, esito involontario di un accoppiamento sventurato. Tant'è che, passando al significato detto figurato, la giustapposizione da cui origina *ibrido* è *arbitraria* e l'accostamento *incongruo*. Dove *arbitrario* – per interdefinizione, ossia secondo il medesimo dizionario – significa “non suffragato da alcuna norma, regola o legge; abusivo, ingiustificato”, e *incongruo* a sua volta vuol dire “dominato da disordine o confusione”. L'ibrido è insomma *ambiguo* (“che ammette due o più significati; di incerta origine”), pieno di *contraddizioni* (“opposizione, contrasto derivante da incoerenza o inconciliabilità”)<sup>1</sup>. Tant'è che, in linguistica, viene considerato *ibrido* un termine che proviene da due lingue diverse (ipostatizzate come codici a sé stanti). Come dire, il greco e il latino, in linea di principio, non debbono mescolarsi; ma la loro mescolanza, in linea di fatto, genera ibridi. L'informatica e l'industria automobilistica partoriscono, così, macchine ibride perché legate alla logica (ibrida?) non dell'*aut* ma del *vel*, inclusivo ed esclusivo insieme, del *sia... sia...*, dove ancora una volta si presuppone una condizione originaria (una purezza?) a partire da cui si generano cose – attori, individui, soggetti – ibridi. Sorgono quasi spontanee domande come: ma quanto dureranno i calcolatori digitali e analogici insieme? quale destino per le auto ibride? (ricordiamo che il dizionario che stiamo adoperando è del 2003). Sembra di poter dire, in termini semiotici, che l'ibrido è posto molto spesso come termine complesso (unione di contrari) il quale, come spesso accade, finisce per diventare termine neutro (né... né...).

Potremmo dire a questo punto: ma tutto ciò, come parlanti della lingua italiana, lo sapevamo già. Certo, e per fortuna. Quel che una tale lettura di una voce dizionariale ci ha permesso – riscontrando per es. la ricorrenza di termini *definientes* come *provenienza*, *derivazione*, *origine*, *congruenza* e simili – è l'aver indicato il dispositivo semantico della *presupposizione* (per esserci ibrido deve esserci qualche cosa *prima*) nonché quello della predicazione concessiva (l'ibrido c'è *benché* non abbia una classe di riferimento naturale) – i quali dribblano, evidentemente, l'implicazione logica (*se x allora y*). Parlando, diciamo molto di più di quanto sappiamo o vogliamo, facendoci portatori di significati – e di valori – che la cultura ha inscritto nella lingua, nonché facendoci beffe d'ogni dover essere della logica formale. Come dire che la lingua – e dunque noi che la parliamo – non soltanto è razzista (*ibrido* è intrinsecamente *bastardo*) ma anche predarwiniana (la fissità delle *specie* è la sua condizione di possibilità). L'ambiguità che il termine in questione indica si ritorce così su se stessa, facendo emergere il giudizio di merito inscritto nella semantica del termine, e dietro di esso il sistema di valori, oltre che di senso, che adoperando la parola riemerge di soppiatto. L'ibrido non convince, alimenta sospetti, genera forme di esclusione, segregazioni, potenziali conflitti<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> E potremmo continuare, cercando nel medesimo dizionario la definizione di termini qui *definientes* come *abusivo*, *incoerenza*, *inconciliabile* etc.

<sup>2</sup> Un'occhiata anche rapida al *Treccani on line*, per es., mostra come questa configurazione semantica e valoriale non sia affatto casuale, legata cioè a una sola entrata dizionariale. I *definientes* sono molti simili se non identici:

Ma i dizionari, si sa, sono sempre, per così dire, un po' più indietro rispetto alla lingua effettivamente parlata e, per quanto abbastanza attenti ai linguaggi settoriali, possono non registrare, ossia non cogliere, altri significati possibili dei termini che, grazie a vari meccanismi retorici (figurati?), vengono fuori in contesti altri – per esempio quelli delle scienze umane e sociali (tranne la linguistica, per ovvie ragioni), o, se vogliamo, del discorso detto umanistico. Neanche il tempo di redarli, ed ecco che le dinamiche della semiosfera li dichiarano obsoleti, parzialmente da rivedere. Al punto che nemmeno un'opera celebre come il dettagliatissimo e attento *Grande dizionario della lingua italiana* fondato da Salvatore Battaglia (oggi on line nel sito dell'Accademia della Crusca), che usa per lo più citazioni tratte dalla serie letteraria, non sfugge a queste limitazioni<sup>3</sup>.

## 2. Ibrido in Latour

Dobbiamo allora chiederci: il termine *ibrido* presente nell'opera di Bruno Latour è esattamente quello di cui abbiamo parlato sinora? L'area semantica convocata ogni qualvolta egli usa questo termine – dato che in francese, come in altre lingue, le cose sono abbastanza sovrapposti<sup>4</sup> – coincide esattamente con

---

*“ibrido* agg. e s. m. [dal lat. *hybrīda* “bastardo”, di etimo incerto]. – 1. In biologia: a. Per lo più come s. m., individuo animale o vegetale proveniente da un incrocio di genitori appartenenti a razze o varietà diverse (*i. interrazziale*), a generi diversi (*i. intergenerico*), o a specie diverse (*i. interspecifico*); gli ibridi interspecifici possono comparire in natura o essere ottenuti sperimentalmente, e, nel caso di animali, sono quasi sempre sterili (per es., il mulo) in quanto hanno corredi cromosomici provenienti da genitori di specie diverse (asino e cavalla) e quindi al momento della formazione dei gameti non avviene il processo fondamentale dell'appaiamento dei cromosomi omologhi. Nelle piante, invece, sia gli ibridi intergenerici sia gli ibridi interspecifici sono per lo più fertili. Con sign. più specifico, sinon. di *eterozigote*. b. agg. Che si origina per ibridazione: *DNA i.*; *cellula i.*; *plasmide i.*, un plasmide ricombinante che contiene sequenze di DNA derivate da organismi diversi. 2. Fig. Di cosa formata di elementi eterogenei che non legano bene tra loro: *amicizie i.*, male assortite; *edificio di stile i.*, senza una propria linea architettonica; *composto i.*, parola composta con elementi appartenenti in origine a lingue diverse (per es. *automobile*, *monocolo*, nelle quali il primo elemento compositivo è greco, il secondo latino; *baby pensionato*, in cui il primo elemento è inglese e il secondo è latino); *parlare un linguaggio i.*, in cui siano mescolati vocaboli e locuzioni appartenenti a lingue o parlate o ad ambienti sociali diversi”. Segue una serie di ulteriori, dettagliatissime definizioni legate al “linguaggio scient. e tecn.”: elettronica, chimica, metrologia, petrografia, radiotecnica, tecnica automobilistica. Dalla lingua settoriale si passerebbe così a quella comune, per tornare poi ad altri lessici specifici. Dinamiche affatto comuni nella semiosfera.

