

HARAWAY CON BARAD. PER UN NEOMATERIALISMO POSTUMANISTA

ILARIA SANTOEMMA¹

Le *physalia physalis* sono invertebrati marini, creature acquatiche spesso confuse con le parenti meduse a causa della loro morfologia viscida e tentacolare nonché per la loro elevatissima capacità urticante. Popolando i mari insieme ad altre centinaia di specie di sifonofori, queste strane creature sono assemblaggi alquanto atipici, forme di vita eterogenee, ma fortunate. In effetti, le *physalia* non sono organismi unici pluricellulari, ma sono composte da ben quattro polipi specializzati; per sopravvivere si affidano a un meccanismo di aggregazione di individui mutuamente dipendenti. È grazie alla loro composizione organico-materica, assemblaggio di parti differenti, che le caravelle marine (così chiamate perché la morfologia della loro vela leggera e galleggiante mima quella delle imbarcazioni portoghesi) possiedono forme impattanti di *agency* che sfuggono ai canoni maggioritari del pensiero filosofico moderno. La materialità simbiotica che le anima si situa in un groviglio agenziale non assimilabile né al finalismo orientato a scopi di un intelletto aprioristico, né a forme di agenzialità intenzionali e/o volontariste. La caravella dei mari è un esempio vivente delle connessioni materiali che la corrente di pensiero emergente del neomaterialismo indaga attraverso approcci sfaccettati, ma legati dalla comune esigenza di pensare epistemologie e ontologie della materia radicalmente nuove.

Facendo tesoro, ma superando la svolta paradigmatica del post-strutturalismo, le varie voci che animano il nuovo materialismo operano uno scarto epistemologico diffratto², riformulando la domanda «Cosa può un corpo?» e trasformandola in «Cosa può, davvero, la materia?». Che si tratti di assemblaggi intra-attivi, prospettive vitaliste o degli iperoggetti terrestri³, il compito di un materialismo «nuovo» è appunto quello di superare l'o-

1 Istituto Dirpolis – Scuola Superiore Sant’Anna di Pisa, ilaria.santoemma@santannapisa.it

2 La diffrazione è un fenomeno fisico che riguarda la propagazione delle onde. Il fenomeno è riscontrabile nell’infrangersi delle onde (sonore, radio, ma anche quelle delle superfici liquide come l’acqua) su di un ostacolo. Si è osservato come la propagazione delle onde non si arresta, ma genera anzi sempre nuove matrici generative da cui, in maniera appunto diffratta/differenziale, partire. Il fenomeno è oggetto degli studi della meccanica quantistica ed è in uso nelle autrici che lo impiegano come un concetto/strumento metodologico per spiegare l’idea di intra-attività. Per una prima disambiguazione dell’uso di questo concetto nelle epistemologie e ontologie neomaterialiste di matrice femminista si veda: E. Geerts - I. van der Tuin, *Diffraction & reading diffractively*, «New Materialism Almanac», 2017, <https://newmaterialism.eu/almanac/d/diffraction.html>; per l’uso che ne fa Barad, riprendendo Donna Haraway e Trinh T. Minh-ha si veda: K. Barad, *diffracting diffraction: Cutting together-apart*, «Parallax» 20 (2014), 3, pp. 168-87.

3 Ci si riferisce qui alle principali correnti che animano l’attuale dibattito neomaterialista; dal vitali-

rizzonte della razionalità moderna occidentale, figlia delle svolte epistemico-scientifiche del cartesianesimo e della fisica classica newtoniana. I limiti ereditati da queste tradizioni si rintracciano nel riduzionismo ontologico che derubrica la materia a superficie oggettivamente individuabile, fundamentalmente inerte, perciò malleabile; una materia si pullulante di enti, ma enti finiti e razionalizzabili, organizzabili in esercizi tassonomici e quindi sussumibili nelle reti di estrazione e produzione di valore. Non a caso, il neomaterialismo in oggetto in questo saggio incontra un altro pensiero post-moderno che ha posto al centro le potenzialità dei corpi e delle soggettività marginali: il pensiero femminista. L'incontro fra il femminismo contemporaneo e il neomaterialismo di Haraway e Barad è un incontro postumanista. Nel dibattito contemporaneo, c'è ancora molta confusione intorno a questa dicitura. Postumano, postumanesimo, post-umano⁴: le concettualità che ruotano intorno al proliferare di queste accezioni sono spesso travisate e a volte abusate. Per dovere di disambiguazione, introduciamo qui brevemente i *Posthuman Studies*, ambito a cui ci riferiamo, come una branca di studi diffusa nel mondo della ricerca nordamericana e anglosassone e che assume ormai un ruolo rilevante anche nel panorama scientifico europeo in virtù della critica serrata che questa corrente di studi conduce rispetto al concetto moderno di «Uomo», ai suoi attributi riflessivi e al dominio prometeico di *anthropos* rispetto a uno spazio naturale «estraneo»⁵. Il postumanesimo che attraversa le epistemologie femministe contemporanee è, in particolare, il Postumanesimo Critico⁶ ed è anche la corrente in cui si vuole rintracciare il neomaterialismo femminista introdotto in questo saggio attraverso le ricerche di Donna Haraway e Karen Barad. Smantellando la struttura gerarchica che attraversa i dualismi dominanti nel pensiero moderno e tardo moderno, il postumanesimo critico assume sempre di più oggi specifiche post-antropocentriche, decoloniali e antispe-

simo e dal materialismo generativo di Bennett e Coole, alla *Object-Oriented Ontology* di Morton, fino al neomaterialismo femminista variamente declinato in autrici come Haraway, Barad (il cui pensiero è in esame in questo saggio), Alaimo, Hekman e, con sfumature postumaniste e post-antropocentriche, in Kirby e Frost.

- 4 Per una prima introduzione al tema si veda F. Ferrando, *Il postumanesimo filosofico e le sue alterità*, Pisa, ETS, 2016.
- 5 Fra i principali riferimenti: K.H. Hayles, *How we became posthuman*, Chicago - London, The University of Chicago Press, 1999; N. Badmington (ed.) *Posthumanism*, London, Palgrave, 2000; R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002; S. Herbrechther, *Posthumanism: A critical analysis*, London, Bloomsbury, 2013; R. Braidotti, *The posthuman*, Cambridge - Malden, Polity, 2013, tr. it. di A. Balzano, Roma, DeriveApprodi, 2014. Per il panorama italiano si veda anche E. Baioni - L.M. Cuadrado Payera - M. Macelloni, *Abbecedario del postumanesimo*, Milano, Mimesis, 2021.
- 6 Per il Postumanesimo Critico femminista si vedano, fra gli altri: P. MacCormack, *Posthuman ethics: Embodiment and cultural theory*, London - New York, Routledge, 2012; C. Åsberg - R. Braidotti (eds.), *A feminist companion to the posthumanities*, Berlin, Springer, 2018; R. Braidotti, *A theoretical framework for the critical posthumanities*, «Theory, Culture & Society» 36 (2019); 6, pp. 31-61. I testi delle autrici a cui si riferisce questo saggio e che hanno contribuito a definire questo campo di studi sono senz'altro: K. Barad, *Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter*, «Signs» 28 (2013), 3, pp. 801-31, tr. it. di R. Castiello, in *Performatività della natura. Quanto e queer*, Pisa, ETS, 2017, pp. 31-59; D.J. Haraway, *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*, New York - Abingdon, Routledge, 1991, tr. it. parz. di L. Borghi, Milano, Feltrinelli, 1999; D.J. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©Meets_OncoMouse™: Feminism and technoscience*, New York - London, Routledge, 1997, tr. it. di M. Morganti, Milano, Feltrinelli, 2000; D.J. Haraway, *The promises of monsters: A regenerative politics for inappropriate/d others*, in L. Grossberg - C. Nelson - P.A. Treichler (eds.), *Cultural studies*, New York - London, Routledge, 1992, pp. 295-337, tr. it. di A. Balzano, Roma, DeriveApprodi, 2019.

ciste, tese a destrutturare il soggetto di conoscenza moderno e la sua omeostasi. Ragionando più ampiamente su soggettività non-umane e agenzialità immanenti al dinamismo della materia, questa lente postumanista mette a fuoco i limiti del concetto monolitico di umano di un certo umanesimo di matrice illuminista, problematizzando di conseguenza l'inadeguatezza che sorge dal misurare sui soli fatti socio-culturali dell'umano tutte le potenzialità dell'alterità. Il Postumanesimo Critico – al crocevia col neomaterialismo femminista che ne costituisce una parte fondamentale – esplora i nessi naturalculturali (per usare un lessico coniato da Haraway), le zone di contatto e prossimità fra umano e non umano, i sistemi dinamici delle relazioni fra vivente e non e le interconnessioni agite e agenti in/da questi. Inoltre, è anche dal ripensamento stesso degli artefatti tecnici fuori da una cornice prometeica che nasce una prospettiva epistemologica di valutazione dell'alterità che comprende, oltre alle soggettività più disparate, quegli ingranaggi materici a lungo considerati superfici inerti.

