

L'altra storia: verso una cartografia della postumanità

di Selenia Anastasi

È importante sapere quali storie creano mondi,
quali mondi creano storie.
D.J. Haraway, *Chthulucene*

Per diversi anni sono stata una giocatrice di ruolo online su piattaforme cosiddette *play-by-chat*, modalità di gioco testuale nate agli albori del nuovo millennio e rivolte a un pubblico di *roleplayer* di nicchia. Immergermi in questa complessa comunità virtuale con approccio antropologico è servito tra le altre cose a indagare più da vicino e in modo particolare le forme della rappresentazione stereotipica di genere/razza/etnia in un ambiente fantastico. Dietro l'anonimato dello schermo è possibile scegliere di muovere un individuo dalle sembianze scelte e di interagire con altri personaggi in un mondo in cui è la parola a definire l'esistente. In questo universo popolato da segni, figure giovani e attraenti, volti bianchi riproposti in un ciclo a loop potenzialmente infinito, anche la sensualità *dei* e *tra* i corpi si fa codice. Scegliere un volto equivale a scegliere una identità coerente con ciò che si intende agire tramite il linguaggio, intrecciando la propria storia a quella di un altro. Esistono una serie di codici stilistici non scritti atti a identificare il genere di appartenenza dello scrittore, che una volta noti possono essere decostruiti. Ad esempio, la mia scrittura secca e priva di troppe descrizioni è spesso stata giudicata *maschile*. Siamo nel luogo della complicazione, definito *performativo* da Judith Butler.

Mi sorprende constatare che nell'arco dell'ultimo ventennio, specie entro i confini italiani, le Scienze Sociali in generale e la critica femminista in particolare, pur se sensibili alla rappresentazione virtuale del corpo, abbiano rivolto scarso interesse verso questi potenti mezzi d'espressione *alternativi* (e molto *italiani*) per sperimentare le proprie posizioni, concentrandosi su forme di esistenza digitale direttamente radicate nella sessualità. La maggioranza degli autori interessati alla questione vivono più all'ombra della tradizione del cyberfemminismo che del tecnofemminismo (Haraway, 1991; Plant, 1997; Turkle, 1997; Wajcman, 1991), dove hanno riflettuto poco sulle conseguenze e le opportunità del primato della trascendenza, restando affezionati all'idea di una vita doppia, dentro e fuori del virtuale, l'una più reale dell'altra – e concependo la *virtualità* come *vassalla* del reale. Le numerose indagini volte alla simulazione virtuale effettuate tramite piattaforme di gioco come Second Life non rendono giustizia del genere di interazione disincarnata possibile invece in uno spazio parzialmente chiuso e rigidamente regolamentato, in cui le azioni sono veicolate solo dalla parola scritta e da poche immagini fisse idealizzate.

In accordo con Ferrando, sarebbe invece utile considerare che in un presente postumano «la fisicità non rappresenta più lo spazio primario di interazione sociale: il decentramento del sé in corpi virtuali e in identità digitali ha trasformato il simulacro baudrillardiano in iper-realtà finalizzanti» (Ferrando, 2013), come anche ha evidenziato ulteriormente l'iper-connessione audio-visuale che ha accompagnato il periodo di lockdown. La prospettiva imminente di visori a realtà aumentata a basso costo, di recente annunciati dalla famiglia Facebook Connect, metterà ancora più in crisi l'ontologia delle relazioni e degli spazi.

Già negli anni Ottanta – e sempre più nei Novanta – l'enfasi sulla materia intesa come corpo incarnato è messa in questione in modo profondo dal lavoro di Haraway a partire dalla sua figurazione *cyborg*. Informata dalla filosofia di Deleuze e di Foucault, nel suo *Manifesto* è reso chiaro il progetto onto-epistemologico di ridefinire i confini dei corpi al di là dei limiti dell'epidermide, affermando che «i corpi in quanto oggetti di conoscenza sono nodi generativi material-semiotici. I loro confini si materializzano nell'interazione sociale» (Haraway, 1991).

Negli stessi anni l'influente lavoro di N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman* (1999), getta le basi per quella che sarebbe poi diventata una critica feroce alle fantasie transumaniste di astrazione dal corpo, recuperando una nozione *incorporata* di *post-umano*. Per Hayles i *corpi virtuali* resistono alla separazione voluta dalla cibernetica classica tra informazione e materialità, in quanto il pensiero è un processo cognitivo complesso che dipende dalle specificità di ogni io incarnato. Se la vita fisica è strettamente dipendente da queste dimensioni inestricabili, i sistemi di potere, i segni, le strutture tecnologiche e culturali, devono esprimersi solo attraverso le prestazioni corporee, mentre al contempo il corpo stesso le plasma e le rende possibili entro i limiti resi accessibili dalle sue potenzialità (Hayles, 1999)¹. Proprio come il concetto di performatività dell'identità di genere di Judith Butler, Hayles vede sistemi di segni codificati nel corpo attraverso performance ripetute e normalizzate (Lynes, 2016).

