

Luca Giudici

Conchiglie, pinguini, staminali. Verso futuri transpecie

Conchiglie, pinguini, staminali. Verso futuri transpecie, pubblicato dai tipi di DeriveApprodi, è una collettanea curata da Angela Balzano, Elisa Bosisio e Ilaria Santoemma, composta da nove saggi ordinati in rigoroso ordine alfabetico e da una corposa introduzione firmata dalle tre curatrici. Come le stesse ci informano sin nelle prime righe, l'antologia nasce all'interno di un contesto accademico, ma nel testo traspare continuamente, anzi possiamo dire che ne è uno dei temi portanti, la necessità di allargare i temi qui trattati, a partire dal dibattito protetto che accade nelle aule universitarie per giungere a una pratica e a un progetto che si confrontino con le necessità di un'incombente crisi ambientale. Esigenza richiesta quindi prima di tutto dall'urgenza insita nel tema stesso. Il volume è integralmente scritto da studiose. Questa scelta trova una sua coerenza, per quanto complessa e necessaria di una specifica articolazione, nella necessità di ripensare il tema della riproduzione, oltre che del ruolo del femminismo e delle lotte LGBT+, in vista di un superamento dello specismo.

Compresenza non significa che vi sia una uniformità di vedute tra le autrici, anche per una questione cronologica. Se si esclude il seminale saggio di Zoe Sofia, che risale a quasi quarant'anni fa, gli altri otto contributi si distribuiscono in un lasso temporale quasi ventennale, dal 2000 al 2017, e un arco così vasto, soprattutto su un tema così attento alla relazione con l'attualità, rende necessario un coordinamento che leghi tra loro i testi. Questo è un compito che si sono assunte pienamente le curatrici, di cui ci mostrano il risultato in una introduzione che di fatto è il decimo saggio dell'antologia. In questo luogo tentano di connettere in una rete quella che è una oggettiva complessità, sia nel senso per cui si cerca di estrapolare e di proporre testi effettivamente specialistici, sia in quanto le relazioni tra i diversi temi trattati vanno connesse da un modello condiviso. Le curatrici cercano a questo scopo, per usare il loro linguaggio, di trovare un modo per com/pensare i diversi contributi e i concetti a essi sottesi. Questo termine va quindi inteso in entrambi i suoi significati, ovvero sia con riferimento a una sorta di equilibrio che

si deve ottenere nella spinta dei diversi vettori culturali, sia in quello più immediato di un pensiero condiviso e collettivo.

La divisione in due parti impostata dalle curatrici prevede un primo gruppo di testi che sono definiti come «fotogrammi di *passatopresente* [...] i punti di partenza» (p. 7), e un secondo gruppo che invece dovrebbe allargare questa prospettiva al futuro, presentando «visioni progeneratrici di parentele transpecie» (p. 9). In questa sede emerge, tra l'altro, anche il peso che hanno nella trattazione il pensiero e la figura di Donna Haraway, autrice di uno dei contributi e riferimento determinante per molte delle studiose qui presenti. È da lei che viene l'indicazione del *pensare con*, precetto che le autrici rendono in un certo senso ricorsivo, invertendo l'ordine dei termini. Nell'atto di *com/pensare*, la differenza tra *prima* e *dopo* trova un suo equilibrio. Mariá Puig de la Bellacasa, analizzando il cammino che collega l'atto del pensare collettivo alla pratica della cura, in particolare nella scrittura di Haraway, dice che la «composizione del pensiero chiede ai lettori di assumere consapevolezza dei molteplici background informanti e della plasticità necessaria per seguire i vettori di tali connessioni sorprendenti» (p. 247). Questa compartecipazione di lettori e autori è proprio ciò che le curatrici ci chiedono, alla radice di questa collettanea: rilevare le differenze, che derivano dal passato, e intraprendere i percorsi che vengono indicati, verso un futuro condiviso.

Il compianto Bernard Stiegler, nel suo volume *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni* (Orthotes, 2014), dedica l'intera opera alle forme e le difficoltà della cura nel contemporaneo. In particolare, il capitolo intitolato *Che cos'è la filosofia*, si interroga a proposito della fondazione della filosofia nel pensiero platonico vista come cura e terapia – in particolare nell'*Alcibiade* - in contrasto con le tecniche. Quali tecniche? Stiegler distingue qui tra le tecniche anamnestiche – proprie del pensiero socratico platonico e da lui auspiccate - e quelle dei sofisti, a cui il filosofo ateniese si opponeva con forza. La volontà di chiarire quanto e come la filosofia in origine non sia solo episteme ma soprattutto *pharmakon* è uno dei nodi della sua nascita.