<sup>3</sup> Ecco le definizioni principali di *ibrido* presenti in questo dizionario (che allargano il campo d'azione del termine senza modificarne più di tanto il senso rispetto a quel che s'è detto sinora): “che deriva dall'incrocio di individui vegetali o animali di razze o specie diverse”, “per estens. Composto di individui provenienti da regioni o nazioni diverse, privo di unità etnica (una folla, un gruppo sociale”; “Figur. Misto di prosa e di versi, stilisticamente composito, affastellato”; “che manca di coerenza, di organicità, di chiarezza; privo di schiettezza; che ha in sé aspetti o elementi eterogenei, disparati”; “ambiguo, pieno di contraddizioni interiori, confusionario, incerto (di una persona)”; “composto da concetti, idee, categorie diverse più o meno accozzate insieme; concettualmente disorganico”; “che è composto da elementi che derivano da lingue diverse”. Alla voce “ibridismo”, su cui occorrerà tornare, leggiamo: “consistenza disorganica di caratteri, concetti, categorie, esigenze teoretiche, morali o religiose diverse o eterogenee; ambiguità; miscuglio stilistico privo di omogeneità; eclettismo ottenuto attraverso l'unione di elementi disparati e confusi”.

<sup>4</sup> Così nel *Larousse on line* alla voce *hybride* leggiamo: 1. “se dit d'un animal issu du croisement entre des lignées sélectionnées et plus ou moins consanguines à l'intérieur d'une même espèce. Synonymes : bâtard - corniaud - croisé - mâtiné - métis. 2. Se dit d'une plante issue du croisement entre des parents nettement différents, appartenant à la même espèce (croisement entre lignées) ou à des espèces voisines (hybrides interspécifiques). 3. Qui est composé d'éléments disparates : Une architecture hybride”. Analogamente, nel *Dizionario della Real Academia de Espagna*: “*hibrido* = 1. adj. Dicho de un animal o de un vegetal: Procreado por dos individuos de distinta

quella ricostruita sin qua? Lasciamo in sospeso la domanda, limitandoci per adesso a accostargliene una seconda: che ne è del meccanismo – di fatto assai perverso – dell’ironia?

La questione dell’ibrido negli scritti di Latour, del resto, è insieme semplice e frastagliata. Dipende se la consideriamo come un problema di terminologia, di metalinguaggio, di metodologia o di concettualizzazione. Apparentemente la questione è del tutto ovvia: Latour non parla d’altro, avversario come è d’ogni dualismo precostituito di cui si tende a dimenticare il lavoro necessario a produrlo: soggetto e oggetto, natura e cultura, scienza e politica etc. L’ibrido di cui egli discetta non è dato ma risultato, esito di un amalgama di elementi che precedentemente qualche istanza più o meno autodichiarata ha posto come differenti, diversi, e in sé puri. In questo, *ibrido*, negli scritti latouriani, è spesso sinonimo di un’altra serie di termini come *collettivo*, *rete*, *associazione*, *assemblaggio*, *unione*, *traduzione*, *amalgama* etc. Ognuno di questi termini ha ovviamente accezioni e sfumature diverse, ed è il contesto, come è normale che sia, a donare loro un senso specifico. Osservando le cose un po’ più da vicino la questione è però più complessa. Per certi versi, sembra che Latour usi il termine con estrema disinvoltura, con accezioni anche molto diverse, facendo trascinare all’interno della sua teoria gran parte delle ambiguità, come s’è visto neanche tanto nascoste, che esso porta con sé. Per altri versi, pare di capire che Latour giochi in modo consapevole con queste ambiguità e con le valorizzazioni che ne derivano, saltando sarcasticamente fra vari livelli di discorso, ivi compresi i discorsi che sono oggetto della sua critica: quello dei moderni, ad esempio.

A metà strada fra le due ipotesi sta Mattozzi (2023) che, facendo un accurato spoglio dei libri latouriani e di alcuni suoi articoli, rileva come il termine ibrido sia presente soprattutto in *Non siamo mai stati moderni* (1991) e in alcuni scritti dello stesso periodo incentrati sull’esame delle tecnologie poi raccolti in *Pandora’s hope* (1999). Successivamente la parola quasi scompare dai testi latouriani, a riprova, secondo Mattozzi, che Latour si sarebbe accorto delle pericolosità semantiche che esso porta con sé, sostituendolo con altri meno ambigui. Sarebbe pertanto un “abbaglio” quello di alcuni studiosi italiani, fra cui chi scrive, che avrebbero letto l’intera opera di Latour giusto sotto il senso dell’ibrido e dell’ibridismo, attribuendo a questi due termini, però, più di un significato. Tale abbaglio, continua Mattozzi, avrebbe portato a una vera e propria “invenzione di una tradizione di ricerca” con scopi eminentemente strategici: posizionare la semiotica – soprattutto quella strutturale e generativa – al centro degli studi sugli oggetti e sul design, unica disciplina fornita di una metodologia chiara e, soprattutto, efficace, sia al momento dell’analisi di artefatti già dati sia in quello della loro progettazione (a sua volta strategica). Resta il fatto che, ne conclude Mattozzi, quella di ibrido non è una nozione latouriana, e va quindi espunta dalla riflessione sulla sua opera, sostituendola piuttosto con quella, di marca deleuziana, di *agencement*.

## 2.1. Effetto tunnel

Ora, a parte il fatto che, come la semiotica insegna e come lo stesso Mattozzi a un certo punto ammette, fare la conta dei lessemi presenti in un qualche testo è praticare un’assai povera *content analysis*, il problema – proveremo a mostrare – è da affrontare sotto parecchi aspetti e capacità. Latour, innanzitutto, per quanto abbia compilato dei lessici metodologici, non sembra sia stato mai particolarmente interessato a un metalinguaggio descrittivo; preferendo semmai parlare, alla Percec, di infralinguaggio ossia, come s’è accennato, un trastullarsi con i linguaggi dei saperi altrui, importando alcune delle parole che sottopone a esame critico entro i propri testi. Come a sganciare i termini dalla loro interpretazione,

---

specie. 2. adj. Dicho de una cosa: Que es producto de elementos de distinta naturaleza. 3. adj. Biol. Dicho de un individuo: De padres genéticamente distintos con respecto a un mismo carácter. 4. adj. Mec. Dicho de un motor y, por ext., de un vehículo: Que puede funcionar tanto con combustible como con electricidad”. E nell’*Oxford Dictionary*: “*hybrid* = an animal or plant that has parents of different species or varieties”, sinonimi: *crossbreed* (= incrocio di razze), *mongrel* (= bastardo).

o se si preferisce i significanti dai significati. Per usare una nota distinzione, potremmo dire che dei quattro livelli della semiotica – empirico, metodologico, teorico, epistemologico – Latour considera più che altro il primo e l'ultimo. Da una parte, molto spesso, le sue indagini prendono avvio da concreti *case studies*, da esempi tratti ora dal discorso mediatico (giornali, fumetti...), ora dalla vita quotidiana (comportamenti possibili dinnanzi a chiavi, porte, automobili, dossi e così via), ora dal suo nesso con le pratiche scientifiche (la vita vissuta in laboratorio, l'episodio della cosiddetta mucca pazza, il Covid 19, l'ambiente), da quelle dei tribunali (quel che accade nel Consiglio di giustizia amministrativo) e simili. Casi studio che funzionano dunque, per riprendere Feyerabend (1975), Kuhn (1977) e Fabbri (1998, 2021), come altrettanti esperimenti di pensiero: non *exempla ficta* su cui fantasticare metafisicamente ma *corpora* discorsivi esplicitamente costruiti per lavorare ipotesi speculative, o se si vuole oggetti teorici, testi da cui dis-implicare una teoria. D'altra parte, più che a elaborare una qualche dottrina a sé stante entro una qualche disciplina, Latour sembra interessato a ragionare su grandi problematiche epistemologiche: l'elaborazione del dispositivo generale relativo ai modi d'esistenza, la riedificazione critica di un'antropologia simmetrica e di una teoria sociale, il rapporto tra politica e scienza, fra religione e sapere, fra natura e cultura etc. Quel che si crea è allora una specie di effetto tunnel, un passaggio diretto dall'empiria all'epistemologia che salta, di fatto, l'elaborazione di una metodologia e un suo concomitante controllo teorico. Da questo punto di vista, la semiotica può contribuire attivamente, ed efficacemente, a evitare quest'effetto tunnel.