All'interno delle tradizioni del New Materialism, del Femminismo Postumano e dell'Eco-femminismo, Alaimo stressa il concetto di *cyborg*, che reputa non più adatto a spiegare le nuove possibilità di contaminazione e attraversamenti multi-specie, coniando così quello di “trans-corporeità” (Braidotti e Hlavajova, 2018).

Vorrei proporre l'adozione del termine “trans-corporeità” – lo spaziotempo nel quale la corporeità umana, in tutta la sua materialità carnale, è inseparabile dal concetto di “natura” o da quello di “ambiente”. La trans-corporeità, come sito teorico, è un luogo in cui teorie corporee e teorie ambientali si incontrano e si mescolano in modi produttivi. (Alaimo, 2008)

¹ «Credo che dovrebbe ormai essere riconosciuta l'evidenza che non sia il corpo a scomparire, ma che certi tipi di soggettività siano emersi. Questa soggettività è costituita dall'incrocio tra la materialità dell'informatica e l'immaterialità dell'informazione» (Hayles, 1999).

Proponendo una lettura più attenta all'altro capo della relazione triangolare che la figurazione del *cyborg* ha instaurato tra soggettività femminili e non-umane, ovvero la *natura*, secondo Alaimo nella teoria femminista la critica all'essentialismo di genere e razza ha comportato una presa di distanza (definita una vera e propria *fuga*) dal concetto di *natura*, percepito come sovraccarico dei significati negativi posti in essere dalla tradizione umanistica della trascendenza. La riabilitazione completa della dimensione corporea nella cornice femminista passa quindi dalla risignificazione e riappropriazione di tale concetto e della relazione che il soggetto umano intrattiene *entro e attraverso*, oltre che *con*, un ambiente naturale inter-agente.

Soffermandoci più approfonditamente sulla definizione di *ambiente*, trovo altresì utile pensare in termini postumani alla possibilità di estenderne i confini al di là di ciò che l'ecologia femminista di Alaimo ha fin qui inteso. Se ciò che costituisce la soggettività è una capacità strutturale di porsi in relazione (Braidotti, 2019)² e se accettiamo che la dicotomia delle Scienze Sociali classiche, che distingueva e separava ambiente off-line da ambiente on-line, vita reale da vita artificiale (Bennato, 2015; Floridi, 2015), sia stata ampiamente messa in discussione dalla rivoluzione delle tecnologie di comunicazione – come ha dimostrato l'uso massiccio delle videoconferenze come strumento di aggregazione durante la fase di lockdown – allora queste forme di relazionalità virtuale, oltre a porre in discussione una definizione di soggettività trans-corporea, configurano altresì lo spazio rettangolare dell'interfaccia come una «tecnologia dell'abitare digitale» (Vittadini, 2018) da arredare, vivere e personalizzare, in tutto e per tutto assimilabile a quello cosiddetto *naturale*.

Su questo punto un'ermeneutica del pensiero harawayano più attenta al problema del corpo e dei suoi confini ambientali nell'era dell'informatica del dominio e della rete è quella offerta da Rosi Braidotti, la quale, a proposito del *cyborg*, invita a «chiederci quali nuovi tipi di corpi siano in costruzione in questo momento storico» (Braidotti, 2017). L'alternativa è una ricaduta rovinosa verso quel dualismo che l'epistemologia femminista contemporanea ha faticosamente tentato di abbattere; in tal senso, porre il dibattito sul *cyborg* in termini di bilanciamento di potere e influenza tra natura e tecnologia non fa che riproporre entro schemi dualistici ciò che da tempo è già stato identificato come *continuum naturacultura*. Dal momento che ogni figurazione è una «mappa vivente, un resoconto in perenne trasformazione del sé» (Braidotti, 2003), non è possibile definire il *cyborg* all'interno di categorie fisse, al di là dei mutamenti veloci che hanno attraversato questo secolo. Come ci ha insegnato Foucault, anche le nostre tassonomie sono transitorie.

Una prospettiva più vicina alle posizioni che si vogliono qui argomentare è quella delle attiviste del collettivo xenofemminista Laboria Cuboniks:

² «Ciò che costituisce la soggettività è una strutturale capacità relazionale, accanto a specifiche gradazioni di forze o di potere di cui qualsiasi entità è stata dotata: la capacità di protrarsi in direzione e in prossimità degli altri» (Braidotti, 2019).

Non è possibile separare le tecnologie digitali dalle realtà materiali che le sottoscrivono; sono collegate in modo che l'una possa prestarsi a modificare l'altra a fini tra loro diversi. Anziché sostenere il primato del virtuale sul materiale, o del materiale sul virtuale, lo xenofemminismo individua punti di forza e di debolezza in entrambi e mette in pratica questo sapere nella forma di interventi effettivi nella nostra realtà costituita da tutti e due i piani³.

Questo atteggiamento discorsivo ci permette di concepire la materialità del corpo e il genere al contempo sia come incarnati che come sistemi semiotici o codici linguistici condivisi (Lynes, 2016).