Sulla scia di questa corrente di pensiero, il rinnovato interesse per la materia ha una vocazione transdisciplinare; filosofico politica, etica, ma anche ecologica, laddove alcuni discorsi egemonici riguardo un Antropocene eccessivamente antropomorfo⁷ rimuovono dalla scena le miriadi di soggettività relazionalmente connesse negli equilibri alterati del pianeta. Pensare-con⁸ la materia, secondo le/i pensatrici neomaterialiste, permette di spostare il focus dal soggetto umano alle relazionalità da sempre agite dalle soggettività storicamente «altre» da esso. Così facendo possiamo comprendere meglio come le *agency* umane siano imbrigliate con quelle di creature, sostanze e sistemi non umani⁹. Ecco dunque, che la caravella dei mari è una figurazione¹⁰ che ci guida attraverso il pensiero di due scienziate-filosofe che hanno contribuito a gettare le basi di ciò che attualmente chiamiamo neomaterialismo femminista: Karen Barad e Donna Haraway. La vocazione ecodelica¹¹ di questa creatura è alla base del pensiero in continuo scambio delle due pensatrici, sia scienziate che filosofe, le quali, attraverso gli strumenti transdisciplinari della biologia (Haraway) e della fisica quantistica (Barad), hanno dato voce ai sistemi dinamici della materia che sono al cuore di un nuovo materialismo di matrice post-dialettica.

7 Cfr. S. Alaimo, *Exposed: Environmental politics and pleasures in posthuman times*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016.

8 Cfr. D.J. Haraway, *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*, Durham - London, Duke University Press, tr. it. parz. di C. Durastanti - C. Ciccioni, in *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Roma, Nero, 2019. Il concetto di *thinking-with* verrà approfondito più avanti nel saggio.

9 Cfr. S. Alaimo, *Exposed* cit. Un estratto del saggio di Alaimo tradotto in italiano è incluso in A. Balzano - E. Bosisio - I. Santoemma (a cura di), *Conchiglie, pinguini, staminali. Verso futuri transpecie*, Roma, DeriveApprodi, 2022, pp. 207-238.

10 Il concetto di figurazione è stato coniato da Haraway ed è oggi largamente in uso negli studi neomaterialisti, femministi, postumanisti. Per una sua migliore comprensione si veda L. Borghi, *Se il mondo è un dialetto chiamato metafora*, introduzione a D.J. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©Meets_OncoMouse™*, tr. it. cit., pp. 11-23. L'uso delle figurazioni come metafore non rappresentative è chiarito più avanti nel saggio.

11 Riprendiamo questo concetto dal saggio di Stacy Alaimo (vd. nota 7), pensatrice i cui studi contribuiscono oggi alla formulazione femminista ed ecologista del neomaterialismo. Il termine «ecodelico» è a sua volta impiegato dall'autrice nel senso specifico attribuitogli da Richard Doyle, il quale ha coniato il termine «ecodelico» (*ecodelic*) nel suo libro *Darwin's pharmacy: Sex, plants, and the evolution of the noosphere*, Seattle, University of Washington Press, 2011. Doyle riscontra come nello stato dell'esperienza psichedelica si verificherebbe spesso questa esperienza «ecodelica», ovvero lo stato di interconnessione e immersione con/nel mondo.

Con il presente saggio si proverà quindi a indagare in via preliminare tre snodi teorici attraverso i quali leggere insieme il pensiero di Haraway e Barad, sostenendo come la loro riflessione possa essere inquadrata attraverso il medesimo piano di riflessione che ci proponiamo qui di nominare neomaterialismo postumanista. In particolare, rintracciamo questi concetti nei seguenti nessi: la comune riflessione onto-epistemologica su natura e materia, la ristrutturazione del binomio materiale-discorsivo dal quale scaturisce la critica agli strascichi socio-costruttivisti che viziano alcuni modelli filosofico-politici (tra cui la *gender performativity* di Butler) e infine il dialogo esistente fra due dei concetti cardine delle filosofe, rispettivamente il realismo agenziale di Barad e il compostismo di Haraway.

1. Nuove epistemologie fra natura e materia

Ne *Le promesse dei mostri* (1992) Donna Haraway, pioniera del femminismo anti-specista e postumanista, si chiedeva: «Chi parla per il giaguaro?». Tracciando l'eredità per un vastissimo proliferare di studi transdisciplinari in ottica femminista, Haraway ha ispirato generazioni di femminismi a porsi domande simili, sempre più a contatto col non-umano e la materia. Oggi quesiti quali «chi parla per le cellule ovariche?», «Chi per l'appropriabilità dei corpi di umane e mammifere?» e «chi», ancora, «per la viscosità delle acque inquinate nelle miniere di fosforo?» intersecano buona parte dei femminismi attuali¹². È grazie alle trame del pensiero di questa studiosa, al suo invito a «materializzare nuovi tropi»¹³, che tecnoscienza ed epistemologie situate sono piani di riflessione indispensabili ai femminismi contemporanei.

Il punto di partenza per inquadrare il neomaterialismo che emerge dal dialogo fra Haraway e Barad si può rintracciare in un unico *fil rouge* che tiene insieme vecchi e nuovi quesiti del pensiero femminista, dai quali emerge oggi il quadro polifonico di ontologie materialiste. Da sempre, infatti, i femminismi hanno messo a fuoco i corpi incarnati individuando in essi la «superficie d'iscrizione degli avvenimenti»¹⁴. Questo filo si tende fino alle riflessioni sui nessi corpo-potere dei dispositivi sesso-semiotici¹⁵, del binarismo di genere, e ancora delle forme riproduttive biologiche e sociali, le quali, variamente, riconoscono nei corpi sessuati al femminile una forza lavoro sommersa e originaria¹⁶. Pensare la *materia* è sempre stata, dunque, un'esigenza del pensiero femminista. Anche

12 Cfr. M. Cooper - C. Waldby, *Clinical labor: Tissue donors and research subjects in the global bioeconomy*, Durham - London, Duke University Press, 2014, tr. it. di A. Balzano, Roma, DeriveApprodi, 2015; A. Balzano, *Per farla finita con la famiglia*, Milano, Meltemi, 2021; V. Kirby (ed.), *What if culture was nature all along?* Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017; S. Alaimo, *Exposed cit.*, e *Bodily natures: Science, environment, and the material self*, Bloomington, Indiana University Press, 2015.

13 D.J. Haraway, *Modest_Witness cit.*, p. 113, tr. it. cit., p. 156.

14 M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in S. Bachelard et al., *Hommage à Jean Hypolite*, Paris, Press Universitaires de France, 1971, p. 154, tr. it. di A. Fontana - P. Pasquino, in *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977, p. 37.

15 Cfr. L. Parisi, *Abstract sex: Philosophy, biotechnology and mutations of desire*, London, Bloomsbury, 2004.

16 Sul tema della riproduzione sociale e/o accumulazione originaria si veda: S. Federici, *Caliban and the witch: Women, the body and primitive accumulation*, New York, Autonomedia, 2004, tr. it. di L. Vicinelli, Milano, Mimesis, 2015.

nei contesti in cui la stessa, incarnata in corpi a volte docili, a volte sessualizzati e normati, appariva come denaturalizzata¹⁷, ma comunque al centro di una serie di riflessioni sui rapporti di potere iscritti nelle gerarchie patriarcali, capitaliste o nella razionalità iperilluminista. Se oggi le epistemologie femministe sono in grado di porre *nuove* domande, è anche grazie alle molteplici riflessioni che, pur da prospettive differenti, nascono come germi invadenti nel bacino del pensiero umanista e fallogocentrico¹⁸. In questo contesto, i saperi e le pratiche femministe proliferano nell'esigenza di una rilettura del rigido dualismo natura/cultura che permea la razionalità occidentale, ribaltando la prima a sfavore del presunto destino biologico (come quello della maternità e/o della riproduzione eteronormata), e la seconda come costruito lontano da qualsivoglia cornice performativa non conforme. Questa mappatura a ritroso non è un mero esercizio di stile: ci mostra invece come è su queste radici politico-epistemiche che si regge l'approdo odierno ad un nuovo materialismo, in continuità alle prospettive femministe e senza adesioni dogmatiche a una sola di esse.