## 2.2. Ibridazioni dell'ibrido

Così, tornando al nostro specifico problema, la questione non è la ricorrenza del termine *ibrido* in Latour, ma l'uso (ibrido!) che egli ne fa, i contesti in cui ricorre, i significati che assume. A una prima impressione, sembra che questo lessema venga a indicare diversi tipi di assemblaggi:

1. diverse sostanze dell'espressione in una sola entità (corpi, tecnologie, paper...),
2. diversi attori per un attante (un laboratorio scientifico che inizia a parlare, una concertazione che convoglia politici, tecnici, scienziati, lobbisti etc.),
3. attori umani e non umani in un unico attante (l'uomo con la pistola, la chiave di Berlino e i berlinesi),
4. l'unione di natura e cultura (i microbi o l'aria nella pompa di Boyle),
5. l'interdipendenza di sapere e potere, scienza e politica (i fatticci),
6. la mescolanza di generi discorsivi, per es. giornalistici, in un solo testo (cronaca, politica, ambiente),
7. la traduzione fra tipi di discorso (religione, politica...).

I problemi che sorgono superano, per quantità e qualità, le soluzioni proposte. Per esempio: come s'era osservato tempo fa (Mangano e Marrone 2002), la compresenza di diverse sostanze dell'espressione in un medesimo artefatto non comporta affatto una sua eventuale, per dirla col dizionario, incongruenza o ambiguità: occorre esaminare semmai il piano del contenuto che sta in presupposizione reciproca con quello dell'espressione, le due forme che si danno congiuntamente, per decidere se e come il supposto artefatto ibrido non porti invece a un discorso unitario, coerente e conchiuso. Le semiotiche sincretiche, come è stato ampiamente dimostrato (Greimas e Courtés 1979; Greimas 1984; Floch 1985; Hammad 2003) sono insomma la regola, non l'eccezione: e in questo non hanno nulla di ibrido – se non in apparenza. Per non parlare della questione – gigantesca quanto la storia del pensiero occidentale – degli umani e dei non umani, alla quale possiamo solo accennare. Pensare a un'ibridazione fra umani e non umani presuppone difatti l'ipostasi di qualcosa come una umanità e qualcosa che le si oppone, restando al di fuori di essa. Ma umani e non umani sono termini, e concetti, assolutamente problematici, tutt'altro che evidenti, tanto più complessi quanto più li si vuol far passare per ovvi. Dal punto di vista semiotico, essi si danno soltanto nella loro relazione. E come hanno mostrato fra l'altro Descola (2005) e Viveiros



de Castro (2009), non hanno nulla di universale, di trasversale rispetto alle diverse culture (umane?). Essi, piuttosto, si pongono come ipostasi entro una precisa ontologia qual è quella naturalistica, ossia occidentale e moderna. Cosa che sa benissimo lo stesso Latour (1991), secondo il quale, come è noto, la modernità, e dunque il naturalismo, non si sono mai effettivamente realizzati. Così, quando si parla di delega di alcune azioni (e, potremmo aggiungere, passioni) umane a un attore non umano, occorre domandarsi: quale parte di umanità si sta cedendo? E quale parte di tale cosiddetta umanità, invece, non si potrebbe mai passare? La questione *evergreen* riguardante l'intelligenza artificiale – o la stupidità artificiale, come diceva Lotman (1973) – sta tutta qui. Per non parlare del tema del corpo senza organi, del macchinico espanso, del post-umano etc.

### 2.3. Contro l'essentialismo: un poter-non-fare

Vediamo qualche caso concreto di uso del termine *ibrido* e del suo relativo contesto. Cominciamo dal volume *Politiche del design* (Latour 2021) che raccoglie i principali scritti sulle tecnologie, gli oggetti, il design. In “Fatti, artefatti, fatticci”, riguardo alle dispute sull'uso delle armi e in particolare la pistola leggiamo:

L'errore sia dei materialisti sia dei sociologi è quello di parlare di essenze: l'essenza del soggetto o l'essenza dell'oggetto. Questo punto di partenza rende impossibile valutare il ruolo di mediazione della tecnica. O si dà troppo peso all'arma o se ne dà troppo a colui che impugna l'arma. Né il soggetto, né l'oggetto, né i loro fini, sono fissati una volta per sempre. Occorre spostare l'attenzione su questa incognita, questo ibrido di cui la sola cosa che si può dire è che agisce (p. 63).

Qui si usa *ibrido* per mettere in soffitta l'essentialismo. E l'opposizione soggetto/oggetto. L'uomo che impugna una pistola non è l'unione momentanea di un preesistente soggetto umano e di un preesistente oggetto tecnico che, dopo, si ritrovano insieme. È un attore a sé, con sue capacità e sue volontà, o, per dirla semioticamente, un suo *volere* e un suo *potere*, suoi propri valori, un attore che si trova a vivere nel mondo agendo di conseguenza. Per questo né la posizione dei materialisti (che addossano alla pistola tutte le colpe omicide) né i sociologi, ossia gli idealisti (che additano l'uomo come solo responsabile dell'azione) può essere assunta. Entrambe sono posizioni essentialiste, laddove Latour ne propone una diversa, di marca relazionalista. Resta l'ambiguità del termine *ibrido*, il suo essere ambiguo, eterogeneo, bastardo. Perché Latour usa questo termine che dice *l'opposto* di quel che lui stesso dice? L'ibrido presuppone essenze che sta rifiutando? Oppure le essenze non ci sono mai state e ci sono solo e soltanto ibridi?

Altro passo:

Tutta la filosofia della tecnica finora si è sempre occupata di questa 'deviazione'. Si pensi alla definizione di tecnologia come lavoro congelato, come deviazione produttiva, alla nozione stessa di investimento. Per un motivo qualsiasi si sospende il regolare svolgimento di un'azione, si inizia una 'deviazione' attraverso diversi tipi di attanti e quello che ne risulta è un nuovo ibrido che trasferisce l'azione del passato nel presente, consentendo in tal modo ai numerosi artefici di scomparire dalla scena pur rimanendovi ancora (p. 66).

Qui *ibrido* designa un attante *nuovo* (l'uomo con la pistola) che sostituisce quelli che c'erano prima, anch'essi dunque attanti, e perciò anch'essi ibridi. *Ibrido* è insomma l'attore, composto semiotico di più figure del mondo che va a costituire l'attante (più in profondità, ma di profondità Latour parla assai poco). Resta ancora ambigua la formulazione, però. “Deviare” rispetto al “normale svolgimento di un'azione”. In che senso *normale*? Conoscendo un po' il pensiero di Latour non v'è dubbio: nel senso



di abituale, ordinario, canonico, non certamente di corretto, meno che mai di giusto<sup>5</sup>. Fare le pulci ad affermazioni così vuol dire estrarre (come abbiamo fatto appositamente noi per ragioni argomentative) un brano dal contesto e – è il caso di dire – deviarlo, cambiargli significato. Del resto, andrà notato che il termine *deviazione* sta per ben due volte fra virgolette, chiaro segnale del fatto che l'enunciatore lo sta usando in modo deviato. Ironico?