In numero sempre maggiore, i movimenti politici delle donne hanno tratto vantaggio dai modelli reticolari della comunicazione offerti da Internet, mutando radicalmente le forme di *agency* epistemica nell'universo pubblico caratterizzato da un alto livello di entropia. A tal proposito alcuni esempi significativi provengono dalle attiviste del gruppo Femen, che tramite il lancio di *hashtag* su Twitter hanno animato e guidato il dibattito attorno al tema della cosiddetta *tampon tax* (Casanova e Giorleo, 2019).

Accanto a questi esempi virtuosi di riappropriazione di sfere d'influenza non è però possibile ignorare come la formazione dell'identità di genere e la maniera in cui i ruoli di potere sono rappresentati all'interno di tali sfere costituiscano ancora un fattore determinante per le scelte individuali, specie per quanto concerne l'educazione di alto livello nelle cosiddette discipline STEM (Allegrini, Pellegrini e Segafredo, 2015)⁴. Se la predisposizione *naturale* allo studio delle discipline tecnoscientifiche, le capacità innate che qualsiasi giovane individuo sente di possedere, occupano ancora un posto importante nella scelta dell'educazione, un discorso che escluda o riduca il potenziale rivoluzionario della tecnologia favorisce fenomeni di *disempowerment* entro interi settori occupazionali che oggi esercitano un peso decisivo su economia e politica globali.

Possiamo ora rileggere il motto che accompagna il manifesto dello xenofemminismo in una chiave provocatoria: «Se la natura è ingiusta, cambiala!» (Hester, 2015), come l'esortazione a riscrivere la narrazione sulla natura cui ci invita Alaimo. All'atto pratico l'hackeraggio si traduce in una prosa dissacrante, attraverso la quale la riflessione sulle tecnologie è coerente con l'obiettivo di riappropriazione e rimodellamento dei significati negativi sedimentati circa ciò che abbiamo inteso come *natura* (Hester, 2015).

³ <https://laboriacuboniks.net/>

⁴ «Nel complesso, sulla base dei nostri risultati, possiamo concludere che i soggetti maschi siano più attratti dalla prospettiva di raggiungere uno status elevato in ambito tecno-scientifico, grazie al fatto che i modelli socioculturali tradizionali e le istituzioni sono quasi sempre rappresentati da figure maschili. La percezione della scienza come di un ambiente prettamente maschile è quindi rafforzata nelle loro rappresentazioni. Questi elementi legati all'autostima sono meno presenti tra le studentesse, che fanno affidamento principalmente sull'interesse e la passione per gli studi scientifici e meno sugli aspetti legati al proprio status e alla carriera istituzionale» (Allegrini, Pellegrini e Segafredo, 2015).

Lo xenofemminismo è consapevole che una definitiva rottura con il passato prevede un lutto, una soglia da oltrepassare, il trauma della separazione e del misconoscimento. Pensare un futuro alieno significa essere pronti ad abbandonare l'ossessione per la conservazione dell'esistente. Pensare in termini di alleanze fruttuose tra *saperi situati*, piuttosto che in termini di contrasti, ci mette nella posizione vantaggiosa di poter costruire pratiche politiche compatibili con un'etica postumana delle relazioni, basate cioè sulla consapevolezza e la speranza, non sulla vulnerabilità e la paura.

Modelli

È importante capire quali nodi annodano nodi,
quali pensieri pensano pensieri,
quali descrizioni descrivono descrizioni,
quali legami intrecciano legami.
D.J. Haraway, *Chthulucene*

Il concetto di modello, preso in prestito dall'informatica, ci viene incontro quando cerchiamo di afferrare il nesso associativo tra natura e cultura, e tra vita e tecnologia. Se mutuato dal linguaggio scientifico, il termine fa riferimento a un prototipo esemplare da riprodurre nelle sue prestazioni essenziali (Biuso, 2019), mentre in matematica è l'insieme delle relazioni simboliche atte a descrivere un fenomeno. In sostanza, modellare significa mediare, tradurre, mettere in comunicazione universi affinché possano insieme produrre altro senso. In quest'era postumana si è pensato di modellizzare qualsiasi cosa, dalla mente umana al manoscritto di un autore antico. Modelli-rete di testi sono detti *ipertesti* – laddove il testo è già in sé una rete, dal latino *textus*, participio sostantivo di *texere*, attività tessile traslata nel comporre parole secondo un ordito o trama. Con l'ipertesto la linearità dell'opera si complica divenendo grumo di contenuti strutturato in associazioni, rese accessibili da collegamenti elettronici (Fiormonte, 2003). Se nel poststrutturalismo francese ritroviamo l'embrione di tale concetto, è a Ted Nelson che si deve la sua declinazione nel senso di scrittura non sequenziale, associazione d'informazioni discontinue. Dunque la rete come modello di rapporti tra persone, la rete come infrastruttura di collegamento per il passaggio di energia elettrica, rete televisiva come sistema di diffusione per contenuti mediali, rete neurale artificiale come modello matematico di neurone biologico.

