



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA
E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

Riconcettualizzare la natura. Il pensiero di Donna Haraway

Reconceptualizing nature: Donna Haraway's perspective

Relatore:

Prof. *Luca Illetterati*

Laureanda:

Cristina Baldo

Matricola N. 2079714

ANNO ACCADEMICO 2023/2024

Indice

Introduzione	p. 3
Capitolo 1. Donna Haraway	p. 5
1.1 La vita e le opere	p. 5
1.2 Haraway e la critica al dualismo cartesiano	p. 9
1.3 <i>Situated knowledges</i> : oltre l'oggettività trascendente della scienza occidentale	p. 12
Capitolo 2. Riconcettualizzare la natura	p. 15
2.1 Riconcettualizzare la natura: oltre la dicotomia natura/cultura	p. 15
2.2 Alterità inappropriate e inappropriabili: i nuovi attori dello spazio pubblico	p. 18
2.3 Simpoiesi: l'importanza di creare connessioni	p. 21
Capitolo 3. Ripensare l'etica nell'epoca dello Chthulucene	p. 27
3.1 Politica dell'articolazione: oltre i limiti della rappresentanza	p. 27
3.2 Restare a contatto con il problema	p. 29
3.3 Chthulucene	p. 32
Conclusioni	p. 37
Riferimenti bibliografici	p. 39

Introduzione

L'epoca attuale presenta delle sfide inaudite all'umanità. Le giovani generazioni si trovano ad affrontare problematiche del tutto nuove, prima fra tutte la lotta al cambiamento climatico. Le notizie riguardanti i disastri ambientali sono sempre più frequenti e i rifugiati climatici sono destinati ad aumentare sensibilmente di anno in anno. Il discorso scientifico si impegna nella diffusione dei dati, tentando di generare consapevolezza e urgenza nella popolazione. Tuttavia, questo non sembra essere sufficiente, poiché l'inazione climatica dilaga come un virus contagioso. Si tenta in continuazione di trovare capri espiatori in modo tale da consentire la deresponsabilizzazione di tutti gli altri attori coinvolti; la questione appare troppo ampia e troppo complessa affinché possa essere affrontata adeguatamente e tutte queste considerazioni non fanno che alimentare un sistema che rimane paralizzato di fronte al sempre più prossimo collasso climatico.

Di fronte a tutte queste preoccupazioni, è necessario un cambio di paradigma. Per questo motivo, la presente tesi si propone di esplorare il pensiero della filosofa contemporanea Donna Haraway, una delle figure più influenti nel dibattito contemporaneo su femminismo, tecnologia e pensiero ecologico. Attraverso un'analisi approfondita delle sue opere, si intende mettere in luce come la tradizionale concezione della natura abbia contribuito a portare avanti sistemi insostenibili dal punto di vista sociale e ambientale e successivamente proporre una nuova concezione della natura che possa essere adatta ad affrontare le sfide del Ventunesimo secolo.

Le motivazioni che mi hanno spinto ad intraprendere questo percorso sono molteplici. L'aspetto principale è sicuramente la preoccupazione nei confronti della crisi ambientale, timore che si sta diffondendo talmente in fretta nelle ultime generazioni da aver assunto un nome specifico, ossia quello di eco-ansia. Successivamente, legato a tale inquietudine, vi è il sostanziale rifiuto di restare ferma a guardare. Nonostante io stessa abbia provato e provi sensazioni di impotenza e frustrazione di fronte a ciò che sta accadendo e nonostante abbia avuto più volte la tentazione di credere che ormai sia troppo tardi, mi rifiuto di accettare che questo sia l'approccio che l'umanità si concede di fronte a tale problema. Uno scenario che non lascia vie d'uscita e soffoca l'umana

speranza nel futuro è solamente il pretesto per deresponsabilizzarsi in una situazione che richiede il più urgente atto di responsabilizzazione collettiva nella storia dell'umanità. Infine, ho deciso di approfondire il pensiero di Haraway poiché è stata una delle pochissime filosofe donne che ho incontrato durante il mio percorso di studi. Sono rimasta immediatamente colpita dal suo pensiero lucido, puntuale e pragmatico, che tuttavia dimostra un'immensa sensibilità e cura nei confronti di tutta la vita presente sul pianeta. In quanto donna in un mondo di copie standard di uomini bianchi eterosessuali, il pensiero di Haraway non poteva che attirare la mia attenzione. L'intersezionalità presente nel suo lavoro è la chiave per affrontare gli insostenibili sistemi di oppressione e dominio tuttora esistenti.

Il primo capitolo intende offrire una panoramica della vita e delle opere di Haraway, oltre che un'adeguata introduzione al suo pensiero, evidenziando l'approccio critico nei confronti del dualismo cartesiano e della pretesa di oggettività della scienza occidentale. Nel secondo capitolo, dopo aver discusso i limiti e l'inadeguatezza della concezione tradizionale della natura, si procede a illustrare la proposta di Haraway di adottare una nuova prospettiva su di essa, la quale possa contribuire a una comprensione più complessa e articolata delle relazioni esistenti tra le varie forme di vita. Infine, il terzo e ultimo capitolo affronta le implicazioni etiche del pensiero di Haraway nel nuovo orizzonte dello Chthulucene, tra cui l'adozione di una politica di articolazione piuttosto che di rappresentanza, l'appello a rimanere a contatto con il problema e la capacità di vivere e con-divenire assieme a tutti gli attori, anche quelli inappropriati/bili, del nuovo spazio pubblico.

Attraverso questa dissertazione, si intende non solo ricostruire il contributo di Haraway, ma anche stimolare una riflessione critica su come sia possibile costruire un presente, e non un futuro, più sostenibile e inclusivo, riconoscendo il valore delle relazioni tra tutte le forme di vita. Infine, le seguenti pagine vogliono essere un monito per tutti coloro che credono che non sia rimasto nulla da fare, affinché possano trovare il coraggio e la forza di attivarsi politicamente.