Seguendo le orme di van der Tuin e Dolphijn¹⁹, chiariamo fin da subito che questo materialismo non collima con il materialismo storico di matrice marxiana, non è una sua revisione o una sua critica. Il neomaterialismo delle autrici oggetto di questo saggio è piuttosto un'urgente riflessione sulla necessità di fuoriuscita dalla ragione rappresentativa e dai dispositivi linguistici che scorporano la relazione fra l'oggetto, il significato, l'ente materico. A partire dagli anni '80, sulla scia delle riflessioni sull'epistemologia situata di Haraway e con le successive ricerche di Barad, le nostre autrici hanno compreso come rivolgere l'attenzione alla materia «che conta»²⁰ inauguri una prospettiva epistemologica e ontologica che riesce a catturare meglio le soglie di prossimità del materiale e del discorsivo. L'urgenza di questa corrente di pensiero è quella di una comprensione meno etnocentrica e universalizzante dei modelli epistemiche ed antropologici e di come, spesso, la loro limitatezza tenda a destrutturare la materia, spogliarla della sua agenzialità, permeando quindi rapporti di assimilazione, estrazione, produttivismo della materia stessa. Nel pensiero di Haraway e Barad si annidano i grovigli – gli *entanglement*, dal lessico della fisica quantistica – che riconducono i femminismi contemporanei verso una onto-epistemologia che avvicina la natura, decostruita e svuotata dei suoi principi pacificatori primordiali, alla materia. Le biografie delle due autrici sono determinanti: il loro posizionamento di scienziate le ha condotte verso importanti riflessioni sulla scienza e sui processi di validazione scientifica, che entrambe comprendono seppur da prospettive diverse – quelle della biologia e della fisica – come pratiche di materializzazione e con-

17 Riprendiamo questa espressione di I. Caleo (*Dentro le turbolenze espressive della materia, Una cartografia di nodi critici tra materialità, performativo, assemblaggi, artificio e corpi non umani*, in EcoPol (a cura di), *Bodymetrics. La misura dei corpi*, s.l., IAPH Italia, quaderno uno, *natura|cultura|artificio*, 2018, pp. 63-100) per enfatizzare una certa propensione a problematizzare gli aspetti culturali prima di quelli «naturali». Questa espressione non trova però posto nelle genealogie ed epistemologie a cui ci riferiamo qui (Haraway e Barad) che fondano la loro riflessione su un'inscindibilità dei due termini in virtù di un continuum onto-epistemologico naturalculturale.

18 Riprendiamo questo termine nel senso in uso in Cavarero, Irigaray e Braidotti. Si veda in particolare: A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano, Feltrinelli, 2000.

19 R. Dolphijn - I. van der Tuin, *New materialism: Interviews & cartographies*, Ann Arbor, Open Humanity Press, 2012, p. 87.

20 Riportiamo la resa italiana più in uso dell'ormai famoso gioco di parole di Barad «matter that matters» o «how matter comes to matter». Cfr. *Posthumanist performativity* cit. e *Meeting the universe halfway*, Durham - London, Duke University Press, 2007.

nessione epistemologica, tecnica e «naturale» e che impediscono, parafrasando Haraway «ogni diretta osservazione e localizzazione della natura»²¹. Fondare la riflessione epistemologica sulla «situatatezza»²² dei saperi e sulla loro contraddittorietà e conflittualità piuttosto che su comparti asettici, segna l'avvio della critica al dualismo natura-cultura, dualismo che viene letto, appunto, sempre in continuità. Leggiamo quindi questo neomaterialismo come parte del dibattito contemporaneo critico sulla dicotomia natura-cultura, inteso però oltre il suo senso etno-specifico e antropocentrato; lo sguardo postumanista incontra una rivalutazione di quelle che Haraway chiama *humusità*²³ terrestri e/o ingranaggi cyborg. In breve, materialità non umane e persino non-organiche. Per Haraway e Barad la natura-materia non è un foglio bianco; non è campo di appropriazione indiscriminata né maestosa riserva autocontenuta, perché «non c'è giardino, non è mai esistito. In origine non c'è nome e non c'è tocco»²⁴. Il dialogo fra Haraway e Barad è un dialogo postumanista perché, in primo luogo, osa pensare un'ontologia che non si limiti al mero studio della natura dell'essere, spezza i dualismi costitutivi del soggetto conoscente e dell'oggetto conosciuto e supera la dicotomia cartesiana che attribuisce uno status inferiore all'estensione dei corpi, invece situati, incarnati e storici. Ingarbugliati in materializzazioni transpecie, tutti i piani di estensione materiale, anche quello dello sguardo scientifico che «misura», sono riconosciuti a partire da un'agenzialità inassimilabile a un centro monolitico. Al cuore del pensiero di queste due autrici vi è il riconoscimento della capacità dirompente che la materia, organica e inorganica, mette in campo, ovvero quella di agire ed essere affetti, di strutturare tutte le relazioni di prossimità e reciprocità nel mondo in cui siamo immerse/i, «come parte della natura stessa che tentiamo di comprendere»²⁵. La natura-materia è compresa entro una formulazione ontologica relazionale, non dissimile da altre ontologie contemporanee – come quelle deleuziane o simondoniane. La differenza però sta nel sostituire alla mera processualità, al divenire, una sostanziale emergenza agenziale (che la avvicina molto all'etica) e, all'esistenza pre-individuale delle «cose», la connessione intra-dipendente fra enti e pratiche, pullulanti di assemblaggi e soggettività.

La centralità della natura come campo artefattuale è presente trasversalmente agli scritti di Haraway. Nate dallo scambio fertile con Bruno Latour e Isabelle Stengers, le riflessioni sulla scienza di Haraway pongono le basi per una critica all'oggetto naturale come ritratto pacifico e razionalizzabile. Chiedendosi chi fosse a parlare per questa datità reificata e per le soggettività in essa rappresentate, la biologa ha sempre cercato di popolare i suoi saggi di soggettività disturbanti, complesse o almeno problematiche. Sono i loro vissuti, l'intrecciarsi di storia e materie, la loro parzialità a restituire quanto

21 D.J. Haraway, *The promises of monsters* cit., p. 295, tr. it. cit., p. 38.

22 Quello di *situatedness* o saperi situati è un concetto sviluppato da Haraway nel 1988 nel saggio *Situated knowledges* (tr. it. di L. Borghi, in *Manifesto cyborg*, Milano, Feltrinelli, 1999, pp. 103-134) scritto in risposta alla filosofa della scienza Sandra Harding e al suo *The science question in feminism*, Ithaca, Cornell University Press, 1986. In questo saggio Haraway si fa promotrice della teoria dei saperi situati, criticando il criterio di universalità che definisce la verità come oggettiva; sono, al contrario, le visioni parziali ad offrire una prospettiva multidimensionale attraverso le quali si può raggiungere un'oggettività più ampia. La prospettiva dei saperi situati ha rivoluzionato l'approccio metodologico degli studi femministi e di genere avvicinandoli ai *postcolonial studies* e agli studi culturali.

23 D.J. Haraway, *Staying with the trouble* cit., p. 32, tr. it. cit., p. 54.

24 D.J. Haraway, *The promises of monsters* cit., p. 309, tr. it. cit., p. 80.

25 K. Barad, *Meeting the universe halfway* cit., p. 67.

dall'oggettività razionalista era stato loro privato. Fra i cyborg di Haraway – figurazioni che l'autrice introduce per un generale ripensamento del valore dell'ibrido – non esistono infatti androidi o umanoidi potenziati. Le sue mostre promettenti (espressione su cui gioca il titolo di uno dei suoi saggi) sono creature come l'OncoTopo o la Bianconiglia, rispettivamente il topo geneticamente modificato per condurre le ricerche sul cancro al seno e una coniglia di laboratorio. Cavie non-nate di donna, ma generate in laboratorio, in queste creature i confini fra biologico e tecnico non sono mai netti e i loro assemblaggi sconfinano dal perimetro della loro singola esistenza. Esse sono soggettività del mondo animale, quindi «naturale», ma anche di quello della ricerca, del progresso scientifico e dell'industria farmaceutica; sono in parte irretite nelle reti di accumulazione di capitale che ruota intorno all'industria bio-tecnologica, in parte eversive rispetto a qualunque canonizzazione fissista. La natura di cui ci parla Haraway è da sempre compromessa proprio perché è già materia, agita dall'umano, dall'animale, dall'organico e dal tecnico, in un meccanismo di co-evoluzione che l'autrice mette a fuoco nella sua idea di specie compagne²⁶. L'inclusione del non-organico, la materia delle superfici dette inerti o non-viventi, non causa mai il cortocircuito che induce a pensarla come un mero spazio di transito, un luogo di tutti e di nessuno. La natura è popolosa, anzi è popolata di assemblaggi che si materializzano, è insidiata dall'alterità. Questi «altri della terra»²⁷ già al centro degli ecofemminismi, prendono posto nelle ontologie neomaterialiste in una veste diversa. Sono infatti de-essenzializzati, sono «altri significativi»²⁸ che co-abitano, con gli animali umani, lo spazio naturalculturale, che è uno spazio comune. Intendere la natura come *luogo comune*²⁹ significa in qualche modo sottrarla, e sottrarre perciò la materia, al dualismo speculativo con cui l'Umano – con i suoi specifici attributi di umano occidentale, identitario, proprietario, spesso bianco – agisce il proprio riconoscimento mediante la disgiunzione dall'altro da sé. Usando le parole di Haraway «il naturalismo trascendentale nega la realtà di un mondo pieno di agenti cacofonici e dissonanti per accontentarsi dell'immagine speculare dell'Identità»³⁰. L'atteggiamento riflessivo del soggetto umano moderno è criticato trasversalmente in entrambe le autrici che richiamano l'una la teoria dell'altra, per giungere a una declinazione di materia-natura come «un'entità collettiva irriducibilmente umana/non-umana»³¹.

Si potrebbe affermare che la specificità della materia, per come emerge in questo neomaterialismo, risiede nello squadernarsi della sua totale alterità. Ovvero, quello che siamo abituate/i a chiamare il mondo naturale non ripiega mai sull'attitudine, tipicamente occidentale, della costruzione solipsistica e autarchica del sé. Anzi, al contrario, esso prolifera. Nessun desolato campo appropriabile è assimilabile alla materia-natura per come è concepita da Haraway. La riflessività sfugge al *luogo comune* che è la natura-materia. Anche lì dove si riscontra l'esistenza di un atteggiamento «culturale» delle soggettività altre dall'umano (è il caso delle pratiche mimetiche che alcuni animali hanno sviluppato come preferenze adattive³²) questo si sviluppa nei garbugli e nella co-esistenza dinamica delle materie.