Passiamo a un altro scritto intitolato “Il chiudiporta è in sciopero”, dove si discute del nesso muro-porta:

i muri sono una bella invenzione, ma se in essi non vi fosse alcuna apertura, non vi sarebbe modo di uscire o di entrare, essi non costituirebbero che mausolei e tombe. Il problema è che se si fanno delle aperture nei muri, qualsiasi cosa o persona può entrare o uscire (mucche, visitatori, polvere, topi, rumore [...]). Perciò, gli architetti hanno inventato questo ibrido: muro-apertura, spesso chiamata *porta*, che, malgrado sia alquanto comune, mi ha sempre colpito quale miracolo tecnologico. L'intelligenza dell'invenzione è imperniata sui cardini: invece di aprire un foro nel muro con un martello pneumatico o con un piccone, si deve semplicemente spingere delicatamente la porta (p. 93).

Il muro blocca un passaggio (*non-poter-fare*), la porta lo consente (*poter-fare*) (si veda Hammad ma anche Simmel). Ma a garantire questa trasformazione modale è un'invenzione tecnologica assoluta, che non sta né nel muro né nella porta, che devia il corso dell'azione – sfondare il muro per passarvi attraverso – e ne produce una nuova: i cardini. Sono i cardini a permettere la nascita di un attore nuovo, il muro che ha un'apertura, ma solo se e quando serve. Se passare non serve, la chiusura resta. Il *poter-fare* è e resta tale: si può passare, ma si può anche poter-non-passare – che è cosa assai diversa dal non-poter-passare. Come dire che i cardini assumono su di sé lo sforzo d'abbattere il muro col martello pneumatico, rendendo delicato il gesto di chi apre una porta<sup>6</sup>. L'ibrido, qui, è la novità, l'invenzione tecnologica che apre una ulteriore possibilità d'azione rispetto a quando, prima, non c'era: non nega essenze ma genera un *poter-fare* e, al tempo stesso, elimina lo sforzo fisico.

## 2.4. Oltre il determinismo

Per certi versi però, sappiamo che proprio grazie all'idea di ibrido Latour tenta di superare la posizione di chi pensa che l'oggetto renda possibili determinate azioni, modalizzando il soggetto secondo il poter-fare. Questa posizione rischia di farci restare all'interno della visione tipica del determinismo, secondo la quale gli oggetti svolgono delle funzioni tecniche, rimpiazzano cioè essenzialmente come Aiutanti alcune azioni che l'uomo, per sé, avrebbe dovuto compiere; uomo che, proprio per questo, resterebbe l'unico vero e proprio Soggetto. La teoria relazionale di Latour consente invece di pensare gli oggetti come portatori, al pari dell'uomo, di una generale capacità di agire (la famigerata *agency*) che si esplica nella questione del *far fare qualcosa a qualcuno*. Un Destinante, direbbero i semiotici. È in questo senso che, in *Riassemblare il sociale* (2005), Latour afferma che la “delega” agli oggetti si comprende solo all'interno della teoria dell'*agency* e in generale dell'Actor-Netwok Theory, e non tanto nei termini di un *poter-fare* che finirebbe per indicare “un'altra relazione causale e la resurrezione di un *Homo faber* pienamente al comando di ciò che egli – è quasi sempre un ‘egli’ – fa con i propri strumenti” (p. 116).

<sup>5</sup> Oltre alla schiera degli antipsichiatri (Laing, Cooper) e al solito Foucault, su normale/anormale cfr. Chaney (2022).

<sup>6</sup> Sul nesso muro/porta cfr. Burgio (2023) e Marrone (2023).



## 2.5. Il movimento moderno

Il libro in cui il termine *ibrido* appare spessissimo è, come s'è detto, *Non siamo mai stati moderni* (1991), presa di posizione radicale entro il fervente dibattito dell'epoca sul post-moderno proposto parallelamente dagli architetti (Portoghesi, Bofill etc.) e dai filosofi (Lyotard, Habermas etc.), tracimando nelle sperimentazioni artistiche, nella letteratura, nella filosofia, nella sociologia e, quindi, un po' dappertutto. Le discussioni, i conflitti e gli equivoci legati al prefisso *post* si sono sprecati e ancora continuano (cfr. Marrone 2021). Mentre Lyotard (1979, 1986) cerca di spiegare che, dal suo punto di vista, non si tratta di rincorrere una posteriorità ma di indicare un futuro anteriore, qualcosa che nella modernità era dunque già iscritto (la nota crisi delle Grandi Narrazioni), Latour compie un gesto al tempo stesso parallelo e inverso. Dal suo punto di vista la modernità è l'esito di un doppio movimento discorsivo, un vero e proprio effetto di senso che deriva da un dispositivo epistemologico che, una volta svelato, la fa afflosciare, mostrandone tutta l'inconsistenza o, se si vuole, l'ipocrisia. In altre parole: una volta decostruito (il termine non è di Latour) il processo di edificazione della modernità, di essa emerge qualcosa di imbarazzante: non s'è mai realizzata.

Ma in che cosa consiste questo dispositivo epistemologico? Come vedremo, esso è legato a doppia mandata all'idea di ibrido e di ibridazione – motivo per cui ci interessa qui – e certamente spiega la frequenza con cui Latour usa, per tutto il libro, questo termine, anche se con accezioni abbastanza differenti<sup>7</sup>. La questione è chiarita fin dall'inizio, ossia nel paragrafo “Che cos'è un moderno”, dove Latour (1991) espone l'ipotesi teorica centrale del suo libro:

L'ipotesi di questo saggio [...] è che la parola 'moderno' definisce due gruppi di pratiche completamente diverse che, per conservare efficacia, devono rimanere distinte mentre da tempo non sono più tali. Il primo insieme, crea, per 'traduzione', un miscuglio fra tipi di esseri affatto nuovi, ibridi di natura e cultura. Il secondo, per 'depurazione', produce due aree ontologiche completamente distinte: quella degli umani da un lato e quella dei non umani dell'altro. Senza il