Capitolo 1. Donna Haraway

1.1 La vita e le opere

Donna Haraway, all'anagrafe Donna Jeanne Haraway, nasce il 6 settembre 1944 a Denver, nello stato del Colorado. Il padre è un giornalista sportivo originario del Tennessee trasferitosi nel Colorado durante l'infanzia. La madre, invece, proviene da una famiglia operaia di cattolici irlandesi e muore quando Haraway ha solamente sedici anni. Haraway sostiene di aver ereditato l'amore per le parole dal padre, mentre la madre è meno istruita e, agli occhi della figlia, infelice.¹

La religione della madre segna molto Haraway. Infatti, frequentano la stessa scuola, la Saint Mary's Academy, all'epoca gestita da una suora molto amica della madre. Grazie all'esempio di insegnanti colte, indipendenti e carismatiche, Haraway sogna di diventare una suora, nello specifico una suora missionaria. All'età di cinquantquattro anni, durante un'intervista, Haraway definirà questo desiderio una fantasia coloniale, poiché nasconde il suo vero interesse, ossia quello di diventare un'esploratrice. Infatti, Haraway è affascinata dall'indipendenza delle sue insegnanti, dalla loro istruzione e dalla cultura che le contraddistingue. Durante tutta la durata della sua infanzia, Haraway è una cattolica molto osservante e ha idee convenzionali. In generale, ha un'autentica fede in Dio e segue con convinzione le norme dettate dalla dottrina cattolica. A riprova di ciò, scrive addirittura una lettera contro l'aborto, fatto che stranisce particolarmente alla luce del pensiero che svilupperà in seguito e per il quale oggi viene letta e studiata in tutto il mondo. Nonostante si senta a suo agio nel suo credo, già all'età di undici anni inizia a nutrire i cosiddetti dubbi della fede. Su consiglio di un amico del nonno, inizia a leggere Tommaso d'Aquino.²

Un aspetto fondamentale dell'infanzia di Haraway è il contesto storico in cui è cresciuta. Sono gli anni della Guerra Fredda e negli Stati Uniti regna il maccartismo.³

1 D. J. Haraway, T. N. Goodeve, *How Like a Leaf: An Interview with Donna Haraway*, Routledge, New York, 2000, trad. it. di G. Maneri, *Come una foglia. Donna J. Haraway in conversazione con Thyrza Nichols Goodeve*, Edizioni Tlon, Roma, 2024, pp. 17-20.

2 *Ivi*, pp. 20-22.

3 Il maccartismo è un "atteggiamento politico che ebbe diffusione negli Stati Uniti d'America negli anni intorno al 1950, caratterizzato da un'esasperata contrapposizione nei confronti di persone, gruppi e comportamenti ritenuti sovversivi; fu così chiamato dal nome del senatore J. R. McCarthy, che

La famiglia di Haraway si definisce anticomunista e crede fermamente nelle ideologie della Guerra Fredda, tanto che Haraway confessa di avere avuto dei veri e propri incubi sui comunisti da bambina.⁴

Il pensiero di Haraway inizia a plasmarsi negli anni in cui frequenta le scuole superiori, quando si confronta con idee diverse da quelle che circolano nella sua famiglia. Entra a far parte dell'attivismo della sinistra cattolica. Dopo un periodo di studi in Francia si unisce al movimento pacifista a Denver. Sono anni di grandi e importanti avvenimenti. Alle elezioni presidenziali del 1960, John Fitzgerald Kennedy batte Richard Nixon e diventa il trentacinquesimo presidente degli Stati Uniti. Negli stessi anni si svolge, inoltre, la guerra del Vietnam, che Haraway riesce a vedere sotto una luce diversa grazie al suo momentaneo trasferimento in Europa. Tutto ciò ha un grande impatto su di lei e sul suo modo di vivere la politica. Tuttavia, in quel periodo la politica per lei rimane comunque una politica in chiave cattolica. L'attivismo è in ogni caso attivismo cattolico.⁵

La vera svolta nel suo percorso avviene all'università. Haraway si trasferisce lontano da casa per studiare al Colorado College. Preferirebbe studiare in un'università cattolica, ma non trovando alternative soddisfacenti, decide di iscriversi a questa istituzione. All'università studia zoologia, filosofia e letteratura.⁶ È proprio nell'ambiente universitario che Haraway comincia a distaccarsi dal cattolicesimo e dall'anticomunismo.

Successivamente, inizia un dottorato di ricerca in biologia a Yale. Nella stesura della tesi, viene seguita dall'ecologista Evelyn Hutchinson. La tesi che redige combina storia della scienza, filosofia e biologia.⁷ Viene pubblicata nel 1970 con il titolo *Crystals*,

diresse una commissione per la repressione delle attività antiamericane operando attacchi personali (per mezzo di accuse pubbliche in genere non provate) nei confronti di funzionari governativi, uomini di spettacolo e di cultura, ecc. da lui considerati comunisti e, in quanto tali, responsabili di minare i fondamenti politici e ideologici della società americana. Il termine è rimasto in uso nella polemica politica soprattutto per indicare un clima di sospetto generalizzato (*caccia alle streghe*) determinato da un anticomunismo ottuso e, alla lunga, controproducente.”, cfr. Vocabolario on line, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, reperibile on line: <<https://www.treccani.it/vocabolario/maccartismo/>>.

4 D. J. Haraway, T. N. Goodeve, *How Like a Leaf: An Interview with Donna Haraway*, cit, pp. 22-23.

5 *Ivi*, pp. 24-25.

6 *Ibidem*.

7 *Ivi*, pp. 28-30.