26 D.J. Haraway, *When species meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

27 Cfr. V. Plumwood, *Feminism and the mastery of nature*, London - New York, Routledge, 1993.

28 Su questo tema è di estremo interesse il lavoro di F. Timeto, *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie*, Milano, Mimesis, 2020.

29 Cfr. D.J. Haraway, *The promises of monsters* cit.

30 Ivi, p. 297, tr. it. cit., p. 46.

31 Ivi, p. 311, tr. it. cit., p. 86.

32 Cfr. R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza* cit.

La natura-materia meticcica di Haraway è fonte d'ispirazione per la fisica Karen Barad, che fonda sulle epistemologie situate della biologa una lettura ontologica che per la prima volta osa riconoscere alla materia una sua propria capacità agenziale. Alla base dell'ontologia baradiana risiede il superamento dell'ontologia classica e quindi della fisica classica e della concezione atomistica della materia e del mondo. Cosa ne è della *natura della natura*? Questa è una delle domande che si pone Barad tentando un approccio che definisce onto-epistemologico e che si fonda sulla fisica quantistica. Il suo pensiero, culminato in *Meeting the universe halfway*, un lavoro che ha fatto da apripista per le declinazioni attuali del concetto di *agency*, non ragiona solo in «analogia» alla teoria quantistica, piuttosto segue la rivoluzione teorica di Bohr che risiede nel rifiutare l'esistenza delle cose come entità ontologicamente individuali, con confini e attributi netti. Secondo Barad, così come per Bohr non ha senso parlare di *relata*, cioè di parti pre-esistenti che interagiscono, allo stesso modo è necessario oggi interpretare gli *entanglement* materiali come specifiche riconfigurazioni del mondo. In esse, confini, proprietà e significati sono diversamente agiti in specifici fenomeni. L'approccio quantistico alla materia di Barad induce a pensare l'atomo come «creaturina queer»³³, oltre la mera metafisica della presenza³⁴ e l'individuazione singolare di ordinate continuità causa-effetto.

Dall'ontologia quantistica di Barad la materia emerge non solo come frutto delle pratiche discorsive, ma come una forma di relazionalità dinamica, un farsi-disfarsi di mondo³⁵. I confini della materia non sono nettamente delineati perché non fungono, in questo modello, da contraltare esteriore di nessun centro logico-astratto. La materia non è mai il supporto o il sostrato d'iscrizione di strutture discorsive o storiche, proprio per le sue dense capacità agenziali: la materia, piuttosto, materializza i fenomeni. Le materialità con le loro capacità agenziali *queerizzano* il mondo, spostano le soglie, si riformulano, sommergono e riemergono, sono parti *in itinere* di garbugli. Quella di Haraway *con* Barad è quindi una materialità, appunto, non inerte, ma nemmeno dogmaticamente viva (perché anche il non-organico, in queste autrici, possiede una propria *agency*); una materia composta e aggrovigliata, terrestre senz'altro, ma mediata dalle connessioni di corpi umani e dall'invasione di non umani e alterità, da apparati di misurazione parziali e tecno-ibridi. Una materialità, appunto, postumanista. I quanti naturali, cioè la natura già-da-sempre materia, più che concetti sono in queste autrici esperienze immersive. La materia-natura «nella sua materializzazione reiterata è un gioco dinamico di in/determinazione [...] non è mai materia risolta. È sempre già radicalmente aperta»³⁶. È per questo

33 K. Barad, *Nature's queer performativity*, «Kvinder, Køn & Forskning» 1-2 (2012), p. 29, tr. it. di R. Castiello, in *Performatività della natura* cit., p. 112.

34 Barad fa spesso chiaro riferimento a Derrida. Dai suoi lavori traspare come quella di Derrida sia una filosofia a lei cara quanto avversa. Essendo la sua «ontologia quantistica» attenta alla materia per come è, rifiuta, di Derrida, il piano della significazione e del linguaggio mai consustanziale alle capacità agenziali materiali.

35 Notiamo che sulla scia di questa concezione, più tardi, Haraway riprende il tema del «mondeggiare»; cfr. D.J. Haraway, *Staying with the trouble*, tr. it. cit. Riteniamo questa traduzione di *worlding*, verbo da lei coniato, piuttosto problematica perché assimilabile al lessico heideggeriano. In accordo con altre studiose di Haraway, riteniamo più calzante le varianti fare/farsi-mondo. Sull'accezione inglese si veda: H. Palmer - V. Hunter, *Worlding*, «New Materialism Almanac», 2018, <https://newmaterialism.eu/almanac/w/worlding.html>.

36 K. Barad, *What is the measure of nothingness? Infinity, virtuality, justice*, in *DOCUMENTA (13): 100 notes – 100 thoughts / 100 Notizen – 100 Gedanken*, Berlin, Hatje Cantz, vol. 99, p. 16, tr. it. di R. Castiello, in *Performatività della natura* cit., p. 102.

che la materialità che emerge nel mondo nel continuo scambio di infinito e finitezza, lungi dall'essere mancante e parziale, è invece la manifestazione di un'apertura e di un divenire-con che le garantisce un'irriducibile inappropriabilità. In Haraway il carattere multitudinario delle/dei mostre/i è ciò che le rende (non)specie possibili, promettenti ma non del tutto assimilabili e misurabili. Con Barad quello materiale è uno scarto agenziale ontologicamente eccedente; il reciproco valore etico-politico di queste declinazioni della materia è che essa non è mai del tutto sussumibile entro le reti di consumo, eversiva rispetto agli apparati di estrazione di valore, di senso o rappresentazione tassonomica. Essa, quindi, sfugge a una razionalizzazione umana totalizzante.

2. Fra il materiale e il discorsivo

Come sostengono Frost e Coole nell'introduzione al collettaneo *New materialism*, l'eclissi del materialismo nella filosofia contemporanea fa seguito all'emergere del cosiddetto *cultural turn*³⁷ e ne è una sua conseguenza. In particolare, pur partendo da presupposti eterogenei, si assiste, con il *cultural turn*, all'affermarsi dell'approccio post-strutturalista da una parte e quello della filosofia analitica di matrice anglosassone, dall'altra. L'emergere parallelo di questi interessi di ricerca ha funzionato da centro propulsore per la proliferazione di saperi che si muovono prevalentemente entro un percorso post-materialista e sicuramente post-dialettico. Se lo strutturalismo e in seguito il post-strutturalismo hanno permesso di riformulare i termini attraverso i quali gli apparati discorsivi o biopolitici agiscono sui corpi permeando il tessuto sociale, anche l'eccessivo privilegio conferito dalla filosofia analitica al linguaggio e lo scorporamento fra il significato e quella che possiamo chiamare la materia mondana, pone ai margini una lettura materialista dei *guai*³⁸ che abitiamo. Tutto ciò che non è cultura, soggetto umano, linguaggio viene letto come una sorta di naturalismo ingenuo, con l'esito di ampliare ulteriormente lo scarto ontologico del dualismo natura-cultura.

Ad essere controcorrente rispetto a questa tendenza, è lo smantellamento di una concezione costruttivista dei corpi e dell'*ethos*, che attraversa, invece, gli scritti di Haraway e Barad, mediante la condivisa critica della rappresentazione. Il «rappresentazionismo»³⁹ è inteso come dispositivo di comprensione, verbalizzazione, analisi di un reale inconoscibile se non nella mediazione apportata dalla rappresentazione stessa. Come in un gioco di illusionismo la rappresentazione mostra il mero dato, oscurando tutte le pratiche che co-agiscono nella formazione di quel dato stesso. Per Barad la fede riposta nella rappresentazione rispetto alle cose in sé è una contingenza filosofico-storica che ha sede in occidente, nel quale ha dominato la logica oppositiva interiore/estriore, soggetto/oggetto, etc. In *Meeting the universe halfway* il tema del

37 D. Coole - S. Frost, *Introducing new materialism*, in D. Coole - S. Frost, *New materialisms: Ontology, agency, and politics*, Durham - London, Duke University Press, 2010, pp. 1-46.

38 «*Guai*» è una delle tante traduzioni della parola «*trouble*» usata da Haraway per indicare le intra-conessioni complesse del mondo attuale. Una delle traduzioni più convincenti del *trouble* harawayano è fornita da F. Timeto, in *Dizionario per lo Chthulucene*, Not, 24 settembre 2019, <https://not.neroeditions.com/dizionario-lo-chthulucene/>: «dal latino *turbulare* [...] indica la densità turbolenta del presente».