Nei testi che hanno a che fare con le pratiche politiche femministe e con le ecologie basate sul modello di rete, questi rimandi continui tra oggetti e idee si declinano anche come alleanze tra *specie compagne* (Haraway, 2003), potendo ravvisare moltissimi esempi virtuosi e modelli di vita alternativi tratti dall'in-

contro con il mondo animale-non-umano. Siamo soliti ritenere che le idee sorgano da un astratto iperuranio, ma è nel mondo animale che ravvisiamo i nostri modelli di riferimento. «L'animalità è l'archetipo che permette, attraverso la non-arbitrarietà del suo segno, la grammatica dei processi di astrazione» (Marchesini, 2002), il nostro referente assente (Adams, 2015). *Bestiario Haraway* di Federica Timeto offre una raccolta esaustiva e accurata dei mediatori non-umani protagonisti della filosofia harawayana. In esso l'autrice non si limita a descrivere e catalogare, risignificare e mitizzare gli altri animali da un punto di vista che non può che essere quello umano, ma li fa essere come «attori naturalculturali, agenti sociali a pieno titolo» (Timeto, 2020).

Come Haraway, credo fermamente che pensare per assonanze e libere associazioni sia un buon metodo per imparare «il pensiero e il movimento collettivo nella complessità» (Haraway, 2019; Braidotti, 2015), imparare ad affrontare l'imprevedibilità di questi incontri lungo la strada tortuosa che chiamiamo *presente*. Desidero quindi partire da alcune impressioni sul mondo animale e prendere spunto dall'agire sociale del corvo per tracciare il mio modello di impegno politico tra donne, animali e macchine.

La narrazione occidentale sui corvi ha sempre prediletto l'archetipo dell'imbroglio opportunistico e del presagio mortifero. Al contrario, in *La mente del corvo* il biologo Bernd Heinrich, che per anni si è dedicato allo studio del comportamento dei corvi imperiali in natura, ne ha sottolineato il carattere sociale, basato su relazioni di coppia stabili e sulla cooperatività complessa e diversificata da individuo a individuo. Animali curiosi, i corvi sono in grado di mettere in atto un repertorio vasto di comportamenti sociali, e anche se l'obiettivo della loro socializzazione non è sempre chiaro «è un fatto che l'entrare a far parte di un tessuto sociale potrebbe garantire loro benefici che vanno oltre lo scambio di informazioni riguardo alle possibili fonti di cibo» (Heinrich, 2019). Altre prove a sostegno di questo genere di alleanze disinteressate sono emerse dai tentativi fallimentari descritti dallo studioso di separare le coppie stabili di corvi destabilizzando le gerarchie di potere all'interno di un gruppo.

Per i corvi, unirsi a un gruppo più ampio radunato intorno a una fonte di cibo può significare l'opportunità di farsi conoscere da altri esemplari e stabilire alleanze, fondamentali dal momento che una delle forme più interessanti di cooperazione è quella in cui, effettuando incursioni combinate, sottraggono una preda ad altri predatori. L'ampia gamma di tecniche raffinate per procurarsi il cibo fa sì che ogni corvo ne possieda una sua originale, e che dunque svolga una funzione indispensabile per il gruppo durante la caccia. Il corvo è un ladro organizzato in rete.

Questo tipo di collaborazione inoltre non assomiglia a quella di altri animali la cui intelligenza emerge da una collettività anonima e omogenea, come ad esempio quella di alcuni insetti, ma si fonda sul riconoscimento reciproco di una precisa identità. Una moltitudine, dunque, come quella descritta da Toni Negri e Michael Hardt, per i quali la rete e le sue relazioni non rappresentano soltanto «una moltitudine di assalitori senza un cervello unificante, sconosciuti, invisibili, imprevedibili e inaspettati. Se osserviamo la rete dall'interno possia-

mo vedere la sua organizzazione, la sua razionalità e creatività. La rete contiene uno sciame di intelletti» (Hardt e Negri, 2005).

Su esempio dei corvi, le organizzazioni politiche in rete sono caratterizzate da una serie di differenti elementi creativi e agenti che concorrono a complessificare il modello-rete. L'idea dello sciame, della moltitudine, della rete composta di singoli nodi discreti interagenti e intelligenti è altresì alla base degli studi più avanzati nell'ambito della cognizione per lo sviluppo delle Intelligenze Artificiali: piuttosto che rifarsi a un modello centralizzato di intelletto, con le reti neurali prende piede l'idea di network e di processo.