La questione della cura, così come emerge dalla lezione di Haraway, è tema centrale in diversi dei saggi qui esposti: in particolare, oltre a quello della stessa e quello già citato di Puig de la Bellacasa, anche i saggi di Sarah Franklin e Luciana Parisi le sono strettamente affini. Franklin in particolare, analizzando il tema delle tecniche riproduttive in vitro, si confronta – oltre che con Haraway - con il testo platonico del *Fedro*, dove Socrate maltratta la scrittura in quanto semplice tecnica

mnemonica, senza alcuna capacità intrinseca di approfondire i problemi. Le lettere – dice Socrate – se interrogate tacciono. Questa radicale critica alla tecnica che si situa alle origini stesse della riflessione filosofica, affine a quella condotta da Stiegler nel testo sopra citato, permette in questo contesto di riflettere su affinità come quella che si riscontra tra produzione e riproduzione, ulteriore questione che attraversa i diversi testi qui presenti.

Difatti se Parisi, Franklin e Puig de la Bellacasa, seguendo Haraway, affrontano il tema della ricostituzione del rapporto tra sesso e genere alla luce della nascita dei cyborg e degli enti ibridi, che impongono una ridefinizione di ciò che sono una mente e un corpo, l'innovazione tecnologica e le chimere che ne scaturiscono si scoprono essere non tanto la conferma del predominio patriarcale sulla natura, come ritiene una non secondaria componente del femminismo, quanto l'esplosione del *novum*, dell'infinita mutagenità del vivente. Parisi, appoggiandosi ampiamente all'opera di Deleuze e Guattari, non si rinchiude in una gabbia di vincoli ideologici, ma lascia che siano gli eventi a definire i confini dell'analisi, e non è un caso che citi Lynn Margulis come punto di riferimento, per la sua teoria dell'incorporazione simbiotica. Nel lavoro di queste autrici l'analisi della profondità che possono assumere l'impatto biotecnologico e le tecnologie di riproduzione assistita porta alla costituzione di nuovi concetti, come quello di *sesso astratto* in Parisi, di *innesto* in Franklin e di *pensiero di cura* in Puig de la Bellacasa.

Questa linea di lettura non è però l'unica qui presente, e vi sono altri percorsi che vengono indagati dalla collettanea. Il saggio di Melinda Cooper analizza le relazioni tra teorie economiche e demografiche, rivolgendo una particolare attenzione a ciò che accade nel Giappone contemporaneo. Lo studio è rivolto alla ricerca delle affinità esistenti tra la produzione (intesa qui in senso strettamente economico) e la riproduzione, ovvero la generazione di figli e la reiterazione del modello patriarcale e familiare, dove i ruoli sono standardizzati. Per Cooper il tema diventa centrale nel momento in cui le moderne teorie economiche, attraversate da epocali difficoltà interpretative in merito a ciò che abbiamo vissuto negli ultimi decenni, si appoggiano a letture demografiche o sociologiche, volte all'analisi delle persone sia in quanto lavoratori sia in quanto consumatori, e di conseguenza queste ultime sono imputate del calo dei consumi con conseguente calo dei profitti. Si ritiene che la possibilità, sempre più diffusa, di spezzare meccanismi di soggettivizzazione simbolica grazie ad una *agency* femminile sempre più radicale, porti a un orientamento *de facto* del mercato, che si scopre

essere più anziano e meno manipolabile. Ovvero si indaga la misura dell'influenza esercitata dalla demografia sull'economia, quanto questa sia interpretata attraverso un filtro ideologico, e come l'eventuale carenza (riproduttiva) si possa tradurre da un dato puramente economico a uno sociale ed etico.