39 Da *representationalism*, termine usato da Barad in *Meeting the universe halfway* cit.; cfr. in particolare le pp. 38-96 e 131-185.

superamento della rappresentazione come modo di conoscenza è un principio epistemologico fondante; infatti, interessa il lavoro trasversalmente ed è uno degli affondi postumanisti più influenti nel dibattito odierno. Ad esempio, un efficace contro-modello del rappresentazionismo è presentato da Barad quando discute degli *ophiuroidi*, parenti delle stelle marine. Dotate di un sistema nervoso diffuso nelle microlenti che compongono il loro corpo, gli *ophiuroidi*, o stelle serpentine, esperiscono la materia organica e non-organica (come la luce) in maniera periferica e disseminata. Il loro sistema visuale è incarnato, esse non hanno occhi ma *sono* occhi: «essere e sapere, materialità e intelligibilità, sostanza e forma, si implicano l'un l'altro»⁴⁰. Attraverso la prospettiva di una delle tante testimoni terrestri, Barad introduce direttamente un fenomeno materializzato nel mondo che funge da critica contro «il modello ottico geometrico che posiziona il linguaggio o la rappresentazione come la lente che media tra il mondo-oggetto e la mente del soggetto conoscente; una geometria di assoluta esteriorità tra tipi [di conoscenza] ontologicamente ed epistemologicamente distinti»⁴¹.

Erigendo delle barriere fra rappresentazione, spazio semiotico-simbolico e ciò che è rappresentato, la razionalizzazione moderna ha variamente conferito alla materia, ai corpi, alla natura, la cifra di passività sulla quale si innestano, poi, tutte le interpretazioni costruttiviste. La prospettiva critica del neomaterialismo qui presentata, però, si espone a dei rischi: come non cadere nella trappola ontologica di una natura-materia ridotta a mera datità? E ancora, sul piano politico, come uscire dall'*impasse* fra una libertà/*agency* di stampo liberale e un radicale socio-costruttivismo? Nelle nostre autrici questa *impasse* è superata mediante una revisione dello strumento rappresentativo grazie al connubio dello *standpoint* femminista con quello postumanista. Un'ottica situata, fondandosi sull'esperito/agito della materialità stessa, accomuna materiale e discorsivo e/o materiale e semiotico in quanto co-implicati. Proprio come accade nel fare/farsi mondo della stella serpentina, l'ambito dell'intelligibile – e quindi del discorsivo e del semiotico – è anch'esso pratica di materializzazione. La materia, infatti, nell'orizzonte di una ontologia relazionale, non è mai il prodotto finito né della natura in sé, né della natura, per così dire, «naturata» mediante apparati semiotico-linguistici. Così come anche le pratiche discorsive lungi dall'essere costrutti semiotici astratti, sono da sempre pienamente coinvolte nelle dinamiche materiali che producono i fenomeni. Per Barad si tratta quindi di uno squadernarsi immanente di materia e significato, ingranaggi cosali, organici e non, che sono già da sempre assemblaggi pregnanti dal punto di vista semiotico. Ovvero, non è la necessità rappresentativo-riflessiva a dover scorgere una gravidanza fra materia e segno, fra parola e cosa. Le pratiche discorsive sono al contrario già e da sempre «(ri)configurazioni materiali del mondo»⁴², così come lo sono gli apparati (come quelli scientifici) attraverso cui «misuriamo» il mondo; essi agiscono i confini, le proprietà e i significati in relazione ai loro specifici fenomeni materiali. Materiale e discorsivo si co-implicano, senza alcuna anteriorità di uno sull'altro sul piano ontologico: «nessuno dei due è articolato/articolabile in assenza dell'altro [...] Le pratiche material-discorsive sono specifiche attuazioni iterative – intra-azioni agenziali – attraverso cui la materia è differenzialmente coinvolta e articolata (attraverso l'emergenza di confini e significati)»⁴³.

40 Barad, *Meeting the universe halfway* cit., p. 375.

41 Ivi, p. 374.

42 Ivi, p. 139.

43 K. Barad, *Posthumanist performativity* cit., pp. 822-823, tr. it. cit., p. 53.

I confini, del resto, sono soglie di ibridazioni promettenti anche per Haraway. Questa stessa crasi è nevralgica nella sua teoria di natura come spazio di co-costruzione tra le soggettività che la popolano, in una sintesi immanente che l'autrice definisce, appunto, «material-semiotica». È interessante notare però come Haraway, pur criticando il modello rappresentativo, non rinunci mai alle metafore, alle moltitudini di figurazioni che animano i suoi concetti. Le sue metafore animali, ibride, a tratti mostruose operano infatti entro lo strumento metodologico della diffrazione, approccio pienamente condiviso con la compagna di viaggio Barad. Il fenomeno fisico della diffrazione, che spiega l'infrangersi e il ricrearsi di onde fra gli ostacoli, diventa per questo neomaterialismo uno strumento onto-epistemico. Non nella rappresentazione speculare, ma nell'innesto differenziale crescono e si moltiplicano le figurazioni di Haraway, prima fra tutte quella del Cyborg, nella quale si condensa sia la struttura semiotico-discorsiva dei poteri/saperi, sia la capacità impattante che coopera e agisce nella realtà. Non solo le soggettività e i garbugli materiali, ma il mondo stesso agisce sul nostro modo di conoscerlo e permearlo, aprendo, usando le parole dell'autrice, alcune inquietanti possibilità: «come il fatto che il mondo abbia un suo indipendente senso dell'umorismo, che non fa comodo agli umanisti e ad altri che considerano il mondo una risorsa»⁴⁴.

Già per la Haraway del *Manifesto cyborg*, che aveva a cuore sia l'esperienza materiale incarnata che l'isciversi su di essa dei progressi della tecnoscienza, i corpi, da sempre ibridi, sono «nodi generativi material-semiotici»⁴⁵. In questa sua definizione, ripetuta e presente anche negli scritti successivi al 1985, è condensata anche una presa di distanza dalla sua impostazione profondamente foucaultiana. Pur riconoscendo l'influenza biopolitica che, nel contesto neoliberista contemporaneo, attraversa le scienze e permea i corpi in una modalità non determinista, Haraway ha fin da subito presente la capacità agenziale della materia incarnata, condensata nelle voci di soggettività inattese, mai del tutto assimilabili a meccanismi di soggettivazione. Per il neomaterialismo di queste autrici, nelle crasi material-discorsive si produce uno scarto eversivo rispetto ai dispositivi soggettivanti. Tanto che si potrebbe azzardare che questa corrente del femminismo neomaterialista, tematizzando la porosità fra materia e discorso, sia molto vicina alla declinazione di etica ed estetica dell'esistenza dell'ultimo Foucault⁴⁶. Dare priorità alla materializzazione dei fenomeni garantisce infatti il permanere di un elemento di autonomia e/o di resistenza che, anche nei più pervasivi processi di soggettivazione, conferisce una forma di *agency* indipendente dall'iscrizione culturale dei corpi (o da certi processi di formazione del soggetto). A differenza dell'ultimo Foucault, però, nel neomaterialismo postumanista questa agenzialità è maggiormente dissipata nella materializzazione di incontri non solo umani, ma più che umani e non umani, fra tutti quegli «esseri che abitano il pianeta»⁴⁷ – così nominati, più di recente, anche da Anna Tsing, che non a caso intrattiene un fertile dialogo con entrambe le autrici.

44 D.J. Haraway, *Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective*, «Feminist Studies» 15 (1988), 3, p. 593, poi in *Simians, cyborgs and women* cit., p. 199, tr. it. cit., p. 125.

45 Ivi, p. 595, poi in *Simians, cyborgs and women* cit., p. 200, tr. it. cit., pp. 127-128.

46 M. Foucault, *Histoire de la sexualité, III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, tr. it. di L. Guarino, Milano, Feltrinelli, 2014, e M. Foucault, *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 2020.

47 Cfr. A.L. Tsing, *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*, Princeton - Oxford, Princeton University Press, 2015, tr. it. di G. Tonoli, Rovereto, Keller, 2021.

Questo nodo critico fra autonomia della materia e del non-umano, e permeabilità di essa di fronte ai costrutti culturali, ci traghetta all'idea di performatività postumanista di Barad. L'autrice scioglie ogni dubbio dualista sviluppando la sua critica materialista come un'eredità eretica dell'idea di performatività butleriana. Judith Butler ha avuto il merito, riconosce Barad, di conferire importanza alla materia in quanto processo, scorporando il binomio sesso-genere da un eccessivo determinismo fra biologico e culturale. La performatività butleriana ha compiuto passi fondamentali adottando una prospettiva filosofico-politica che mette a fuoco l'identità non come un'essenza, ma come un *farsi* (fare e disfare il genere, appunto, è la sua base teorica), per la quale il genere – suo oggetto di studio e interesse – non è un attributo fisso del soggetto, ma un divenire, un agire *in fieri*. In Butler il genere è dunque performato, ossia, non solo agito dal soggetto e dalle spinte culturali specifiche, né stabilito a priori biologicamente, ma è una delle potenti e insidiose vie attraverso cui il soggetto è chiamato nel suo essere sociale, nella diffusione delle diverse modalità di vita in cui è interpellato. Superando i modelli deterministi, Butler comprende i corpi e la materia che li compone come processi di materializzazione che si stabilizzano nel tempo⁴⁸. Questo passaggio è fondamentale per Barad, che prende in considerazione una diversa performatività della materia. Ma non è sufficiente. La domanda a cui la fisica tenta di rispondere suona così: «ci sono modi significanti attraverso i quali la *materia conti, abbia un ruolo*, nel processo di materializzazione?». Barad perciò va oltre Butler, la quale si riconosce la materia, ma solo nella sua storicità. La materia riconosciuta da Butler deriva dalla *agency* che su di essa agiscono altre forze, ed è quindi involontariamente compresa come inerte e passiva. Per Barad è invece fondamentale riconoscerne il dinamismo intrinseco, tentando di rispondere alla domanda, «che cosa c'è nella materialità (datità sì, ma processuale e attiva) che la rende suscettibile all'agire intrecciato di forze biologiche e storiche?» Le risposte di Barad sono tutte condensate nel suo realismo agenziale, che si pone in dialogo «eretico» con Butler e che introduciamo qui attraverso una citazione utile per la comprensione della sua nozione di performatività postumanista: «i corpi non prendono semplicemente parte nel mondo. Non sono situati in un ambiente. Piuttosto, 'ambienti' e 'corpi' sono co-costituiti intra-attivamente»⁴⁹.