Anche l'etologia artificiale è molto interessata alle relazioni affettive che l'animale umano instaura con le sue *specie compagne*, con l'obiettivo di riprodurle in altri esseri artificiali. Non si tratta solo di creare robot biomimetici, ma di costruire strumenti di ricerca utili a rispondere a domande che riguardano l'etologia cognitiva, le neuroscienze affettive e la filosofia della mente. Questo filone di ricerca fa ampio uso di modellizzazioni tratte dal mondo animale, isolandone specifici aspetti e dettagli dell'ambiente in cui agisce. Dal momento che da questa interazione possono generarsi *affordance* particolari, la ricerca nel campo dell'etologia artificiale getta luce sull'importanza di considerare attentamente le caratteristiche corporee degli animali, incarnate, non riducibili a una serie di righe di codice di una simulazione. Si tratta dunque di una tecnologia alleata degli animali, pur se di ispirazione cartesiana.

Come ho cercato fin qui di dimostrare, i modelli della narrazione femminista e postumana fungono da schemi essenziali per l'articolazione di un discorso sulle soggettività incarnate, situate e interagenti, al di là delle opposizioni binarie della differenza; un atteggiamento discorsivo simile si pone all'incrocio fertile tra letteratura, biologia, informatica, storia, epistemologia, sociologia e politica. In questa cornice metodologica *nomadica*, Rosi Braidotti traccia linee di connessioni simili a quelle che si vogliono sviluppare in questo saggio, accomunando tre immaginari apparentemente discreti: *madri*, *mostri* e *macchine*. Per comprendere a pieno le implicazioni reciproche di senso tra questi tre termini, il binomio *madri-macchine* è centrale: mette in luce come sul terreno della tecnologia, il terzo nodo della nostra relazione triangolare, sia altresì implicato il tema della riproduzione, dell'affettività, del futuro.

Virtuosismo parentale a reti di fili

È importante il modo in cui le parentele generano altre parentele.
D.J. Haraway, *Chthulucene*

Questo è anche il territorio necropolitico denunciato ne *Il Postumano* (Braidotti, 2013), dentro il quale si gioca il delicato dibattito sulle bio-tecnologie, il luogo nel quale più di ogni altro si esprime l'urgenza politica circa il futuro

delle donne in quanto madri e delle madri in quanto mostri (Braidotti, 2005). Con la fecondazione in vitro il sogno occidentale dell'*homunculus*, creatura nata in laboratorio per soddisfare le fantasie di dominio maschile sul creato, si è compiuto. È inoltre indubbio che sia questo anche il luogo in cui la mediazione degli animali-altri ha trovato i risvolti più violenti, se pensiamo al fatto che la medicina riproduttiva si è sviluppata anche a partire da sperimentazioni su corpi non-umani e femminili (Balzano, 2015; Biuso, 2020).

Muovendosi all'interno di una genealogia della scienza moderna, sui passi di Foucault, Braidotti rintraccia la perdita della *dimensione immaginaria del mostro* che caratterizza la maternità nella nascita della scienza taratologica e della pratica anatomica. Questo punto della storia segna una trasformazione irreversibile nello sguardo clinico gettato al corpo femminile, in particolare quello materno, laddove la riproduzione, da evento naturale, imprevedibile e mostruoso, diviene rito da gestire e controllare.

La perduta fascinazione per la mostruosità imprevedibile della natura, che si muove di pari passo con l'assunta pretesa di pianificazione a livello biologico del soggetto, è sostituita per Braidotti da quella per i *freaks*: androidi, cyborg, robot e intelligenza artificiale, quest'ultima «trasformata nella nuova categoria differenziale da temere e bramare, lo specchio che riflette la “vera” umanità attraverso il suo composto non-umano; lo schiavo che non dovrebbe mai ribellarsi; e l'essere divino che, in virtù della sua superiorità, non può essere compreso» (Ferrando, 2013).

Das Unheimliche, per Freud: la paura che ha a che fare con la forma, con la confusione e con la somiglianza. La familiarità, quando appena distorta, ci disturba. Per tentare di spiegare questo fenomeno cognitivo la robotica sociale, interessata alle interazioni emotive e affettive umano-macchina, ha coniato il termine *Uncanny Valley*, letteralmente “valle inquietante”. Una zona del perturbante postulata dal robotico giapponese Masahiro Mori per descrivere le nostre reazioni nei confronti di creature dall'aspetto diverso o simile al nostro. Secondo Mori «più i robot assomigliano agli umani, più troviamo facile e confortevole interagire con essi, ma solo fino al raggiungimento di un certo grado di similarità. Superato questo limite, la somiglianza si rivela allo stesso tempo eccessiva e insufficiente» (Damiano e Dumouchel, 2019). All'atto pratico, però, i design robotici che hanno suscitato meno resistenze all'adozione all'interno delle società umane sono quelli che più si ispirano al mondo animale: dalla celebre anatra digeritrice di Jacques de Vaucanson ai più recenti giocattoli per bambini. Come spiegare questa repulsione-fascinazione verso l'identico e il diverso?

Vorrei tentare di fornire una risposta a partire da un tratto distintivo della specie umana definito *virtuosismo parentale*, un punto di partenza radicato nell'evoluzione e utile a comprendere il significato tutt'altro che retorico dell'invito harawayano a *generare parentele* (Haraway, 2016)⁵.