*Fabrics, and Fields: Metaphors of Organicism in Twentieth-Century Developmental Biology.*⁸

A Yale, Haraway vive in una comune. Questa sistemazione le permette di incontrare persone provenienti da diverse parti del mondo e da diversi ceti sociali e la avvicina ulteriormente ai movimenti per i diritti civili molto attivi in quel periodo.⁹

Nel 1970 Haraway sposa il suo caro amico Jaye Miller. Si trasferiscono alle Hawaii, dove restano per quattro anni. In questo periodo, Haraway scrive la tesi e insegna Biologia e Storia della scienza alla facoltà di Scienze dell'Università delle Hawaii, oltre che al New College assieme a Jaye. Nel 1973 divorziano, poiché Jaye sente l'esigenza di sperimentare nell'ambito di relazioni omosessuali, ed entrambi lasciano le Hawaii separatamente.¹⁰

Haraway inizia a lavorare come assistente all'Università John Hopkins. Le viene affidato il corso introduttivo di Storia della scienza postlaurea. Poco dopo, inizia a lavorare su ciò che davvero la appassiona in quel momento, ossia i primati. Alla John Hopkins, Haraway conosce l'attuale compagno, Rusten Hogness.¹¹

Successivamente, Haraway e il compagno si trasferiscono in California e costruiscono la casa che diventerà la loro residenza principale. Condividono l'abitazione con l'ex marito Jaye e il suo nuovo compagno Bob.

Nel 1980, ad Haraway viene offerto un posto per il corso di Teoria femminista all'interno di History of Consciousness all'Università di Santa Cruz. È il primo corso di Teoria femminista degli Stati Uniti.¹² Haraway accetta con molto entusiasmo e si lascia, così, alle spalle l'impiego alla John Hopkins.

8 D. J. Haraway, *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors of Organicism in Twentieth-Century Developmental Biology*, Yale University Press, New Haven e Londra, 1976.

9 D. J. Haraway, T. N. Goodeve, *How Like a Leaf: An Interview with Donna Haraway*, cit, pp. 40-41.

10 *Ivi*, pp. 43-45.

11 *Ivi*, pp. 45-46.

12 *Ivi*, p. 49

Nel 1985, viene pubblicata l'opera più influente di Haraway, ossia *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the 1980s*¹³ sulla rivista «Socialist Review». È il primo libro che scrive al computer.¹⁴

Tra la fine degli anni Ottanta e gli anni Novanta, Haraway pubblica altre tre opere fondamentali. Si tratta di *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*¹⁵ nel 1989, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*¹⁶ nel 1991 e *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*¹⁷ nel 1997. Quest'ultima le consente di vincere il Ludwik Fleck Prize.¹⁸ Tutte queste opere sono legate da un filo conduttore alla prima pubblicazione di Haraway, ossia *Crystals, Fabrics, and Fields*. Infatti, tutti questi libri sono incentrati sulla natura e sulle categorie del naturale.

Nel settembre del 2000, viene insignita del John Desmond Bernal Prize.¹⁹

Nel 2003, Haraway pubblica un'altra opera fondamentale, ossia *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*.²⁰ Come si evince dal titolo, quest'opera affronta il tema delle relazioni tra animali umani e non umani, nello specifico i cani. La medesima questione si può rinvenire anche nella pubblicazione successiva *When Species Meet*.²¹

13 D. J. Haraway, «A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the 1980s» in *Socialist Review*, No. 80, 1985. Questo saggio verrà ampliato e integrato nell'opera successiva *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* con il titolo definitivo «A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century»; cfr. D. J. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991.

14 D. J. Haraway, T. N. Goodeve, *How Like a Leaf: An Interview with Donna Haraway*, cit, p. 51.

15 D. J. Haraway, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, New York, 1989.

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

17 D. J. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*, Routledge, New York, 1997.

18 Il Ludwik Fleck Prize è un premio conferito annualmente dalla Society for Social Studies of Sciences (4S) al miglior libro in materia di studi di scienze e tecnologia. Nel 1994 è stato assegnato a *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*, cfr. «Fleck Prize 1994: Earlier Fleck Prize Winners», Society for Social Studies of Sciences, reperibile on line: <https://4sonline.org/1994_earlier_fleck_prize_winners.php>.

19 Il John Desmond Bernal Prize è un premio conferito annualmente dalla Society for Social Studies of Sciences (4S) ad un individuo che abbia dato contributi illustri in materia di studi di scienze e tecnologia nel corso della sua carriera. Donna Haraway è stata insignita del Bernal Prize nell'anno 2000; cfr. «Bernal Prize 1981: Earlier Bernal Prize Winners», Society for Social Studies of Sciences, reperibile on line: <https://4sonline.org/1981_earlier_bernal_prize_winners.php>.

20 D. J. Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2003.

21 D. J. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2008.

Infine, gli ultimi due lavori influenti di Haraway sono *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*²² del 2016 e *Making Kin not Population: Reconceiving Generations*²³ del 2018, quest'ultimo scritto in collaborazione con Adele Clarke. *Staying with the Trouble* è un invito a ripensare il modo in cui affrontare la crisi climatica attraverso un approccio che mira a rimanere con il problema piuttosto che evitarlo, trovando nuove modalità di coesistenza e di connessione tra specie, generazioni e forme di vita. *Making Kin not Population*, invece, è un saggio che parla di giustizia riproduttiva, ambientale e multispecie nell'ambito dei problemi relativi al sovrappopolamento e alla crisi climatica di questo delicato periodo storico.

1.2 Haraway e la critica al dualismo cartesiano

Il pensiero di Haraway ruota attorno ad una premessa fondamentale, ossia la critica al dualismo cartesiano, il quale dalla nascita della scienza moderna in avanti ha dominato il pensiero filosofico e scientifico occidentali.

Con dualismo cartesiano si intende la teoria filosofica elaborata da Cartesio principalmente in due opere, ossia le *Meditazioni metafisiche*²⁴ e i *Principi di filosofia*.²⁵ Secondo Cartesio, tutta la realtà è composta da due sostanze distinte: la *res cogitans* e la *res extensa*. La *res cogitans* è la sostanza pensante, ovvero la mente o l'anima, mentre la *res extensa* è la sostanza estesa, ovvero la materia. Con questa separazione netta tra mente e corpo, Cartesio stabilisce la superiorità della mente sul corpo e in generale di tutto ciò che è trascendente sulla materia.

La teoria ontologica formulata da Cartesio ha esercitato un'influenza rilevante su tutti gli ambiti del sapere. Infatti, il pensiero occidentale tende a seguire una logica binaria. Le narrazioni offerte da questo tipo di logica oppongono in genere due

22 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham, 2016.

23 A. Clarke, D. J. Haraway, *Making Kin not Population: Reconceiving Generations*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2018.