---

<sup>7</sup> Così, a pag. 13 si parla di “articoli [di giornale] ibridi che disegnano guazzabugli di scienza, politica, economia, diritto, religione, tecnologie e letteratura”, di modo che “le pagine di economia etc. si scambiano di posto sul menabò” generando “faccende confuse” dove “cultura e natura vengono rivoltate sino in fondo”. Nella pagina successiva, invece, a proposito di *sciences studies* leggiamo: “quale che sia l'etichetta si tratta comunque di ricomporre il nodo gordiano attraversando tutte le volte che occorre la cesura che separa le conoscenze esatte e l'esercizio del potere, in altre parole la natura e la cultura. Ibridi noi stessi, posti a sghimbescio all'interno delle istituzioni scientifiche, metà ingegneri e metà filosofi, *tiers instruits* senza volerlo, abbiamo fatto la scelta di descrivere questo intrico”. Nel paragrafo su “La costituzione moderna” si afferma che con la modernità nasce l'uomo (cfr. i diritti dell'uomo) e insieme muore (Foucault), e con esso anche le cose, gli oggetti, gli animali e Dio (anch'esso sul punto di morte). Qui *ibrido* è la confusione di tutto ciò, umani e non umani, ma anche cose, oggetti e dio. Così come c'è una separazione di poteri (politico legislativo giudiziario) che però si spalleggiamo a vicenda, analogamente c'è la separazione, a un altro livello (di metameccanismo, direbbe Lotman) fra politica e scienza. Occorre ricostruire “il testo comune” (nel senso del testo della costituzione) a partire da cui c'è questa intesa, che presuppone una separazione: un quarto lo fanno i giuristi, un quarto gli scienziati, l'altra metà chi lavora sulle traduzioni, cioè gli *science studies*. Occorre fare coi moderni ciò che Descola ha fatto con gli Achuar: considerare tutto insieme, natura e cultura, senza separazioni di principio. A pag. 37 gli ibridi sono i testi scientifici generati dall'azione dei non umani, ossia le tecnologie da laboratorio come la pompa a aria di Boyle: “Dotati di nuovi poteri semiotici, essi [= i non umani] contribuiscono a realizzare una nuova forma di testo, l'articolo della scienza sperimentale, un ibrido fra lo stile millenario dell'esegesi biblica [...] e il nuovo strumento che ha prodotto nuove iscrizioni”. A pag. 68 gli ibridi sono degli artefatti descritti come “mostri” o “chimere”, anche grazie all'effetto lista: “embrioni surgelati, sistemi esperti, macchine a controllo numerico, robot sensorizzati, ibridi del granturco, banche dati, psicotropi forniti per legge, balene dotate di radio-sonda, sintetizzatori di geni, analizzatori di audience e così via”. Ancora, a pag. 69 gli ibridi sono identificati con i quasi-oggetti di Michel Serres. Eccetera.

primo le pratiche di depurazione sarebbero insieme vuote e oziose. Senza il secondo, il lavoro di traduzione risulterebbe rallentato, limitato o addirittura bloccato. Il primo corrisponde a quelle che ho chiamato reti, il secondo a quella che ho definito critica. Il primo, per esempio, legherebbe in una catena ininterrotta la chimica dell'alta atmosfera, le strategie della scienza, le preoccupazioni dei capi di stato, le ansie degli ecologisti; il secondo fisserebbe una separazione tra il mondo naturale che è sempre esistito, una società con interessi e finalità prevedibili e stabili, e un discorso indipendente tanto dal riferimento quanto dalla società (pp. 23-24).

La modernità – posta come frattura rispetto a un passato che le preesiste (l'“Antichità”) – è insomma l'esito complesso non di due (come dice Latour) ma in effetti di *tre* “tipi di pratiche”, ossia di presupposizioni epistemologiche, o se si vuole di metameccanismi culturali e semiotici:

1. La traduzione (detta poi anche ibridazione o reti o mediazione) che crea miscugli tra tipi di esseri, generandone altri affatto nuovi, che sono appunto ibridi di natura e cultura;
2. La depurazione (detta anche critica, cioè separazione), che invece distingue a monte tra umani e non umani, ossia fra natura e cultura;
3. La separazione netta fra questi due tipi di pratiche, di modo che non si possa in alcun modo metterli in relazione, cogliendone la dialettica necessaria, la presupposizione reciproca.

Nel momento in cui indichiamo la relazione necessaria fra depurazione e ibridazione, come due facce della stessa medaglia, dribblando la loro separazione, la modernità – che notoriamente invoca in termini di libero pensiero la separazione fra natura e cultura, fatti e valori, scienza e politica – si dissolve, o, di più, ci si accorge che non si è mai effettivamente realizzata. Il “paradosso” della modernità, flebile perché dissolto non appena messo in rilievo, sta proprio nel fatto che “più ci si vieta di pensare gli ibridi, più l'incrocio diventa possibile”.

Da qui una serie di considerazioni. Innanzitutto, possiamo osservare come queste tre mosse ne presuppongano una quarta, ossia l'idea che dal lato della natura stanno, per principio, i non umani, mentre da quello della cultura starebbero gli umani. Questa equiparazione, come hanno mostrato gli antropologi come Descola che Latour cita a più riprese, non è per nulla scontata, essendo tipica semmai, come Descola mostra benissimo, dell'ontologia detta naturalista, che prevede una continuità fisica (materiale) e una discontinuità psichica (ideale) fra umani e non umani. In secondo luogo, c'è l'idea che, una volta posta questa equivalenza, riesce possibile accostargliene silenziosamente un'altra, quella che Latour chiama del “discorso”: ossia il fatto che la natura venga studiata dalla scienza mentre la cultura venga gestita dalla politica. Due domini epistemologici che sono distinti per depurazione, mentre di fatto – come il nesso Boyle-Hobbes dimostrerà più avanti – si spalleggiano a vicenda per traduzione. In terzo luogo, va notato il proliferare terminologico: per Latour dire *traduzione* o *ibridazione* o *reti* o *mediazione* è abbastanza equivalente, cosa che conferma il suo disinteresse per la costituzione di un metalinguaggio interdefinito. Si tratta di termini, non di concetti, meno che mai di nozioni. Che l'ibrido non sia una nozione è dunque sottolineato già da lui. Cosa che viene ancora di più intensificato dal suo uso delle virgolette quando parla di *traduzione* e *depurazione*: come dire che non si tratta di concetti ma di parole per provare ad accostarsi a un'idea, una via di mezzo fra concettualizzazione e testualizzazione, niente di più.

## 2.5. Virgolette e ironia

Così, se *traduzione* è tra virgolette, lo potrà essere per di più *ibridazione*, e per conseguenza *ibrido*. Si tratta di termini usati con una certa calcolata nonchalance in modo da accostarsi per approssimazione progressiva a un'ipotesi di lavoro, che è quella che verrà sviluppata nel libro. Nel caso particolare che ci riguarda, poi, *ibrido* è l'esito della doppia pratica di depurazione, prima, e di ibridazione, dopo. Leggiamo per esteso quest'altro passo:

Quale legame esiste fra il lavoro di traduzione o di mediazione e quello di depurazione? L'ipotesi, ancora troppo grossolana, è che il secondo consente il primo: più ci si vieta di pensare gli ibridi, più l'incrocio diventa possibile, tale è il paradosso dei moderni (*ivi*, p. 24).

In altri termini, separare umani e non umani, cultura e natura permette di riunirli. Ma l'ipotesi è – dice lo stesso autore – grossolana, proprio perché può facilmente essere invertita: se c'è qualcosa da depurare, è perché si trova già riunita. Dunque il circolo è vizioso, o se si vuole virtuoso; la dialettica è innestata; la presupposizione è reciproca. E sta proprio qui la carta vincente della modernità, la sua strategia di fondo, che la tattica del tener separate le due pratiche garantisce dall'esterno. L'ibrido insomma è creazione tutta moderna, esito geniale di questa doppia pratica e della conseguente separazione. Di modo che, quando Latour usa questo termine, estendendone la portata semantica a dismisura, è come se lo usasse tra virgolette, in quanto non fa che riportare ciò che dicono loro, i moderni, non quello che sta pensando lui, Latour. Egli usa quel loro termine *contro* loro stessi, facendo finta di accettarlo, lo usa *per così dire*, come appunto si fa quanto si usano le virgolette. Sappiamo difatti che le virgolette sono come la cornice per le immagini: mettono in evidenza qualcosa da cui pure si prendono le distanze (Fónagy 1993; Bartezzaghi 2006).