⁵ «Generare parentele – *making kin* – ed esercitare la premura verso l'altro – *making kind* – (in-

La capacità di leggere le morfologie giovanili e rispondere con cure parentali estremamente articolate e perfezionate [...] ha fatto sì che l'uomo fosse disponibile a esprimere tali pattern anche in caso di presenza di morfologie giovanili eterospecifiche. Questa tendenza, che ha reso possibile l'adozione di cuccioli di altre specie, ha avuto [...] un ruolo tutt'altro che marginale nell'apertura del sistema uomo all'ibridazione culturale. (Marchesini, 2002)

Il virtuosismo parentale, dunque, non è altro che una risposta evolutiva, da un lato alla neotenia che caratterizza la specie umana – tratto che rallenta di molto l'effettiva indipendenza del bambino dalle cure genitoriali – dall'altro alla referenza eterospecifica, utile alla specie, che necessita di maggior tempo per giungere alla piena maturazione del processo ontogenetico. L'attrazione ancestrale per le forme giovanili, sviluppata a seguito di queste necessità, unitamente a un continuo rispecchiamento *zoomimetico* (Marchesini, 2002)⁶ utile per la sopravvivenza, che ho tentato di scandire nel precedente paragrafo, trovano adeguata sintesi nella vocazione all'adozione di altre specie. Tale spiegazione etologica è convincente, sia perché fornisce una giustificazione accettabile dal punto di vista evolutivo dell'eccesso di *teriomorfismi* riscontrabili lungo l'arco della storia della cultura umana, sia perché mette in relazione di interdipendenza abilità innate e apprese, in linea con l'ormai riconosciuto *continuum naturacultura*. Oltre alla continuazione della specie, anche il *generare parentele* non sarebbe distante da ciò che è iscritto nella nostra biologia.

Interrogandoci ora sulla questione riproduttiva da un punto di vista xenofemminista, sempre a partire dall'esortazione per lo Chthulucene a *generare parentele, non bambini*, Helen Hester individua un nodo problematico implicito nell'asserzione della biologa americana, che sembra indebolirne l'efficacia argomentativa. Haraway, infatti, trascurando l'aspetto non-intenzionale della procreazione biologica e le sue conseguenze in termini politici, dimentica l'urgenza «di esplorare in maniera aperta e accorta le storie di violenza colonialista che questo dibattito porta con sé» (Hester, 2018).

In un recente articolo, Oli Fiorilli – attivista transumanista – si interroga sulla validità dei presupposti ecologici di Haraway: «ridurre il tasso di natalità nel mondo è veramente essenziale per combattere la violenza ambientale che caratterizza il Capitalocene?» e giunge alla conclusione che «se prendiamo come esempio di tale violenza l'inquinamento, e in particolare l'emissione di CO₂, il più emblematico dei gas a effetto serra che contribuiscono a produrre il

tesi come categoria, cura, parentele senza legami di sangue, parentele altre e molte altre ripercussioni) sono processi che ampliano l'immaginazione e possono cambiare la storia. [...] Perciò, generate parentele, non bambini!» (Haraway, 2016).

⁶ «La zoomimesi non consiste soltanto nell'acquisire l'alterità teriomorfica, attraverso la semplice imitazione/incorporazione o il più articolato processo di rimaneggiamento proprio dell'ispirazione. Sono componenti della zoomimesi a) il confronto [...]; b) il dialogo [...]; c) la partnership [...]; d) l'ibridazione» (Marchesini, 2002).

cambiamento climatico in corso, la risposta è negativa. [...] A livello globale è la ricchezza di un Paese, e non la dimensione della sua popolazione, l'indicatore più strettamente correlato al livello di inquinamento» (Fiorilli, 2020).

Il punto chiave dell'esortazione alla giustizia riproduttiva deve situarsi dunque nell'invito a *non fare il Bambino*, figurazione simbolo di un futuro riproduttivo ineguale dovuta a Lee Edelman: frutto di una società bianca, ricca, occidentale ed eteronormativa, che considera la riproduzione alla stregua di un capitale sociale intrappolato in un immaginario specifico, esso riconosce nel *queer* una minaccia alla piena realizzazione di un futuro desiderabile. Per l'autrice di *Xenofemminismo* la retorica del *Bambino* è una trappola, dal momento che sancisce l'ennesimo ritorno a una visione essenzialista del corpo femminile. Non ultimo, la mitizzazione della futurià riproduttiva, tipica di una certa posa, si accompagna a concettualizzazioni del ruolo materno nella gestione dell'ambiente, fondendo la categoria di donna a quella di madre. Trovo che questa critica tenga conto più delle altre delle articolazioni postumane dei legami dentro e fuori la specie umana, oltre ad essere maggiormente consapevole dei pericoli del controllo biopolitico dei corpi – pericoli connessi anche all'emergenza ambientale – contestando però il sacrificio del singolo in nome della speranza in un futuro non distante dal presente (Hester, 2018). Soprattutto quando il singolo appartiene alla categoria razzializzata, sessualizzata, naturalizzata dell'*altro*.