Altrettanto specialistico, sebbene in un settore assolutamente altro, è il contributo di Beth Dempster che presenta la sua teoria dei sistemi simpoietici, poi ripresa e sviluppata da Haraway, nati in contrapposizione ai sistemi autopoietici teorizzati da Humberto Maturana e Francisco Varela. Dopo una dettagliata disamina di entrambe le formule, l'autrice ammette che nella sua concezione si tratta, in entrambi i casi, di teorie, di modelli limite, che vengono definiti come *euristici* e che vanno intesi come un ideale a cui tendere, ma che avrebbero poco a che fare con la realtà, quando quest'ultima tenderebbe, caso per caso, verso l'una o l'altra condizione. La proposta evidenzia i limiti epistemologici della teoria dei due scienziati cileni, ma non affronta i vincoli termodinamici (almeno la loro trattazione non appare in questo contesto), e per Dempster si «dimostra la necessità di concepire queste azioni sistemiche come delle rappresentazioni, ovvero come i due poli di un *continuum* in cui i sistemi reali si attestano presso varie posizioni intermedie» (p. 119), riconoscendo la non esaustività della teoria.

Una affinità trasversale invece si riscontra tra i testi di Noel Sturgeon, Stacy Alaimo e la stessa Donna Haraway. In modi diversi e con approcci e pesi autonomi, in tutti questi contributi è affrontata una particolare condizione animale. Nel caso di Sturgeon si tratta dei pinguini, per Alaimo si parla delle conchiglie e invece Haraway racconta dei wombat. Nel caso di Alaimo e Haraway le analisi dei comportamenti animali sono una sezione, per quanto esemplare, di un discorso più vasto. Nel caso di Sturgeon invece i pinguini sono centrali in tutto il testo e l'analisi della loro immagine in relazione agli antropomorfismi che vi operiamo è l'obiettivo del suo testo. La proiezione di sentimenti e romanticismi eteronormativi sulle abitudini sessuali dei pinguini non solo non ci permette di essere scientifici nella comprensione del dato etologico, ma in più alleghiamo a questo immaginario un ampio pacchetto di pregiudizi e di ideologie nascoste. Sturgeon prende spunto da una serie di eventi che hanno portato i pinguini a essere al centro di una serie di rappresentazioni pubblicitarie e/o mediatiche in considerazione della loro vita sessuale, familiare e riproduttiva. Paradossalmente sono diventati simbolo sia dei paladini della famiglia patriarcale eteronormativa, sia di coloro che cercano nel mondo animale rassicurazioni circa

la diversità e le forme non standard di accoppiamento. Sturgeon insiste sulla necessità di scollegare la rivendicazione di una sessualità non eteronormativa da una ipotetica giustificazione naturale. Se lo statuto di *naturale* implicato dalle questioni riproduttive viene presentato come indiscutibile, riduciamo drasticamente le nostre scelte, che invece devono riguardare l'intero ambiente: «Le tesi che analizzano la sessualità a partire dal concetto di *natura* non solo si trovano prese nella logica che produce e riproduce i modelli familiari promossi da interessi conservatori e determinismo biologico, ma implicano anche futuri possibili realmente pericolosi per molte persone [...]» (p. 184). Questo travisamento ideologico è inoltre responsabile anche della scorretta percezione del pericolo ambientale in cui, a seguito del *global warming* e del conseguente scioglimento della calotta polare antartica, vivono oggi i pinguini. Di conseguenza, un ulteriore decisivo rimosso proprio delle dinamiche dell'immaginario su questo tema riguarda gli abitanti umani delle terre polari. Se i pinguini e gli orsi polari vengono trasformati in peluche, documentari e merchandising, ai popoli artici nativi è destinata sorte anche peggiore, quale la scomparsa mediatica e l'indifferenza del mondo alle loro proteste sempre più impellenti. Il meccanismo del capitale vede nelle popolazioni non appartenenti all'occidente industrializzato il principale imputato dell'aumento delle emissioni di CO₂. L'unica risposta possibile, secondo Sturgeon, a questo colossale pregiudizio che permea alla radice molte azioni ambientaliste, è nella comprensione della «complessa relazione tra natura e cultura, natura e uomo, uomo e animale, e uomo e macchina» (p. 205), dice Sturgeon citando Haraway, ovvero un cambiamento radicale del tipo di proposta, che dovrà essere non più solo ecologista ma esplicitamente rivolta a un futuro transpecista.