24 La teoria del dualismo cartesiano viene sviluppata nella Seconda meditazione, in cui è presente il celebre enunciato *Cogito, ergo sum*, e nella Sesta meditazione, in cui il filosofo spiega più a fondo la distinzione e la separazione tra mente e corpo; cfr. R. Descartes, S. Landucci, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Bari, 1997.

25 La teoria delle sostanze e della separazione tra mente e corpo viene approfondita negli Libro I, articoli 48-53; cfr. R. Descartes, E. Garin (a cura di), A. Tilgher, *Opere filosofiche. Vol. 3: I principi della filosofia*, Laterza, Bari, 2005.

estremità, le quali sono separate l'una dall'altra e che assumono due connotazioni distinte, una positiva e una negativa o subalterna al suo opposto. È proprio questa dinamica il bersaglio centrale della critica di Haraway. Infatti, questo sistema di pensiero permette la formazione di gerarchie e impone il dominio di determinati gruppi su altri. Haraway riporta vari esempi di narrazioni in cui ciò avviene. La dicotomia uomo/donna ne è una dimostrazione esaustiva. La tradizionale opposizione tra maschile e femminile riduce le identità di genere a due categorie rigide, trascurando la complessità e le sfumature che assumono le esperienze di genere, ma non è tutto. La società fallocentrica del Ventesimo e del Ventunesimo secolo attribuisce un valore maggiore all'uomo, il quale può legittimamente dominare sull'altro sesso. Nasce così un sistema in cui l'uomo gode di privilegi che sono intrinseci alla sua natura, conferitigli per il solo fatto di essere nato uomo, mentre la donna viene raffigurata come un'immagine svaloriata di qualcosa che è alternativo al sesso dominante. La stessa narrazione si riscontra in molti altri ambiti. Un esempio altrettanto significativo è rappresentato dal colonialismo. La dicotomia bianco/non bianco o europeo/non europeo ha creato una gerarchia che ha permesso non solo di discriminare e marginalizzare un intero gruppo di persone a causa della loro origine, ma anche di sfruttare le loro terre e depredarne le risorse. Nel corso dei secoli, sono state formulate diverse giustificazioni per sostenere la presunta superiorità della popolazione bianca su quella non bianca, basti vedere il rilevante ruolo del determinismo biologico²⁶ nella teoria delle razze.²⁷ Questa dinamica è riscontrabile in un ultimo caso a cui tuttavia si presta solitamente meno attenzione: lo specismo. Per specismo si intende la discriminazione basata sulla specie, data dalla convinzione secondo cui gli animali umani posseggono per natura delle caratteristiche che li rendono superiori agli animali non umani e che conferiscono loro un valore più elevato rispetto a questi ultimi. Questo tipo di atteggiamento ha come conseguenza la giustificazione dello sfruttamento, della violenza e della dominazione

26 Per determinismo biologico si intende la teoria secondo cui le caratteristiche e i comportamenti umani sono principalmente influenzati da fattori biologici e genetici, piuttosto che da elementi sociali o culturali. Questa concezione implica che le differenze tra individui o gruppi, incluse quelle relative a razza, genere e comportamento, siano innate e biologicamente predeterminate.

27 La teoria delle razze è una narrativa culturale che sostiene l'esistenza di categorie razziali distinte, caratterizzate da differenze biologiche e fisiche. Storicamente, queste teorie hanno cercato di classificare gli esseri umani in base a tratti come il colore della pelle, caratteristiche facciali e altre variabili somatiche, attribuendo a ciascun gruppo qualità innate che avrebbero giustificato gerarchie di superiorità e inferiorità.

degli animali umani su tutte le altre specie, in quanto considerate inferiori. Tutte queste categorie subalterne alle categorie dominanti vengono definite da Haraway *inappropriate/d others*.²⁸

A questo punto, risulterebbe evidente, secondo Haraway, come il dualismo cartesiano abbia contribuito a creare i presupposti su cui si fondano le strutture oppressive e di dominio con cui l'Occidente si trova a fare i conti. L'atto di separare la mente dal corpo e di attribuire valore solamente ad una delle estremità è la prima operazione violenta da cui prendono avvio tutti gli altri sistemi di dominio oggi ben noti. Oltre a creare gerarchie che agiscono come strutture oppressive per la maggioranza della popolazione, questo sistema di pensiero ha imposto una divisione radicale, una scissione irreversibile tra una serie di elementi, riducendo a delle estremità rigide e separate la complessità di un mondo stratificato e in movimento. In questo modo, la natura si situa all'estremo opposto rispetto alla cultura, il regno dell'attività umana, e diventa una passività da controllare, da reificare, da sfruttare. Non vi è alcuno spazio per un dialogo, una connessione tra le due parti, così come non vi è alcuna sfumatura di genere tra l'essere uomo e l'essere donna. Non vi è comunicazione tra l'animale umano e l'animale non umano, alcun punto di contatto tra l'umano e la macchina.²⁹ Tutto è perfettamente rinchiuso in uno schema fisso e immutabile di appropriati e in-appropriati.

Questa critica al dualismo cartesiano è stata elaborata per la prima volta all'interno di *Manifesto Cyborg*. Come già anticipato, questa è l'opera più conosciuta di Haraway. Nasce dall'incarico che le hanno affidato gli editori della «Socialist Review» di mettere per iscritto le priorità delle femministe socialiste di quegli anni.³⁰

Cyborg deriva dal greco *kybernàn* e significa pilotare. È un composto di due termini, ossia *cyberg* e *organism* e indica l'ibridazione di carne e macchina che presenta un corpo modificato attraverso impianti tecnologici.³¹ La figura del cyborg sfida

28 D. J. Haraway, *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others* in L. Grossberg, C. Nelson, P. A. Treichler, *Cultural Studies*, Routledge, New York, 1992, trad. it. A. Balzano, *Le promesse dei mostri*, DeriveApprodi, Roma, 2019, pp. 54-55.