La dimensione performativa della materia, inoltre, avvicina la materialità all'ambito discorsivo non solo da un punto di vista prettamente ontologico, ma anche epistemologico. Per dirlo con le parole di Barad: «conoscere è una questione che riguarda [*is a matter of*] una parte del mondo che si rende intelligibile a un'altra»⁵⁰. Questa sintesi garantisce oggi solide basi a future ricerche che partono da una prospettiva postumanista. Questo perché privilegia una crasi metodologica, epistemologica e politica in grado di tenere in conto sia di una lettura realista e immersiva nell'agenzialità delle connessioni fra umano e non-umano, sia un'attenzione agli aspetti materialisti e ai rapporti di potere immanenti alle società.

48 Cfr. J. Butler, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York - London, Routledge, 1999, tr. it. di S. Adamo, Roma - Bari, Laterza, 2013, e *Bodies that matter. On the discursive limits of «sex»*, New York - London, Routledge, 1993, tr. it. di S. Capelli, Milano, Feltrinelli, 1996.

49 K. Barad, *Meeting the universe halfway* cit., p. 168.

50 Ivi, p. 185.

3. Pensare-con, agire-con. Compostismo e Realismo Agenziale per un neomaterialismo postumanista

Come si è visto, le ontologie materiali di Barad e Haraway sono affini a una certa ontologia processuale, ma differiscono da essa per quanto riguarda la valutazione dinamica della relazione che sta alla base di tutti gli scambi material-semiotici. L'ontologia neomaterialista qui presa in esame supera una concezione di mera esteriorità pre-individuale della materia. Non a caso la caravella marina è stata scelta come figurazione delle teorie materialiste delle nostre autrici. Questa creatura, la cui esistenza si fa nella materializzazione degli assemblaggi mediante i quali vive, è un garbuglio di *agency* intra-attive e collaboranti. È viva grazie a quattro diversi tipi di polipi: la vela, i tentacoli, l'apparato digerente e quello riproduttivo. Le caravelle che popolano i mari sono simbiogeneticamente vive, come vedremo. Proviamo ora a fare chiarezza sul perché le *physalia* siano le creature più adatte alla comprensione di un neomaterialismo femminista e postumanista. Assieme alle caravelle marine, in effetti, vi è una moltitudine di immersioni transspecie e transregno nei testi delle autrici. Dal calamaro delle Hawaii di Haraway, introdotto in *Chthulucene* per i suoi simbiotici batterici, fino alle stelle serpentine, esempio già citato di esperienza conoscitiva vivente intra-attiva riportato da Barad⁵¹. Situandosi nell'orizzonte di una metodologia postumanista che prova a rompere le barriere autoreferenziali dell'umano, le autrici ci invitano a pensare-con le materialità, a prendere il testimone, ad esempio, di queste creature chimeriche per far emergere il potenziale delle loro ecologie complesse.

Apostrofare le *physalia* come «simbiogeneticamente vive» (letteralmente «divenire vivendo assieme») è oggi possibile grazie ai contributi della biologa Lynn Margulis, la cui teoria dell'endosimbiosi⁵² è la principale fonte d'ispirazione del compostismo, riflessione teorica che anima gli ultimi lavori di Haraway. La ricerca di Margulis è fondamentale per la costruzione di epistemologie alternative a quelle moderne e solo in tempi più recenti le sue teorie sono entrate a far parte della ricerca sull'evoluzione degli organismi viventi. In un contesto accademico che, nella seconda metà dello scorso secolo (e soprattutto nella biologia cellulare) era arroccato su posizioni neo-darwiniste⁵³, Margulis, studiando i batteri, e interrogando le loro forme di vita fuori dagli automatismi tipici del processo scientifico, ha posto l'attenzione sulla necessità di riconsiderare l'idea dominante secondo la quale il sistema vivente – come ad esempio quello delle cellule – sia fondamentalmente autopoietico⁵⁴. Al contrario, secondo quanto dimostrato dalle sue ricerche, alcuni batteri hanno garantito la possibilità dell'evoluzione cellulare grazie alla

51 D.J. Haraway, *Staying with the trouble* cit., p. 66, tr. it. cit., p. 98; K. Barad, *Meeting the universe halfway* cit., p. 370.

52 Cfr. L. Margulis, *Origin of eukaryotic cells: Evidence and research implications for a theory of the origin and evolution of microbial, plant, and animal cells on the precambrian earth*, New Haven - London, Yale University Press, 1970 e *Symbiosis in cell evolution*, New York, W.H. Freeman & Co., 1981.

53 Uno dei critici contemporanei della teoria della simbiogenesi di Margulis è infatti Richard Dawkins, noto per la sua opera divulgativa *Il gene egoista* (tr. it. di G. Conte - A. Serra, Milano, Mondadori, 1995) dove è un determinismo scientifico legato al gene, e non all'organismo tutto e i suoi olobionti, a fare da vettore principale delle mutazioni che guidano il processo evolutivo.

54 Pionieri della teoria dei sistemi autopoietici erano gli scienziati Maturana e Varela; si veda F. Varela - H. Maturana - R. Uribe, *Autopoiesis: The organization of living systems, its characterization and a model*, «BioSystems» 5 (1974), 4, pp. 187-195.

loro forma di vita definita *simbiogenetica*⁵⁵, ovvero, grazie al costante scambio cooperativo con altre forme di vita. Margulis ha fondato la sua ricerca sul tentativo di dimostrare come l'evoluzione degli organismi viventi avvenga mediante mutua cooperazione: questa ipotesi la ha poi portata a formulare la teoria, in parte già nota, ma non diffusamente accettata, della simbiogenesi⁵⁶. Il parassitismo e la mutua dipendenza fra regni (come l'ape e le orchidee⁵⁷) ne erano un esempio visibile a livello macroscopico. Margulis si è però spinta oltre e ha dimostrato come anche a livello microscopico gli organismi viventi sono biologicamente caratterizzati da un'apertura e generati nello scambio continuo e costante, appunto, insieme-a e nella relazione-con. Come si legge in *Microcosmo*:

La visione dell'evoluzione come competizione cruenta cronica tra individui singoli e specie, distorsione della teoria darwiniana della «sopravvivenza del più idoneo», si dissolve dinanzi alla visione nuova di una cooperazione continua, di un'interazione forte e di una dipendenza reciproca tra forme di vita. La vita non prese il sopravvento sul globo con la lotta, ma istituendo interrelazioni. Le forme di vita si moltiplicarono e divennero sempre più complesse attraverso una cooptazione di altre, non soltanto attraverso la loro estinzione.⁵⁸

La teoria di Margulis è stata inizialmente accolta con ostilità. Eppure, oggi, sia l'ipotesi dell'endosimbiosi che quella del processo evolutivo simbiogenetico sono parte integrante degli studi che si occupano di biologia evolutiva. Il percorso evolutivo dei batteri si accompagna quindi alle intuizioni di studiosi che, attraverso le lenti dei saperi situati, non si sono limitate a osservare la materia, ma le hanno posto determinate domande e ascoltato le risposte che l'agenzia dinamica di essa riserva. Gli studi a cui si rifà il compostismo di Haraway tracciano quindi una prima scia per l'integrazione di quelle che appunto chiamiamo qui «chimere postumane». Si fanno strada, in questo contesto transdisciplinare, epistemologie alternative a quelle ancora pregne dei dualismi moderni. È in questo interstizio detto della simpoiesi⁵⁹, dove l'ibridismo sconfinava le soglie pacificatorie dell'individuo autarchico, che il potenziale politico del femminismo e del pensiero queer, assieme all'approccio epistemologico postumanista contemporaneo incontrano la biologia e altri saperi scientifici. È la prossimità fra specie e la porosità della materia,

55 La teoria dell'endosimbiosi di Margulis prende avvio proprio dagli studi di Mereschkowski sulla simbiogenesi, il cui nucleo scientifico rivoluzionario si fonda sull'ipotesi – poi comprovata grazie agli studi sui batteri di Margulis – di una coesistenza simbiotica di procarioti ed eucarioti, fino ad uno scambio evolutivo che culmina, appunto, con la simbiogenesi. I partecipanti allo scambio/simbiosi sono perciò nominati olobionti e in particolare, la teoria endosimbiosi si concentra sull'evoluzione simbiogenetica, all'interno della cellula, di cloroplasti e mitocondri e batteri.