Resta il problema di capire perché non le usi realmente, le virgolette, perché tenda a creare quest'equivoco. Riusciamo a dare in questa sede tre abbozzate risposte soltanto. La prima è estetizzante, la seconda evidente, la terza retorica – e forse si tratta della stessa cosa. Così, potremo inizialmente dire che è un problema di stile di scrittura, mai piano e referenziale, misurato o definitorio ma al contrario altalenante, coinvolgente e insieme freddo, distaccato e contemporaneamente scherzoso, pronto ora alla battuta fulminea ora allo scavo in profondità di situazioni e questioni. Dunque per nulla interessato agli scarti di discorso, dunque alle virgolette, che questi passaggi, queste deviazioni fra prese di parola, per definizione pongono e propongono.

La seconda risposta continua la prima: nell'uso al tempo stesso canzonatorio e disinvolto, critico e pervertito di *ibrido*, con buona probabilità, per quanto non citi mai (a nostra conoscenza) questo genere di autori e problematiche, Latour riprende – senza saperlo? – un modo di argomentare e di scrivere, un vezzo quasi, abbastanza frequente, per esempio, negli studi sul postcoloniale – da Bhabha a Glissant, da Said a Stuart Hall, da Fanon a Spivak e moltissimi altri<sup>8</sup>. In questi studi gli intrecci, le contaminazioni, le creolizzazioni, gli eclettismi, i sincretismi, il meticcio, le ibridazioni sono, appunto, oggetto specifico di indagine critica derivante da varie dinamiche interculturali. Parlare di ibrido, in quel caso, è per principio assumerne tutta la problematicità, in modo da riprendere il discorso colonialista per corromperlo dall'interno, decostruirlo, polverizzarlo coi suoi stessi mezzi e i suoi stessi termini. Andando per certi versi a posizionarsi in quel *terzo spazio* dove le creolizzazioni sono al tempo stesso il nemico da combattere e la via d'uscita per provare a farlo. Il linguaggio della critica postcoloniale – generalizzando al massimo – è come se si assumesse le ambiguità che il dizionario aveva messo in rilievo a proposito dell'ibrido, e cercasse di farle giocare a proprio favore. E qui varie discipline e vari discorsi – sociolinguistica, gender studies, studi culturali, letteratura comparata, filosofia politica, geografia, architettura, perfino storia dell'alimentazione – si mescolano o, meglio, si ibridano a loro volta. Nulla di strano, da questo punto di vista, che anche gli *science studies*, entro cui nel 1991 Latour colloca il proprio lavoro, rientri in quest'amalgama teorico, in questa voluta confusione linguistica e terminologica.

---

<sup>8</sup> Nei quali si pone moltissimo la questione delle mescolanze tra alcune precise categorie dell'ibrido: ad esempio razza, genere, appartenenza geografica. Purezza razziale e sessuale vengono infrante e al tempo stesso poste da queste mescolanze. Ad esempio Mirzoeff (2009) ne discute a proposito dello sguardo maschile europeo sulle donne africane delle colonie ottocentesche. Non è un caso del resto che il termine 'ibridismo' torni assai spesso anche in molte voci del *Dizionario degli studi culturali* di Cometa (2004).



Così, il gesto apparentemente curioso di Latour, quello dell'usare *ibrido* senza virgolette, è da intendere come l'assunzione simulata di un punto di vista, o, meglio, un gioco strategico marcato come *ironico*, e cioè – seguendo la definizione semiotica della strategia ironica<sup>9</sup> – come un rivolgersi nel contempo a un doppio lettore:

1. uno (diremo generalista) che, non cogliendo l'uso distaccato della terminologia, finisce per prendere tutto alla lettera e, per questo, viene escluso dal discorso; è ovviamente il moderno, o sedicente tale, che si sente come rassicurato dall'uso di *ibrido* etc., e che dunque viene lasciato fuori l'argomentazione di fondo;
2. l'altro che invece coglie l'ironia, e, per così dire, vede le virgolette dove non ci sono, avverte il portato antifrastico dell'uso di *ibrido*, e capisce che questo termine va inteso come *cosiddetto ibrido*, ciò che gli altri chiamato tale.

Resta da chiedersi di che tipo di ironia si tratti, a quale effettività essa si colleghi, se tale declinazione non porti allora alla necessità di un supplemento di interpretazione: potremmo dire, forse, che si tratta di una specie di *ironia amara*. Quella di chi sa di stare dicendo parole grosse, affrontando temi di estremo rilievo, che non verranno capiti (da cui i due lettori) – un po' alla Nietzsche (lo *Zarathustra* è “un libro per tutti e per nessuno”) – nel presente. In fondo il volume di Latour pone un problema di temporalità e di periodizzazioni. Ecco dunque un enunciatore che sa di parlare con un lettore che non esiste ancora, per il quale si attende – com'è appunto in Nietzsche – la trasvalutazione di tutti i valori. Alla fine, l'enunciatore si rivolge a se stesso come a un soggetto che teme quasi di parlare al vento; assumendo il linguaggio dell'altro per combatterlo dal di dentro, per seppellirlo con una risata.

### 3. Ibrido nelle storie, cioè nella vita

Per chiudere, proporrei di esporci a questa risata relativamente consolatoria attraverso la visione e l'analisi di un cartone animato di Walt Disney che, come diceva quell'autorità massima che fu Aristotele, è fiction verosimile, e dunque è assai più vera del vero<sup>10</sup>. In questo testo – che analizzeremo rapidamente come se si trattasse di un *esperimento di pensiero* – vedremo come, invertendo o esasperando o straniando le situazioni, se ne svelino i meccanismi nascosti, ossia, riprendendo il vecchio Sklovskij, se ne metta a nudo il procedimento – discorsivo e insieme ideologico.

Compiere questo esperimento di pensiero serve per dare spessore a domande che, alla fine di questo itinerario sulla significazione di *ibrido* nella lingua e nell'opera di Latour, troviamo pronte comunque ad attenderci: come funziona questo ibrido, nelle sue molteplici accezioni semantiche e teoriche? In che modo la scienza della significazione può contribuire a articolarne la portata? Per rispondervi, possiamo e dobbiamo inscrivere l'ibrido nel suo mondo per così dire naturale, ossia in una qualche narrazione esemplare. Latour infatti, come Peverini (2023) ha mostrato assai bene, riprende dalla teoria semiotica l'idea della relazione attante/attore, che spesso però confonde, l'idea del conflitto Soggetto/Antisoggetto

---

<sup>9</sup> Greimas e Courtés (1979), alla voce “Ironia”: “l'ironia è un atto linguistico di dissimulazione trasparente. Consiste in una complessa procedura di enunciazione di *débrayage-embayage*, per cui un destinante discorsivo cerca di trasmettere a un destinatario un messaggio implicito il cui senso è diverso, e spesso contrario o contraddittorio, da quello del messaggio esplicitamente manifestato [...]. La comunicazione ironica è quindi una specie di ‘area di gioco’ enunciativa. Implica sempre un riferimento a delle norme, a un'ortodossia (cioè a sistemi complessi di valori positivi o negativi) e tende a mettere insieme partecipanti della comunicazione che detengono valori e saper fare interpretativi identici, fatto, quest'ultimo, che ne determina il valore ‘fatico’ e integrativo. Esclude, per contro, altri partecipanti che hanno valori e saper fare interpretativi non condivisi, proprio in ragione della sua funzione separatista ed elitista” (p. 168). Sulle strategie d'uso dell'ironia nella comunicazione mediatica, cfr. anche Marrone (1998).