Per concludere vorrei rendere esplicito il mio posizionamento rispetto al tema del postumano. Come nella migliore tradizione femminista, il punto di vista situato è importante. Negli ultimi anni molte figure influenti legate alla corrente filosofica del postumanesimo hanno preso le distanze dall'idea di *postumano*, in linea con un dibattito di lungo corso sull'uso del termine che, mutuato nel linguaggio dei transumanesimi, assume il senso di superamento della biologia tramite *human enhancement*, anelito all'immortalità, evoluzione autodiretta e ulteriori iper-umanesimi. Lasciatemi dire che giudico questo passo indietro politico e teorico come una sconfitta per una intera generazione di studios* che hanno riposto speranza in questa visione di cambiamento radicale. Certo, il postumano è anche il biopotere caratterizzato da un alto livello di crudeltà e di controllo tecnologicamente mediati, ma non è *solo* questo.

Insieme a Braidotti, Ferrando e alla costellazione di autrici e autori che hanno nutrito le loro visioni, punti di riferimento fondamentali per la mia crescita personale e intellettuale oltre che per la stesura di questo saggio, anche Haraway si è interrogata sull'utilità delle figurazioni postumane e sulle necropolitiche che queste comportano, mettendole profondamente in discussione. Dichiarando «sono una compostista, non una postumanista» (Haraway, 2019), Haraway prende apertamente le distanze da quel tipo di *post-human* che insiste sulla trascendenza, ma non può negare di appartenere a quella generazione di studiosi che hanno ispirato un'intera tradizione di riflessioni e movimenti politici, respingendo duramente l'umanesimo eurocentrico e androcentrico come «l'unità di riferimento basilare per ciò che conta come umano» (Braidot-

ti, 2015). Se per postumanesimo intendiamo ancora «la condizione storica che segna la fine dell'opposizione tra umanesimo e antiumanesimo e che designa un contesto discorsivo differente, guardando in modo più propositivo a nuove alternative» (Braidotti, 2013), un campo di studi che deve molto alle filosofie femministe e post-strutturaliste, alle ecologie profonde, agli studi post-coloniali, della differenza e agli Animal Studies, leggendo gli ultimi lavori di Haraway si ha la netta impressione che il suo allontanamento non sia stato del tutto onesto – o che sia semmai il sintomo allarmante dell'assimilazione di una retorica ancora umanista che vorrebbe eleggere il *postumano* a emblema del declino, soprattutto *morale*, dell'essere umano.

Come ho invece cercato di argomentare in questa e in altre sedi (cfr. Anastasi, 2019), un postumanesimo affermativo che si ponga al di là di tali moralismi è possibile. Questo tipo di postumanesimo è anzitutto una prassi discorsiva e metodologica che rivolge la propria indagine filosofica e la propria energia vitale e politica alla vita umana e non umana, dagli animali-altri alle intelligenze artificiali, fino a includere forme di vita ipotetiche di altri pianeti e multiversi (Ferrando, 2012; 2019): non a caso la fantascienza utopica e distopica è il bacino di immaginari postumani privilegiato a cui attingere. Inoltre, la critica post-modernista allo statuto oggettivo della conoscenza e la teoria della complessità, su cui poggia gran parte dell'indagine postumana, hanno favorito il fiorire di ricerche originali e creative in tutte le direzioni, dalle scienze cosiddette dure a quelle *sottili*; queste ultime hanno altresì potuto giovare di nuova linfa per il loro sostentamento e arricchito il loro repertorio di nuove Muse. Allargando il nostro spettro d'indagine scopriamo non solamente che rivolgersi ad altri ambiti del sapere con curiosità produce effetti positivi per la ricerca, ma che anche altre culture, altri corpi situati, altre genealogie possono svolgere la medesima funzione. Naturalmente un simile approccio metodologico non è esente dal rischio di ricondurre voci differenti a una sola o di ergersi a portavoce di altre soggettività, quando queste fossero animali-altri o macchine.

Possiamo quindi concepire il postumano come una cornice teorica vasta e articolata all'interno della quale si situa un particolare orientamento politico e una precisa direttrice progettuale. Desidero essere molto chiara nella mia presa di posizione: chiunque negli ultimi trent'anni abbia sviluppato le proprie critiche al postumanesimo a partire dalle propagande transumaniste ha dimostrato di non possedere strumenti teorici adeguati e sufficienti a sostenerle, dal momento che la letteratura accademica, anche di alto livello, brulica costantemente di esempi e di rimandi precisi alle nette differenze che separano tali approcci su molteplici piani. Naturalmente non è scorretto affermare che il transumanesimo è anche un postumanesimo, ma non sarebbe altrettanto corretto affermare il contrario, così come sarebbe corretto chiedersi che ruolo può rivestire o riveste un punto di vista transumanista, ad esempio, per lo sviluppo di una teoria *queer*, ma non è lecito altresì ricondurre tali teorie a una volontà transumana (Fuller e Lipinska, 2016; Lee, 2019). Per dirla con Haraway, «dob-

biamo sempre tenere a mente quali storie raccontano altre storie, quali concetti pensano altri concetti. Che si tratti di matematica, visioni o narrazioni, dobbiamo tener conto di quali figure raffigurano figure, quali sistemi sistematizzano sistemi; è importante» (Haraway, 2019).