29 Per un approfondimento sul tema della distinzione tra essere umano, animale e macchina, si veda G. Rae, «The Philosophical Roots of Donna Haraway's Cyborg Imagery: Descartes and Heidegger Through Latour, Derrida, and Agamben» in *Human Studies*, Vol. 37, No. 4, 2014, reperibile on line: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s10746-014-9327-z>>.

30 C. Penley, A. Ross, «Cyborgs at Large: Interview with Donna Haraway» in *Social Text*, No. 25/26, 1990, reperibile on line: <<https://www.jstor.org/stable/466237>>, p. 18.

31 R. Braidotti, «La molteplicità: un'etica per la nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea» in D. J. Haraway, L. Borghi (a cura di), *Manifesto Cyborg: Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*,

apertamente la logica binaria e si pone come obiettivo di dimostrarne l'inadeguatezza, soprattutto in un mondo fluido, complesso, multiforme come quello del Ventesimo e del Ventunesimo secolo. Il cyborg, infatti, non ha sesso né genere, non è umano più di quanto non sia macchina, si situa al confine tra natura e artificio e si iscrive nella realtà sociale tanto quanto nella finzione. Una figura di questo tipo fuoriesce dalle categorie della logica binaria. In questo modo, il cyborg diventa l'emblema di una nuova soggettività, una soggettività che confonde le dicotomie rigide su cui si fonda la cultura occidentale e ne mette in luce i limiti. Il cyborg ha un'identità parziale, contraddittoria, non basata su coscienze di genere, razza o classe.³² È proprio quest'identità contraddittoria a renderlo una figura ricettiva, interattiva, aperta a nuovi modi d'essere ed essere nel mondo e in grado soprattutto di stabilire connessioni.

1.3 *Situated knowledges*: oltre l'oggettività trascendente della scienza occidentale

Un altro concetto cardine nella filosofia di Haraway è rappresentato dalla critica alla visione tradizionale della conoscenza scientifica come oggettiva e neutrale.

Haraway intende dimostrare come l'oggettività della scienza sia solamente un mito, un pretesto per nascondere come in realtà ogni sapere sia situato, influenzato dal contesto in cui è prodotto. Infatti, l'osservatore disinteressato non esiste. La narrazione di un sapere oggettivo e disincarnato è stata utilizzata nel corso dei secoli per salvaguardare interessi ben precisi.

Per meglio esaminare tutto ciò, Haraway utilizza spesso la metafora della visione.³³ Questa metafora risulta particolarmente emblematica in un momento storico in cui è

Feltrinelli, Milano, 2018, p. 11.

32 Come sottolineato da Haraway, la coscienza di genere, razza o classe si è sviluppata storicamente attraverso un lungo processo di esperienze dolorose. Queste realtà sociali, come il patriarcato, il colonialismo e il capitalismo, hanno generato contraddizioni profonde che hanno contribuito a creare identità basate sul genere, la razza o la classe sociale di provenienza e, di conseguenza, hanno fortemente influenzato le relazioni interpersonali; cfr. D. J. Haraway, «A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century» in D. J. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, cit., p. 47.

33 D. J. Haraway, «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective» in *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3, 1988, trad. it. di L. Borghi, «Saperi situati: la questione della scienza nel femminismo e il privilegio di una prospettiva parziale» in *Manifesto Cyborg: Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 2018, p. 110.

possibile parlare di potere tele-visuale.³⁴ Le biotecnologie giocano un ruolo fondamentale nell'epoca del biopotere³⁵ e si tratta di biotecnologie per la maggior parte ottiche. La metafora della visione riporta direttamente alla storia della scienza dell'uomo bianco occidentale colonizzatore che ha usato il suo occhio per "stuprare"³⁶ il mondo, per creare distanza dall'oggetto di conoscenza in modo tale da poterlo dominare e reificare.³⁷ L'oggettività nell'ambito della scienza occidentale ha sempre a che fare con la scissione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. La distanza alienante che si crea tra le due parti stabilisce una gerarchia che privilegia il soggetto a discapito dell'oggetto. Questa visione dall'alto che si dice imparziale, neutra e onnisciente, altro non è che il punto di vista di uno specifico attore, il quale maschera i suoi interessi di dominio sotto il mito di un'oggettività disincarnata.

L'oggettività, per essere tale, può solamente essere parziale. Per questo motivo, sostiene Haraway, è cruciale l'atto del posizionarsi.³⁸ Una scienza oggettiva può esistere solamente se incarnata nell'eterogeneità di un mondo stratificato, diversificato, complesso. Posizionarsi diventa fondamentale per poter rendere conto della molteplicità di visioni esistenti. L'oggettività, dunque, non ha nulla a che vedere con la trascendenza e l'imparzialità. È l'unione di saperi situati e, in quanto situati, parziali e impegnati.³⁹ Un aspetto fondamentale di questo tipo di conoscenze è proprio il loro essere localizzabili, rintracciabili e, dunque, responsabili. La vera oggettività non è la mascherata deresponsabilizzazione degli attori in gioco, ma la consapevolezza che ogni sapere è prodotto in un contesto specifico e, in quanto tale, è politico. La scienza non è

34 R. Braidotti, «La molteplicità: un'etica per la nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea» in D. J. Haraway, L. Borghi (a cura di), *Manifesto Cyborg: Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, cit., p. 13.

35 Il biopotere è un concetto sviluppato dal filosofo francese Michel Foucault per descrivere una forma di potere peculiare dell'epoca moderna. Piuttosto che disciplinare i singoli attraverso la punizione o la repressione, il biopotere si occupa della gestione della vita: regolando i corpi individuali e gestendo le popolazioni su larga scala. Questo tipo di potere è centrale nelle società moderne, poiché le autorità (statali, mediche, ecc.) cercano di controllare fenomeni come la salute pubblica, la natalità, la mortalità, la sessualità e il benessere economico e sociale delle persone. Haraway menziona a più riprese questo concetto fondamentale, cfr. C. Penley, A. Ross, «Cyborgs at Large: Interview with Donna Haraway» in *Social Text*, cit., p. 11, oppure D. J. Haraway, «A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century» in D. J. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, cit., pp. 40 e 58.

36 D. J. Haraway, «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective» in *Feminist Studies*, cit., p. 111.

37 *Ibidem*.