<sup>10</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=yNMnKN3PUqw>



e quella di trasformazione (con altra questione, che qui non tocchiamo, quella della enunciazione). Quel che manca nel suo lavoro è la narratività, ovvero il processo narrativo orientato dove attanti e attori sono posti in essere a partire non da singole azioni ma da programmi d'azione (e, aggiungerei, di passione che – come osserva anche Mangano, 2023 – Latour non considera quasi mai).

Dal punto di vista di una teoria della significazione le ibridazioni, infatti, si danno sempre e comunque entro flussi narrativi, e non possono essere staccate da questi movimenti, da questi programmi narrativi, i quali, a loro volta, si danno a partire da investimenti valoriali, da Oggetti con cui i Soggetti vorrebbero congiungersi perché in essi inscrivono i loro valori. Forse, gli oggetti latouriani sono ancora troppo oggettivi; manca la valorizzazione che il Soggetto attribuisce loro, facendo scattare l'intenzionalità narrativa, la celebre *quête* mitologica. Se non mettiamo in gioco il nesso Oggetto/valore, non si capisce bene difatti perché l'oggetto abbia un'*agency*, e, soprattutto, viva entro una semiosfera di riferimento, che esso stesso contribuisce a porre e a trasformare.

Il cartone in questione, del 1941, si intitola in italiano *Paperino: sogni d'oro*. In esso c'è un conflitto fra un Soggetto e un Antisoggetto, ciascuno dotato di Aiutanti e Oppositori, ossia di forme diverse di modalizzazione (volere, dovere, potere, sapere). Il Soggetto è Paperino, dotato del PN 'dormire'; egli ha subito un voler-fare che fa scattare il PN, ma non il potere, o meglio il potere deve essere ottenuto quando già l'azione è iniziata (da cui grattarsi, sbadigliare, stiracchiarsi, canticchiare, sprimacciare il cuscino etc.) e, soprattutto, in relazione all'altro: è la relazionalità che fa scattare l'azione, diremmo letterariamente la vicenda, il plot. A sua volta l'Antisoggetto (variamente attorializzato) non ha un PN proprio, un programma per così dire positivo, ma un anti-PN: non far dormire. Ha dunque un volere? Sicuramente ha un saper-fare: la sveglia *sa far svegliare* già per il suo ritmo, il letto *è dotato della capacità* di fare la boxe con l'attore Paperino... Alla fine (è dalla fine che dobbiamo partire) Paperino ha un altro PN, è un altro ibrido, s'è fortemente trasformato.

Lo scontro fra questi due programmi porta difatti a delle trasformazioni nel corso della storia, cambia l'attorizzazione dell'Antisoggetto: la sbarra del letto, il cuscino che scoppia, la sveglia che ticchetta, il cassetto e il vaso che suonano, i fili della biancheria che gli rimandano la sveglia, il letto stesso...; cambiano durante il processo narrativo questi stessi attori: per es. la sveglia, una volta rotta, passa il suo anti PN ai meccanismi che la compongono; il cassetto con la sveglia al suo interno diviene una specie di orchestra; il vaso si trasforma in tamburo; il filo della biancheria diventa un elastico che rispedisce la sveglia al mittente; il letto da spazio utopico (dove dormire) diventa una bocca che ingloba Paperino, per infine divenire un tappeto coi chiodi; le molle del letto che lasciano il posto a dei chiodi. Infine tali oggetti entrano in relazione sintagmatica fra di loro: cassetto + sveglia o vaso + sveglia, ma anche il silenzio iniziale è dotato di un'*agency* (fa sentire il ticchettio della sveglia).

E, inoltre, cambia il Soggetto, a vari livelli: figurativo (Paperino si ritrova con una parrucca formata con le piume del cuscino, indossa la coperta bucata a sembrare un cowboy con un poncho, infine fa il fahiro che incanta un calzino etc.); tematico (lotta con i vari attori antisoggetti, aggiustandosi rispetto a essi, implicitamente negoziando con ognuno di loro un piano comune d'azione polemica); attoriale (usa i piedi per aprire il cassetto); narrativo (come s'è detto finisce per diventare un fahiro che incanta serpenti, dunque cambia il PN di base: non più dormire ma solo incantare serpenti). Il che presuppone che sia il suo corpo a essere fortemente cambiato: non più capace di dormire ma di sopportare l'insopportabile: i chiodi nel sedere sono il segno dell'acquisizione di una nuova competenza, non legata al PN di base (dormire) ma al saper contrastare l'Antisoggetto: l'atarassia, la fine della rabbia, il controllo totale sui sentimenti. Scatta quel che si chiama un programma narrativo di *sostituzione*, che sta paradigmaticamente al posto del precedente.

A un certo punto Soggetto e Antisoggetto, Paperino e la sveglia, diventano un solo attore: Paperino ingoia la sveglia e inizia a picchiare se stesso per romperla (ecco in tutto il suo splendore l'ibrido di Latour!). E prima ancora di questa trasformazione radicale (che non è però quella finale, ma intermedia) era stata la sua coda a diventare sveglia, perché si muoveva a ritmo dell'orologio. Entra qui ancora una volta in gioco la



dimensione somatica<sup>11</sup> (assente in Latour, quasi a riprendere, senza però l'essenzialismo, le definizioni del dizionario dell'ibrido come mescolanza fisica). È come se tutto si concentrasse sul corpo: all'inizio la voglia di dormire (ossia di eliminare il mondo circostante per permettere al corpo di emergere, e di riposare: dormire è passare la palla al corpo); alla fine la capacità di sopportare, ossia un poter-non-sentire il dolore, e con esso i mali del mondo: le cose sono avversarie, dunque l'ascesi pura le elimina. Ancora: a un certo punto Soggetto e Oggetto si trovano nella medesima situazione, sono due ibridi da cui ne discende un terzo: si pensi al letto inchiodato da Paperino, che diventa una macchina infernale, una specie di letto di contenzione. Ma il corpo è presente in tutta la storia. Basti pensare alle sue relazioni costitutive con la spazialità (inscritta e in cui è iscritto): da un lato l'appartamento non è solo il teatro della vicenda, il décor che sta sullo sfondo, il circostante, ma partecipa all'azione, per esempio perché la subisce (si rompono i muri, cambiano i quadri). D'altro canto Paperino è prima contenente (ha la sveglia dentro) e poi è contenuto (nel letto). C'è dunque tutto un gioco di entrate e di uscite dal corpo, che come sappiamo è costitutivo di qualsiasi emergenza della significazione (Marrone 2005, 2022). Questo gioco del dentro/fuori, inoltre, non è solo di Paperino ma anche della sveglia, i cui meccanismi, che prima stavano dentro di lei, divengono a un certo punto i protagonisti della storia, almeno per un momento.