56 La teoria dell'endosimbiosi ha ispirato moltissimi studi ed è oggi accettata per la sua validità scientifica. Una direzione comune oggi è quella di integrarla nel paradigma darwinista dell'evoluzione e non sostituire la simbiogenesi a questo. Cfr. M.W. Gray, *Lynn Margulis and the endosymbiont hypothesis: 50 years later*, «Molecular Biology of the Cell» 28 (2017), 10, pp. 1285-1287, e K.A. Duur - P. Eggleton, *Symbiogenesis: Beyond the endosymbiosis theory?*, «Journal of Theoretical Biology» 434 (2017), pp. 99-103.

57 D.J. Haraway, *Staying with the trouble* cit., p. 68, tr. it. cit., p. 101.

58 L. Margulis - D. Sagan, *Microcosmos: Four billion years of evolution from our microbial ancestors*, New York, Summit Books, 1986, p. 14, tr. it. di L. Maldacea, Milano, Mondadori, 1989, p. 4.

59 Termine spesso citato da Haraway per definire il divenire comune degli olobionti e che mutua dalla sua allieva Beth Dempster. Cfr. B. Dempster, *Sympoietic and autopoietic systems: A new distinction for self-organizing systems*, in J.K. Allen - J. Wilby (eds.), *Proceedings of the World Congress of the Systems Sciences and ISSS*, Toronto, s.n., 2000, tr. it. di A. Fracassi e B. Gambarana, in A. Balzano - E. Bosisio - I. Santoemma (a cura di), *Conchiglie, pinguini, staminali* cit., pp. 101-124.

come quella adattiva delle caravelle marine, a definire la dinamica degli organismi viventi e non l'omeostasi, metafora assimilabile all'idea moderna di individuo. In questo contesto transdisciplinare il neomaterialismo femminista si afferma come corrente postumanista. Esso supera l'antropocentrismo, il culturalismo socio-costruttivista, l'autarchia e l'autopoiesi, così come il sogno tecnicista di una capacità di agire tutta umana. La simbiogenesi di Margulis è fonte d'ispirazione per il neomaterialismo di Haraway e Barad, poiché fornisce una prima bozza di un'ontologia in cui la *agency* non-umana, le creature terrestri tutte compongono il groviglio della stessa complessa matassa:

[...] Non siamo che il riflesso di un'antica tendenza. Dai primi batteri ai batteri attuali, miriadi di organismi formati per simbiosi sono vissuti e sono morti. Ma il comune denominatore microbico rimane essenzialmente immutato. Il nostro DNA deriva, lungo una sequenza ininterrotta, dalle stesse molecole che erano presenti nelle cellule primordiali, formatesi ai bordi dei primi oceani caldi e poco profondi. I nostri corpi, come quelli di tutti gli esseri viventi, conservano in sé l'ambiente di una Terra passata. Coesistiamo con i batteri di oggi e ospitiamo in noi vestigia di altri batteri, inclusi simbioticamente nelle nostre cellule. In questo modo, il microcosmo vive in noi e noi in esso.⁶⁰

Il compostismo, tema più recente di Haraway, si instaura sapientemente sui passi della biologia rivoluzionaria di Margulis. «Compost» sta ad indicare allo stesso tempo sia la materialità immanente ai processi terrestri, la ricchezza di questi scambi intra-relati, che il contraltare sporco e dissonante dell'eccezionalismo umano che insegue forme di vita trascendenti, scenari asettici e vaccinati contro la dimensione deperibile di quello scarto materiale che è la terra⁶¹. Il termine «compost», scelto da Haraway, evoca anche il suo concetto di specie compagne, (che rintraccia nella radice etimologica *cum-panis*, ovvero nella metafora della condivisione) cioè quelle «alterità significative»⁶² con cui con-dividere i guai che compongono il mondo. Compostare è anche quindi divenire-con, un'attitudine spesso contrapposta all'ideale di un'umanità sterile, affascinata da sogni prometeici e riscatti tecno-escatologici. La comunità del compost immaginata da Haraway è una comunità che traccia sapientemente i passi verso l'orizzonte etico entro cui abitare una terra aggrovigliata dagli intrecci materiali, evitando di ricadere nella trappola dell'«uomo che se ne sta lì ad osservare il cielo»⁶³. Sebbene in questo testo il compost sia spesso contrapposto al termine postumano⁶⁴, è chiaro come Haraway abbia intenzione di proseguire sulle sue ricerche, presentando con espedienti narrativi e provocatori, la versione forse più raffinata di un materialismo eco-cyborg.

In *Staying with the trouble* – titolo originale che, più dell'italiano *Chthulucene*, esorta ad abitare la complessità terrestre – Haraway porge omaggio a Margulis ricordando come

60 L. Margulis - D. Sagan, *Microcosmos* cit., p. 20, tr. it. cit., p. 10.

61 Haraway nomina questa terra, in maniera immaginifica, Terrapolis: un'unica città compostiera che accoglie i grovigli delle forme di vita e morte, di scambi perenni e trasformazioni responsabili. D.J. Haraway, *Staying with the trouble* cit., pp. 10-11, tr. it. cit., p. 25.

62 Ivi, p. 12, tr. it. cit., p. 26.

63 Ivi, p. 2, tr. it. cit., p. 14.

64 Haraway verosimilmente si riferisce in questo testo alla declinazione ambigua del termine postumano, spesso erroneamente associato a correnti di pensiero tecno-entusiaste come quelle del Transumanesimo. Lo conferma la sua assimilazione del termine postumano a quello di «eccezionalismo umano», di un uomo che osserva il cielo alla ricerca di soluzioni tecno-escatologiche, senza adoperarsi per la cura della terra. Per una disambiguazione fra Postumanesimo Critico e Transumanesimo di veda F. Ferrando, *Il postumanesimo filosofico e le sue alterità*, cit.

l'«intimità tra sconosciuti»⁶⁵ di batteri e cellule eucariote che spieghiamo oggi in termini evolucionistici, è per lei nient'altro che l'emergere di *agency* materiali in una *simpoiesi*, ovvero un farsi-con, un mettere assieme il mondo. È da qui che deriva per lei un'etica compost, che si nutre nel divenire-con, del pensare-con le alterità materiali che abitano lo spazio e i tempi del nostro pianeta: «con-divenire – non divenire e basta – è il nome del gioco. Compagni di gioco ontologicamente eterogenei diventano chi sono e quello che sono in questo mondeggiare material-semiotico relazionale. Nature, culture, soggetti e oggetti non pre-esistono ai loro mondeggiamenti intrecciati»⁶⁶. Conviene leggere il lavoro di Haraway in maniera continuista, senza separarlo dai suoi primi scritti. Solo così ne possiamo cogliere il lavorio continuo che dall'analisi degli innesti tecnoscientifici, fino alla formulazione delle specie compagne, ha perseguito sempre l'obiettivo di una riflessione femminista per un ecologismo postumanista, etico, materialista. Il compostismo riafferma le ontologie relazionali delle specie compagne, rispetto alle quali già affermava, «tutte le danzatrici e danzatori sono ri-permeati attraverso le coreografie che mettono in scena»⁶⁷. Con l'idea di compost, Haraway invita a pensare-con le connessioni che ci co-abitano, con le capacità impattanti della materia tutta e, soprattutto le responsabilità che possiamo agire in reciproca collaborazione. Haraway si è sempre interrogata su cosa ha da insegnare la ricerca biologica alla filosofia politica e al femminismo ed è per questo che un orizzonte etico e politico non è un sottotesto, ma sempre un focus primario nei suoi scritti. L'eredità della sua ricerca si fonda sulla simbiogenesi di Margulis non solo perché condivide con la scienziata una certa affinità biografica in termini di formazione, compresa finanche l'esperienza dell'ostilità da parte della comunità scientifica. Piuttosto Haraway, come Margulis, pensa ai tempi lontani delle co-evoluzioni e a quelli futuri dell'ibridismo postumanista, negli stessi spazi condivisi che portano il testimone della materia «umida», cioè non eterea, non esteriore, né lontana. Haraway con Margulis e Barad ci invita a con-pensare tentacolarmente⁶⁸: non ci sono ospiti o creature ospitanti proprio perché la diversità (per Margulis la biodiversità⁶⁹) è scorporata dalla differenziazione discreta di enti. Alla narrazione della colonizzazione straniera (dell'ospite) in una terra sconosciuta e diversa (dell'ospitante) cara in effetti al suprematismo coloniale moderno, il femminismo neomaterialista di Haraway sostituisce la dimensione interrelata, l'invito ad una cura reciproca mediante un co-abitare i mondi e generare, in essi, parentele. È in queste zone di contatto che si rinviene il potenziale della lezione proveniente dal mondo biologico e della materia, per tracciare nuovi orizzonti dell'etica femminista. Le nostre autrici chiamano questa forma etica «responso-abilità», ovvero una capacità agenziale di riconoscere l'alterità, al contempo riconoscersi come parte di essa e quindi di padroneggiare un'abilità di risposta non solo unilaterale, prometeica e assimilatrice⁷⁰.