38 *Ivi*, p. 118.

39 *Ivi*, pp. 120-122.

separata dall'etica e dalla politica. Ne è una dimostrazione il fatto che la storia della scienza sia in realtà una storia delle tecnologie, le quali sono state inventate e perfezionate al fine di agevolare la vita delle persone.⁴⁰

È doveroso sottolineare che la proposta di produrre saperi situati si differenzia nettamente dal relativismo. I saperi situati, infatti, si situano tra il relativismo e la visione totalizzante di una conoscenza universale e disincarnata. Sia il relativismo sia l'istanza totalizzante non sono rintracciabili, non si posizionano in nessun luogo. Il relativismo pretende di essere dappertutto contemporaneamente e nella stessa misura, ma non è in realtà da nessuna parte. Entrambe queste posizioni promettono una visione di tutti i luoghi da nessun luogo.

L'atto del posizionarsi è molto delicato. Il soggetto conoscente commetterebbe una grave ingiustizia se pensasse di poter incarnare l'altro. Posizionarsi non significa prendere il posto dell'altro, pretendere di essere l'altro. La scienza occidentale ha commesso l'errore di considerare l'oggetto come entità passiva del processo di conoscenza, per cui un passo importante da compiere è quello di ribaltare questa concezione. È necessario che l'oggetto di conoscenza venga raffigurato come attore e agente. L'oggetto è attore materiale-semiotico, ossia parte attiva e generatrice di significato nel processo di conoscenza.⁴¹ Il soggetto non è mai completo, integro, isolato, è sempre inserito in contesti particolari e dunque aperto all'altro.⁴² In questo senso, posizionarsi significa creare un legame tra soggetto e oggetto, creare un dialogo che includa entrambe le visioni in gioco e che produca una conoscenza veramente oggettiva. La scienza oggettiva di cui Haraway parla è una scienza inclusiva, parziale e limitata, ma sempre in movimento e capace di rendere conto della multiformità del mondo esperito.

40 *Ivi*, p. 118.

41 L'attore materiale-semiotico «intende raffigurare l'oggetto di conoscenza in quanto parte attiva e generatrice di significato nell'apparato della produzione corporea, senza mai sottendere né la presenza immediata di tali oggetti, né (ed è la stessa cosa) la loro determinazione finale o univoca di quello che può contare come conoscenza oggettiva in una particolare congiuntura storica». *Ivi*, p. 127.

42 *Ivi*, p. 117.

Capitolo 2. Riconcettualizzare la natura

2.1 Riconcettualizzare la natura: oltre la dicotomia natura/cultura

All'interno di una parte consistente del dibattito contemporaneo si ritiene che in Occidente la natura sia sempre stata concepita come un'alterità da contrapporsi alla cultura. Natura e cultura costituiscono le due estremità di un binomio oramai consolidato, in cui la natura viene raffigurata come passività, mentre la cultura come il regno specifico dell'attività umana. Haraway critica questa concezione della natura in quanto inadeguata e pericolosa. Propone una nuova riformulazione del concetto di natura che culmina nella prospettiva di una natura artefatta.

Nella storia del colonialismo, del razzismo e del sessismo, la natura è sempre stata costituita discorsivamente come un'alterità di cui l'essere umano non può fare a meno. La natura è desiderata come si desidera un oggetto, una passività che l'attore umano può reificare e possedere, su cui può deliberatamente imporre il proprio dominio.⁴³ La natura come alterità ha assunto diverse forme: è stata pensata come un luogo fisico da visitare, un'essenza da proteggere o violare, un libro scritto secondo i codici della matematica, una madre, una curatrice, una schiava, una matrice, una risorsa o un mezzo a servizio dell'uomo.⁴⁴ Tuttavia, la natura non è né un luogo fisicamente separato dai centri urbani, dove l'attore umano vive, né un'essenza che deve essere custodita o che può essere sfruttata. Non è un libro da decifrare, poiché la natura non è nascosta, dunque non necessita di essere svelata, capita, interpretata. Non è nemmeno madre, curatrice, schiava, matrice. Infine, non è assolutamente una risorsa o un mezzo a disposizione dell'uomo. Tutte queste concezioni della natura sono rese possibili da un sentimento di distacco e di separazione da essa. Viene pensata come qualcosa d'altro, che è distinto da ciò che è l'essere umano e l'ambiente in cui agisce.

Sfidando il modo in cui tradizionalmente è intesa la natura, Haraway propone una visione alternativa. La natura è innanzitutto un *topos*.⁴⁵ È un luogo e, in particolare, un

43 D. J. Haraway, «The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others» in L. Grossberg, C. Nelson, P. A. Treichler, *Cultural Studies*, cit., 2019, p. 39.

44 *Ivi*, p. 40.

45 *Ibidem*.

luogo comune. Ciò può sembrare contraddittorio e rimandare alla visione della natura come luogo fisico separato dallo spazio dell'attività umana concentrata nei centri urbani. Tuttavia, Haraway intende affermare che la natura è la concretizzazione del luogo collettivo in cui tutti gli attori semiotici e materiali, umani e non, si incontrano e con-divengono. Non si tratta di uno spazio fisico distante e sconnesso dalla vita umana. Al contrario, la natura è quello spazio pubblico, quel divenire collettivo a cui tutti partecipano.⁴⁶

La natura è, inoltre, un *tropos*.⁴⁷ È figura, costruito, dislocamento. La natura è artefatta, è nello stesso tempo finzione e fatto. Il concetto di natura è stato modellato e costruito attraverso pratiche umane, tecnologie e linguaggi. È dunque un concetto in movimento, sempre in dialogo con la cultura, e che trova la sua ragione d'essere proprio in questo dialogo. Per questo motivo il binomio natura/cultura risulta riduttivo e inadeguato. La natura non esiste mai come separata dalla cultura, poiché è sempre essa stessa cultura. Non esiste una natura pura e incontaminata che possa essere contrapposta alla cultura. Il discorso sulla natura è sempre intrinsecamente un discorso della cultura.