Bibliografia

- Adams C.J., *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, The Continuum International Publishing Group Inc., New York-London, 2010.
- Alaimo S., *Trans-corporeal feminisms and the ethical space of nature*, in Alaimo S., Hekman S. (a cura di), *Material Feminisms*, Bloomington, Indiana University Press, 2008.
- Alaimo S., *Trans-corporeality*, in Braidotti R., Hlavajova M. (a cura di), *Posthuman Glossary*, Bloomsbury Academic, Londra, 2018.
- Allegrini A., Pellegrini G., Segafredo C., *Italian Female and Male Students' Choices: STEM Studies and Motivations* in Henriksen E.K., Dillon J., Ryder J. (a cura di), *Understanding Student Participation and Choice in Science and Technology Education*, Springer, Dordrecht, 2015.
- Anastasi S., *Verificare di essere umani. Per una teoresi del transumanesimo*, Lekton edizioni, Acireale, 2019.
- Balzano A., *Biocapitale e potenza generativa postumana. Per una critica delle biotecnologie riproduttive transpecie*, «La camera blu. Journal of gender studies», numero speciale «Gender and the Posthuman», vol. 11 n. 12, dicembre 2015.
- Bennato D., *Il computer come macroscopio. Big data e approccio computazionale per comprendere i cambiamenti sociali e culturali*, FrancoAngeli, Milano, 2015.
- Biuso A.G., *La mente temporale. Corpo, mondo, artificio*, Carocci, Roma, 2009.
- Biuso A.G., *Animalia*, Villaggio Maori Edizioni, Catania, 2020.
- Braidotti R., *Metamorphoses. Toward a materialist theory of becoming*, 2002; tr. it. *In metamorfosi: verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano, 2003.
- Braidotti R., *Madri, mostri e macchine*, Manifestolibri, Roma, 2005.
- Braidotti R., *The Posthuman*, 2013; tr. it. *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma, 2014.
- Braidotti R., *Quattro tesi sul femminismo postumano*, «La camera blu. Journal of Gender Studies», vol. 11 n. 12, dicembre 2015.
- Braidotti R., Balzano A. (a cura di), *Per una politica affermativa. Itinerari etici*, Mimesis, Milano, 2017.
- Braidotti R., *Posthuman Knowledge*, Polity Press, Cambridge, 2019.
- Casanova G., Giorleo C., *La partecipazione femminile in rete. Una proposta di analisi attraverso la social network analysis e il text-mining*, «The Lab's Quarterly», vol. 21 n.1, 2019.
- Damiano L., Dumouchel P., *Vivre avec les robots. Essai sur l'empathie artificielle*, 2016; tr. it. *Vivere con i robot. Saggio sull'empatia artificiale*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2019.

- Ferrando F., *Toward A Posthumanist Methodology. A Statement*, «Frame. Journal of Literary Studies», vol. 25 n. 1, maggio 2012.
- Ferrando F., *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury Academic, New York, 2019.
- Fiorilli O., *Make Kin not Babies o giustizia riproduttiva? Note per una politica transfemminista della riproduzione*, «Liberazioni. Rivista di critica antispecista», vol. 11 n. 42, settembre 2020.
- Floridi L., *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Springer International Publishing, 2015.
- Fuller S., Lipinska V., *Is Transhumanism Gendered: The Road from Haraway*, in Collier J.H. (a cura di), *The Future of Social Epistemology*, Rowman & Littlefield, 2016.
- Haraway D.J., *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2003.
- Haraway D.J., *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, 2013; tr. it. *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologia e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 2018.
- Haraway D.J., *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, 2016; tr. it. *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma, 2019.
- Hardt M., Negri T., *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano, 2005.
- Heinrich B., *Mind of the Raven. Investigation and Adventures with Wolf-Birds*, 1999; tr. it. *La mente del corvo. Ricerche e avventure con gli uccelli-lupo*, Adelphi, Milano, 2019.
- Hester H., *Xenofeminism*, 2018; tr. it. *Xenofemminismo*, Nero, Roma, 2019.
- Lee N. (a cura di), *The Transhumanism Handbook*, Springer, 2019.
- Marchesini R., *Posthuman. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.
- Plant S., *Zeros and Ones: Digital Women and the New Technoculture*, Doubleday, New York, 1997.
- Timeto F., *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie*, Mimesis, Milano, 2020.
- Turlke S., *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, Simon & Schuster, New York, 1997.
- Vittadini N., *Social Media Studies*, FrancoAngeli, Milano, 2018.
- Wajcman J., *Feminism Confronts Technology*, Polity, Cambridge, 1991.