Alquanto diverso l'approccio di Stacy Alaimo, e decisamente più articolato. Il tema è l'*Antrophos* dell'Antropocene. Chi è, da dove viene, e – soprattutto – come ha potuto compiere ciò che sta realizzando? Buona parte del saggio cita e discute il volume di Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History*, tradotto in italiano come *Clima, Storia e Capitale* (Nottetempo, 2021). In questo saggio l'autore sposta il filtro ideale con cui definiamo l'Antropocene dalle scienze più comunemente utilizzate, ovvero quelle legate alla vita, come la biologia, ad altre più ad ampio raggio, come la geologia. È chiaro che un'operazione di questa portata viene sottesa a quella scuola di pensiero che si rifà al concetto di tempo profondo, spostando perciò l'orizzonte dell'indagine dall'inizio della storia umana sino all'inizio della storia terrestre, cercando le origini di

ciò che accade oggi non nel mondo più recente, ma in stratificazioni molto distanti da noi: «L'umano appartiene allo stesso tempo a diverse scale di storicità: quella del pianeta, quella della vita e della specie e quella delle società umane» (Chakrabarty, 2018)¹. Il tema è articolato, perché – semplificando – se è vero che gli esseri umani sono sia individualmente che collettivamente degli esseri biologici è anche vero che i loro comportamenti e gli effetti che ne derivano sono frequentemente di ordine geologico, si pensi ad esempio all'utilizzo dei carburanti fossili, o in generale alle emissioni di CO₂. Secondo Chakrabarty si può pensare l'uomo nell'Antropocene come una *forza*, e pensarlo perciò partendo da una fisica: «Una forza è la capacità di muovere le cose. È pura agentività non ontologica» (Chakrabarty, 2012)². Questo tempo geologico che abitiamo, di fronte ai gusci delle conchiglie che si sciolgono per l'eccessiva acidità delle acque marine, ci consente di provare «empatia, una sorta di desiderio di custodia e protezione» (p. 237). È quindi la cura, basata su un principio di giustizia ambientale, che ci deve accompagnare nell'analisi, la strada che ci permetterà, forse, di costruire quella comunità transpecie che includerebbe umani, postumani, natura e macchine.

Se i pinguini di Sturgeon sono strumenti di un meccanismo mediatico che è solo un elemento di una generale mercificazione del non umano, e le conchiglie di Alaimo sono vittime di processi che si distendono attraverso ere geologiche, fenomeni impercettibili e che si colgono solo nella loro dimensione di iperoggetti, sono invece i wombat di cui ci parla Donna Haraway a cogliere profondamente il senso del presente come ponte tra un passato lontano e un futuro incerto. È – ancora una volta – la dimensione della *naturacultura*, «capace di non ricadere nelle soporifere fascinazioni del ritorno all'Eden o nel lamento costante al cospetto dell'imminente Apocalisse tecnologica» (p. 141), il luogo in cui si potrà esercitare la cura.

«La questione importante non si trova nella falsa opposizione tra natura e tecnologia. La vera domanda riguarda il cosa conta, chi e cosa vive e muore, dove, quando e come» (p. 147) dice Haraway, e prova ad applicare questo precetto alle opere dell'artista Patricia Piccinini, interprete di un'arte che tenta di proporre una riconciliazione multispecie, e che, soprattutto nell'Australia da cui proviene, deve essere figlia

di un approccio decoloniale. I due processi vanno di pari passo, sono com/pensanti. L'estinzione è quindi l'analogo biologico della perdita di identità. L'eredità del passato precoloniale è ciò con cui il mondo della tecnoscienza si deve relazionare per impedire l'Apocalisse. I vombati dal naso peloso settentrionali diventano quindi il simbolo di quel *fare famiglia* transpecista a cui ci porta la pratica della cura, quel *parenting* qui tradotto come pro-generare, ma così poeticamente evocativo nel suo originale e che si oppone alla riproduzione in quanto replica: «Pro-generare significa prendersi cura delle generazioni, che siano proprie o no. La riproduzione consiste nel generare più se stessi per popolare il futuro. Tutt'altra storia» (p. 165).

1 D. Chakrabarty, «The Crisis of Civilization», p. 14, cit. in Alaimo, ivi, p. 221.

2 D. Chakrabarty, «Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change», in «New Literary History», vol. 43, n. 1, pp. 1-18, cit. in Alaimo, ivi, p. 223.