Per meglio illustrare il cosiddetto artefattualismo differenziale, Haraway utilizza la metafora della diffrazione.⁴⁸ Mentre nelle epoche dell'Illuminismo e dell'iperproduzionismo viene a tutti i costi riprodotta l'immagine sacra del medesimo, l'unica vera copia, nell'artefattualismo differenziale vengono create nuove realtà. Nel dispositivo ottico dell'artefattualismo, i raggi diffrangono invece che riflettersi. Qui non vengono riprodotte infinite copie dell'unica vera immagine socialmente valida e accettata, l'essere uomo occidentale eterosessuale, ma vengono diffratti raggi in direzioni inaspettate. Si creano così immagini diversificate, complesse, uniche. Prende forma una storia collettiva in cui partecipano diversi attori e che prende pieghe insolite. In questo senso, la natura è artefatta poiché è costruita da tutti gli attori che partecipano ad essa, che si incontrano e con-divengono. È una storia collettiva narrata da diverse voci, da più punti di vista, che la rende complessa e inedita.⁴⁹

46 Per meglio comprendere il concetto di *agency* attribuito alle varie entità, umane e non, che partecipano alla natura, vedere il punto 2.2.

47 D. J. Haraway, «The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others» in L. Grossberg, C. Nelson, P. A. Treichler, *Cultural Studies*, cit., 2019, p. 41.

48 *Ivi*, p. 54.

49 Haraway presenta una critica che potrebbe essere mossa alla teoria dell'artefattualità della natura, ossia: questa teoria non potrebbe essere interpretata come un'ulteriore conferma dell'assalto imposto

Per meglio comprendere la sua visione della natura, Haraway presenta una prospettiva affine al suo pensiero, ossia il concetto di natura sociale coniato dalla geografa Susanna Hecht e il giornalista politico Alexander Cockburn. Questo concetto nasce dalla necessità di decostruire l'immagine dell'Amazzonia come un paradiso di natura incontaminata da salvaguardare.⁵⁰ Questa concezione dell'Amazzonia e di altre aree protette del pianeta non fa che rafforzare il binomio natura/cultura che tanto ha danneggiato le stesse aree. Infatti, l'immagine di natura sociale presentata da Hecht e Cockburn è una natura che nei secoli è stata co-abitata e co-costituita da esseri umani, terra e altri organismi. Non si tratta di un luogo puro e incontaminato che è progressivamente degenerato a causa dell'intrusione dell'uomo, poiché una natura di questo tipo non esiste. La natura sociale è sempre piena di cultura, in comunicazione con essa e trasformata da essa. L'Amazzonia è sempre stata abitata da popolazioni indigene ed è ciò che è grazie alla compresenza di tutti gli attori implicati nel corso della sua storia. È l'esito dinamico di storie di popolazioni, specie diverse, organismi e altro. Non è vuota o senza cultura, nonostante lo sguardo europeo la voglia così, e non potrebbe esserlo, in quanto è proprio la connessione di natura e cultura che l'ha resa ciò che è.⁵¹

Hecht e Cockburn portano l'esempio dell'attivista brasiliano Chico Mendes, proveniente proprio da una delle popolazioni che abitano l'Amazzonia. È grazie a lui che gli estrattori si sono uniti con le popolazioni indigene al fine di salvaguardare la foresta. Il loro obiettivo non era e non è mai stato quello di farsi portavoce della foresta in quanto paradiso sotto attacco. Non hanno mai visto l'Amazzonia come un'alterità da salvare. Anzi, è proprio il legame intimo che lega le popolazioni alla foresta che li ha spinti a battersi per la sua salvaguardia, poiché si tratta innanzitutto di una lotta per la sopravvivenza delle stesse popolazioni. Ancora una volta, la natura non è un tesoro da custodire, ma un luogo in cui sentirsi implicati. Se in tutta questa storia si volesse

a una natura considerata come esterna e distinta dalla civiltà tecnofila moderna? La risposta è negativa e la soluzione risiede in due importanti ribaltamenti di prospettiva. In primo luogo, è necessaria un'emancipazione collettiva dalle narrazioni che celebrano in modo acritico la storia della scienza e della tecnologia come rappresentazioni ideali del razionalismo. In secondo luogo, occorre ridefinire i ruoli degli attori coinvolti nella costruzione delle categorie di natura e cultura; cfr, *Ivi*, pp. 44-45.

50 *Ivi*, p. 81.

51 *Ivi*, pp. 81-85.

trovare un tesoro da custodire, questo sarebbe la relazione che lega l'Amazzonia e i suoi abitanti.⁵²

A questo punto, risulta evidente come il binomio natura/cultura abbia prodotto un sistema di pensiero che ha contribuito, nella sua forma più estrema, alla crisi climatica in corso, oltre ad essere estremamente riduttivo. La proposta di una natura artefatta o sociale è certamente più articolata ed in grado di rispondere alle sfide del Ventunesimo secolo. Abbandonare l'idea di natura come alterità e riconoscerla invece come luogo comune in cui le storie di tutti gli attori si intrecciano per produrre una narrazione collettiva, è il primo grande passo per decostruire un sistema di pensiero dannoso e insufficiente.

2.2 Alterità inappropriate e inappropriabili: i nuovi attori dello spazio pubblico

Come illustrato in precedenza, la natura è innanzitutto un luogo comune, uno spazio condiviso in cui diversi attori si incontrano e con-divengono. Nella tradizione occidentale, l'unico vero attore esistente è l'uomo, mentre tutto il resto è un'alterità passiva su cui è possibile imporre il proprio dominio. Tuttavia, nella nuova concezione di natura entrano in scena una serie di nuovi attori solitamente raffigurati come alterità inappropriate e inappropriabili. Diventa dunque necessario riconoscere il loro ruolo nella costruzione della realtà e ridimensionare, invece, il ruolo supremo che da sempre l'uomo si è autoconferito.

Nell'epoca del produzionismo, l'uomo svolge un ruolo ben preciso, ossia fa tutto, compreso se stesso.⁵³ L'uomo fabbrica utensili, crea tecnologie, e in ultima analisi produce anche se stesso. È l'unico vero attore esistente, mentre il resto del mondo è ridotto a risorsa al servizio della sua potenza. Questa è la narrazione presentata dal fallologocentrismo.⁵⁴ L'uomo razionale occupa una posizione centrale nell'universo e

52 *Ivi*, p. 84.