Ma la cosa forse più rilevante per noi è che non c'è mai un attore puro. Paperino è 'naturalmente' (fra virgolette) papero ma è già umanizzato, dunque nasce come ibrido, a metà fra umano e animale, la sua purezza è già un amalgama (fittizio: sì perciò verosimile). Il dormire provoca una trasformazione della sua sensibilità (ancora una volta il corpo e le sue competenze), ascolta quel ticchettio che in condizioni normali (cioè diverse) si presuppone non avrebbe nemmeno sentito. Cambia il ticchettio: la sveglia ticchetta più forte divenendo altro da sé. Ma soprattutto Paperino è ibrido già dall'inizio: è papero + camicia da notte + berretto da notte + spazzolino da denti + coperta. Adatta il suo corpo al PN di base, rendendolo competente per dormire: si gratta, si passa il dito fra le dita dei piedi, sbadiglia etc. E anche il letto è già un ibrido: esce da un armadio, è un ibrido fra un cassetto e un letto. Non c'è mai una purezza da ibridare.

Altra questione fondamentale, quella delle passioni. Si pensi innanzitutto alla *rabbia*, passione per eccellenza secondo gli scolastici, che porta il Soggetto a uscire da sé: il Soggetto arrabbiato (Paperino scaglia la sveglia dalla finestra) non è lo stesso Soggetto che vuol dormire e prova a farlo coprendosi la testa col cuscino. Lui vuole distruggere il nemico, farlo fuori: e lo scaglia dalla finestra. Ma la rabbia pervade sottotraccia l'intero racconto, Paperino è un tipo collerico, che si surriscalda subito (la metafora termica non è causale, cfr. Lakoff 1980): c'è una sorta di momento costitutivo della rabbia quando se la prende col cuscino che lo innervosisce. Dunque qui è in gioco un altro tipo di ibrido, secondo la passione e non secondo l'azione, tematica enorme che sposta e insieme allarga tutta la questione. A seguire scatta un'altra passione, quella della vergogna: Paperino solleva la camicia da notte per vedere la sveglia dentro di sé, e per farlo mostra il sedere, cosa che lo fa vergognare. Ora, per esserci vergogna ci deve essere una morale da rispettare e soprattutto uno spettatore che, guardandolo, ne rileva la trasgressione, dunque un terzo Soggetto Osservatore. Potremmo chiederci infine se anche la sveglia, o meglio i suoi meccanismi, non facciamo scattare, una volta usciti per così dire allo scoperto, un PN di *vendetta* (altra passione fondamentale che va mangiata fredda, come è noto) contro Paperino; e con loro forse il letto che, inchiodato al pavimento, si ritrova una forza sovrumana e rinchiude il papero dentro di sé, divenendo poi un lettino con chiodi, cioè l'opposto di un letto adatto per dormire: trasforma se stesso, si risemantizza, pur di vendicarsi dell'essere stato a sua volta trasformato. Una passione *degli* oggetti e non tradizionalmente rivolta a loro? A condizione, ovviamente di stare dentro a delle storie (che è poi la loro natura). Ecco un bel soggetto per una prossima ricerca – assai latouriana comunque.

---

<sup>11</sup> Sulla questione somatica nella formazione dell'ibrido umano-non umano ad esempio in campo tecnologico cfr. Ventura Bordenca (2023).

## Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici è quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono alla traduzione italiana, qualora sia presente nella bibliografia.

- Bartezzaghi, S., 2006, *Non ne ho la più squallida idea*, Milano, Mondadori.
- Burgio, G., 2023, *Della porta. Indagine su un oggetto ordinario*, Roma, Meltemi.
- Chaney, S., 2022, *Sono normale? Due secoli di ricerca ossessiva della 'norma'*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Cometa, M., 2004, *Dizionario degli studi culturali*, Roma, Meltemi.
- Descola, P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard; trad. it. *Oltre natura e cultura*, Milano, Raffaello Cortina 2021.
- Fabbri, P., 1998, *La svolta semiotica*, Roma, Laterza.
- Fabbri, P., 2021, *Biglietti d'invito*, a cura di G. Marrone, Milano, Bompiani.
- Feyerabend, P., 1975, *Against Method*, London, New Left Books; trad. it. *Contro il metodo*, Milano, Feltrinelli 2013.
- Floch, J.-M., 1985, "Sémiotique plastique et communication publicitaire" in *Petites mythologies de loeil et de lesprit. Pour une sémiotique plastique*, Paris/Amsterdam, Hadès.
- Fónagy, I., 1993, *Le lettere vive. Scritti di semantica dei mutamenti linguistici*, a cura di P. Bollini, Bari, Edizioni Dedalo.
- Greimas, A. J., 1984, "Sémiotique figurative et sémiotique plastique" in *Actes sémiotiques-Documents*, n. 60, pp. 1-24; trad. it. "Semiotica figurative e semiotica plastica", in P. Fabbri, D. Mangano, a cura, *La competenza semiotica*, Roma, Carocci 2012, pp. 297-319.
- Greimas, A. J., Courtés J., 1979, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette; trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, a cura di P. Fabbri, Milano, Bruno Mondadori 2007.
- Hammad, M., 2003, *Leggere lo spazio, comprendere l'architettura*, Roma, Meltemi.
- Kuhn, T., 1977, *The Essential Tension*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. *La tensione essenziale*, Torino, Einaudi 1997.
- Lakoff, G., 1980, *Metaphors We Live By*, Chicago, University Chicago Press; trad. it. *Metafora e vita quotidiana*, Milano, Roi Edizioni 2022.
- Latour, B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte; trad. it. *Non siamo mai stati moderni*, Milano, Eleuthera 2018.
- Latour, B., 1999, *Pandora's hope*, Cambridge, Harvard University Press.
- Latour, B., 2005, *Reassembling the Social*, Oxford, Oxford University Press; trad. it. *Riassemblare il sociale*, Roma, Meltemi 2022.
- Latour, B., 2021, *Politiche del design*, a cura di D. Mangano e I. Ventura Bordenca, Milano, Mimesis.
- Lotman, J., Uspenskij, B., 1973, "Ricerche semiotiche" in Sedda, F., a cura, 2006, *Tesi per una semiotica delle culture*, Roma, Meltemi.
- Lyotard, J.-F., 1979, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit; trad. it. *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli 2014.
- Lyotard, J.-F., 1986, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée; trad. it. *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Milano, Feltrinelli 1987.
- Mangano D., Marrone G., 2002, "Intorno allo sbattitore: l'oggetto, i testi", in *Versus*, nn. 91-92.
- Mangano, D., 2023, "Lo sportivo (ibrido)", in questo volume.
- Marrone, G., 1998, *Estetica del telegiornale*, Roma, Meltemi.
- Marrone, G., 2005 *La cura Ludovico*, Torino, Einaudi.
- Marrone, G., 2021, "Post. Successi, ragioni e destini di un prefisso", in Id., a cura, *Contaminazioni simboliche*, Roma, Meltemi.
- Marrone, G., 2022, *Gustoso e saporito. Introduzione al discorso gastronomico*, Milano, Bompiani.
- Marrone, G., 2023, "Dalla porta, verso la libertà", postfazione a Burgio G., 2023.
- Mattozzi, A., 2023, "Is 'hybrid' a Latourian notion?", in questo volume.
- Mirzoeff, N., 2009, *An Introduction to Visual Culture*, Londra, Routledge.
- Peverini, P., 2023, *Inchiesta sulle reti di senso. Bruno Latour nella svolta semiotica*, Roma, Meltemi.
- Ventura Bordenca, I., 2023, "Ibridi virtuali. Dalla semiotica degli oggetti alla semiotica dei collettivi", in questo volume, pp. 75-93 .
- Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphisiques cannibales*, Paris, PUF; trad. it. *Metafisiche cannibali*, Verona, ombre corte 2017.