A questo punto, scrive Haraway, «il realismo agenziale e l'intra-azione di Barad di-

65 Espressione di Margulis ripresa in *Staying with trouble* cit., p. 60, tr. it. cit., p. 90.

66 Ivi, p. 13, tr. it. cit., p. 27.

67 D.J. Haraway, *When species meet* cit., p. 25.

68 Un intero capitolo è dedicato al Pensiero Tentacolare, una vera e propria forma etica di approccio all'alterità e alla materia. Cfr. *Staying with the trouble* cit., pp. 31-57, tr. it. cit., pp. 51-88.

69 Cfr., L. Margulis, *Biodiversity: Molecular biological domains, symbiosis, and kingdom origins*, «Biosystems» 27 (1992), 1, pp. 39-51.

70 In questo filone della cura in prospettiva neomaterialista si inserisce il lavoro di M. Puig de la Bellacasa, *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2017.

ventano un'ancora di salvezza per i viandanti terrestri»⁷¹. Tutto il lessico di *Chthulucene* è in effetti in debito con gli studi di Barad. Proprio perché la stessa vocazione dell'agire-con, del fare assieme, tipica del compostismo, è già rintracciabile nella svolta ontologica relazionale che Barad mette a punto in quella che è la sua teoria del realismo agenziale⁷². Prima ancora di introdurre alterità e soggettività terrestri, il merito di Barad è stato quello di pensare una teoria della *agency* della materia stessa. Lo chiama *realismo* perché la sua è una teoria con basi fortemente ontologiche, vicine alla terra come lo sono i mondi compost di Haraway. *Agenziale* è invece il termine con cui vuole revisionare le classiche forme di *agency* teleologicamente orientate, intrise di morale, volontà, scopi. L'agenzialità dinamica della materia è invece ciò che dona rilevanza ai «fenomeni» (materializzazioni di intrecci), vere unità ontologiche da sostituire agli oggetti indipendenti gli uni dagli altri. I fenomeni, come assemblaggi dinamici, sono materialmente densi e connessi, ma pregnanti. Il suo concetto di *intra-azione* si scontra con la più banale *interazione*, dove l'interdipendenza fra enti non mina i loro confini. Intra-agire significa dispiegare capacità agenziali che producono, sempre e da sempre, particolari articolazioni materiali del mondo. La materialità dinamica di Barad è figlia dell'*entanglement*, l'intreccio quantistico, entro il quale è possibile pensare una forma di azione impattante e al contempo la capacità di essere affetti. L'agenzialità non è quindi il singolo attributo di un solo soggetto, ma una continua riconfigurazione di mondo. Proprio perché, con la sua teoria, Barad non vuole disegnare un divenire di *agency* senza soluzione di continuità, è bene attenta a dimostrare come ci siano soglie di emergenza, quelle che lei chiama «tagli agenziali», mediante i quali emerge il prodotto delle intra-azioni. Il realismo agenziale permette oggi di tematizzare, anche da una prospettiva etica, l'abilità postumanista, co-evolutiva e multispecie di aprirsi, sformarsi, permeare, essere permeate/i, creare e ricreare mondo.

L'*entanglement* quantistico rivisitato nel realismo agenziale di Barad è la simpoiesi harawayana: queste teorie sono due formulazioni del medesimo interesse onto-epistemologico verso la materialità incarnata e la *agency* disseminata in forme tradizionalmente inattese. Questi due contributi teorici, emersi nell'arco di circa vent'anni come risultato del lungo dialogo delle autrici, oggi ispirano la svolta paradigmatica apportata dalle teorie del nuovo materialismo e da alcune frange della riflessione ecologica. Pensare-con e agire-con la materia, riconoscere le *agency* come impattanti, non indistinte su un unico piano di immanenza dell'ontologia piatta che tradisce buona parte dei neomaterialismi attuali⁷³. Nel dibattito spesso insolubile fra trascendenza e immanenza, si può forse dire che questa forma di neomaterialismo femminista non trova posto. Sebbene spesso la letteratura contemporanea propenda verso una lettura immanentista del divenire materialista di Haraway e dell'ontologia relazionale di Barad, alla luce di quanto detto si può affermare che queste interpretazioni siano almeno superficiali. Se un orizzonte trascen-

71 D.J. Haraway, *Staying with the trouble* cit., p. 34, tr. it. cit., p. 55.

72 Il realismo agenziale è formulato in diversi scritti di Barad. *Meeting the universe halfway* è però la versione completa della sua teoria; si veda in particolare il capitolo 4, *Agential realism: How material-discursive practices matter*, pp. 133-185.

73 Ci si riferisce qui a prospettive come quella di J. Bennett (*Vibrant matter: A political ecology of things*, Durham - London, Duke University Press, 2010) e T. Morton (*Hyperobjects: Philosophy and ecology after the end of the world*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013, tr. it. di V. Santarcangelo, Roma, Nero, 2018). Relativamente a questo dibattito, sosteniamo che una delle tendenze virtuose dei *Critical Posthuman Studies* è proprio quella di riflettere sul piano delle soggettività e della loro *responsiveness* pratico-politica in quanto esseri sociali o socializzati in un orizzonte collettivo e non solo in regni materici privi di agenzialità.

dente è senz'altro escluso da queste prospettive, permane comunque nelle onto-epistemologie di queste autrici una sorta di *emergenza* delle soggettività che abitano il mondo, che spezzano la linea piatta e indistinta di una piena immanenza.

Nel divenire endosimbiotico del compost, così come nel realismo agenziale, si riconosce, dunque, non un'identità, né una individualità singolare appresa mediante una ragione discreta e il discernimento dell'altro-da. Ciononostante, permane una sostanziale inappropriabilità o quella che qui chiamiamo *emergenza* della materia, delle soggettività e dei fenomeni. Le soggettività⁷⁴, che sono intese come (intra)entità materializzantesi nei garbugli composti, sono dotate di agenzialità e *ci sono*, sono lì davanti ai nostri occhi, ma sono anche nella co-esistenza intra-attiva (non solo interattiva) nel nostro fare mondo, quindi dei nostri presupposti etici e politici. Sempre in relazione sia alle nostre capacità impattanti che all'apertura costitutiva di uno spazio condiviso, le relazioni intra-attive emergono e intervengono a porre un limite al divenire indistinto dell'ontologia piatta o di un empirismo radicale.

Infine, sdoganare l'esteriorità assoluta come condizione fissista e gerarchicamente inferiore nella quale la materialità, organica e inorganica e il non-umano tutto è stato posto, è uno dei passaggi emblematici di due teorie contemporaneamente figlie di e creatrici di una strada epistemologica nuova all'insegna del neomaterialismo. Come abbiamo appreso, ogni forma di differenziazione avviene mediante l'agire collaborante e non per separazione. I meriti di un neomaterialismo postumanista sono quindi riassumibili almeno in tre punti. In primo luogo, con la propensione a pensare nei termini della naturcultura, si produce lo smantellamento dei dualismi, dei rigidi binomi dominanti nella modernità occidentale. In seconda battuta, attraverso il riconoscimento di un'alterità di cui si è *già da sempre* parte si esce dal paradigma gnoseologico ed epistemologico dell'autoreferenzialità antropocentrata. L'esito più importante di questo approccio è la decostruzione del soggetto di conoscenza, quello umano, i cui attributi e privilegi sono spesso sociali e materiali. Esso è abile, occidentale e spesso bianco, proprietario e soprattutto gerarchicamente opposto alla natura. Riconducendo il soggetto nei grovigli agenziali, i neomaterialismi qui analizzati dimostrano tutto il loro potenziale postumanista; si tratta di una *perversione polimorfa*⁷⁵, non di un'antropomorfizzazione della materialità. Come continua Barad: «parliamo di un'intimità queer! Ciò che viene messo in discussione qui è la natura stessa del 'sé'»⁷⁶. In ultimo, è anche mediante il riconoscimento di grovigli agenziali, vero elemento innovativo del neomaterialismo femminista, che si minano alla base i fondamenti del pensiero etnocentrico, della razionalità coloniale e delle alleanze scientifico-razionaliste su cui si sono riprodotti e sviluppati i saperi occidentali moderni.

Pensare-con la materia e agire-con essa è oggi per il neomaterialismo femminista pensare ancora (con) la marginalità, come prospettiva in cui son state poste per secoli le umane sessuate al femminile, insieme ad altri miriadi di soggettività non conformi alle categorie di biologico-sessuale, razionale-umano e occidentale-proprietario. Quella che Barad si ostina a chiamare etico-onto-epistemologia è la prospettiva neomaterialista che tiene assieme le varie direzioni del femminismo postumanista. È questo il lungo passo che conduce dalla critica delle relazioni patriarcali di potere fino a una riflessione sulla

74 A questo proposito, Christine Daigle suggerisce provocatoriamente di pensare al termine *transjective*: C. Daigle, *Vulner-abilité posthumaine*, «Con Texte» 2 (2018), 1, pp. 9-13.

75 K. Barad, *On touching – the inhuman that therefore I am*, «differences» 23 (2012), 3, p. 213.

76 *Ibidem*.

materia capace di rinnovare l'interesse per il pensiero femminista oggi. Su questa stessa strada giunge il punto d'incontro irrinunciabile di una prospettiva che è, per l'ontologia che sottende, è legata a punti di partenza e ad approdi postumanisti.