53 *Ivi*, p. 47.

54 Il fallologocentrismo è un concetto coniato dal filosofo Jacques Derrida e si riferisce a una struttura concettuale in cui il linguaggio (logos) e il principio maschile (fallo) dominano e strutturano il pensiero e la conoscenza. Questo termine viene utilizzato per evidenziare come la cultura occidentale tenda a privilegiare il punto di vista maschile e la razionalità logocentrica, ossia un sistema di pensiero fondato su una gerarchia della parola e della presenza. In questo schema, la centralità dell'uomo e della sua voce come portatore di verità è preminente, riducendo le voci e le identità non conformi a posizioni subordinate o marginali; cfr. J. Derrida, «Tympan» in *Marges de la philosophie*,

tutto ruota attorno ai suoi bisogni. I bisogni da considerare, in realtà, sono quelli di una cerchia ristretta di persone, raffigurate come lo standard, il modello da emulare. Questo esempio è rappresentato dall'uomo occidentale eterosessuale.⁵⁵

La natura artefatta di Haraway, tuttavia, non è fatta solo dall'uomo. A questa potente costruzione discorsiva chiamata natura partecipano anche esseri non-umani, per cui l'uomo non può più essere considerato l'unico attore. Haraway chiama tutti questi esseri che fanno ufficialmente il loro ingresso nello spazio pubblico alterità inappropriate e inappropriabili. Prende in prestito l'espressione *inappropriate/d other* dalla regista e teorica femminista Trinh Minh-ha.⁵⁶ Le alterità inappropriate/bili sono tutti quei soggetti o gruppi che non si conformano ai ruoli e alle identità socialmente imposte e che, di conseguenza, non possono essere facilmente assimilati o dominati dai sistemi di potere dominanti. A causa della loro natura ibrida, sfuggono ai tentativi di categorizzazione e controllo imposti dalla società. Essere un'alterità inappropriata/bile significa non essere localizzabile sulla mappa predefinita di attori stabilita dalla società.⁵⁷

Il concetto di alterità inappropriata/bile potrebbe sembrare postmoderno, ma Haraway prende le distanze da questa posizione. Infatti, lei stessa definisce il suo discorso amoderno.⁵⁸ Dalla sua prospettiva, la modernità in sé è un concetto fallace, per

Les Éditions de minuit, Parigi, 1972, trad. it. M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997. Questa critica è stata ripresa da Braidotti in *Nomadic Subjects*; cfr. R. Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, New York, 1994, trad. it. A. M. Crispino, C. Fioravanti, *Soggetti nomadi. Corpo e differenza sessuale*, Castelvecchi, Roma, 2023.

55 D. J. Haraway, «The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others» in L. Grossberg, C. Nelson, P. A. Treichler, *Cultural Studies*, cit., p. 47.

56 Trinh T. Minh-ha è una teorica, regista, artista e scrittrice vietnamita-americana, nota per il suo lavoro interdisciplinare che esplora tematiche di identità, differenza culturale, genere e postcolonialismo. Nata in Vietnam nel 1952, si è trasferita negli Stati Uniti, dove ha continuato i suoi studi. Ha insegnato in diverse università americane, tra cui la University of California, Berkeley, dove è stata docente di Gender & Women's Studies e di Rhetoric.

57 D. J. Haraway, «The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others» in L. Grossberg, C. Nelson, P. A. Treichler, *Cultural Studies*, cit., pp. 54-55.

58 Il concetto di amodernità viene elaborato da Latour. Secondo Latour, la modernità si basa sull'illusione di un mondo diviso nettamente in due sfere: quella della natura, come un'entità oggettiva e incontaminata, e quella della cultura, in cui operano l'umano, il sociale e il politico. Tuttavia, questa separazione è, per Latour, fittizia e non rispecchia la realtà dei fatti. Infatti, il mondo reale è composto da ibridi, ossia fenomeni che sfuggono alla separazione tra natura e cultura, come i cambiamenti climatici, le pandemie, e le tecnologie avanzate. Questa consapevolezza induce Latour a proporre l'orizzonte dell'*amodernità*, un approccio che abbandona il sogno modernista della separazione totale tra natura e cultura e che non cerca di tornare al passato, né di idealizzare il futuro, ma di convivere con i limiti e le complessità degli ibridi in una realtà più consapevole e integrata; cfr. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris, 1991. D. J. Haraway, «The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d

questo motivo insiste sull'amodernità dell'alterità inappropriata/bile. Per meglio comprendere cosa intende Haraway, è necessario introdurre la visione degli antropologi francesi Latour e Descola. Secondo Latour, la modernità si basa sull'illusione che la realtà sia divisa in due sfere distinte, ossia la natura e la cultura. Tuttavia, questa dicotomia non corrisponde alla complessa rete di interazioni realmente esistenti. Infatti, nel mondo reale si incontrano degli ibridi, ossia dei fenomeni che sfuggono alle categorie rigide di natura e cultura e sono una mescolanza di esse. Per questo motivo, propone di superare la modernità attraverso l'orizzonte dell'amodernità, che risulta in grado di rendere conto della complessità delle interazioni realmente esistenti.⁵⁹ In aggiunta, il lavoro antropologico di Descola dimostra che non tutte le società concepiscono il mondo come una divisione tra natura e cultura. Le società occidentali hanno storicamente pensato il mondo attraverso queste due categorie, ma non si tratta di due categorie universali. Soprattutto, questa modalità di vedere il mondo è solamente una tra le tante esistenti e non può essere considerata la modalità standard o necessariamente superiore alle altre.⁶⁰ L'orizzonte dell'amodernità non è segnato dal progresso: non vi sono momenti di inizio, di conclusione, illuminazioni o scoperte che segnano le varie epoche. Il mondo accade ora ed è sempre in mezzo alle cose. Non vi è una linea del tempo scandita da eventi progressivamente complessi che portano ad un'evoluzione lineare e costante dell'umanità. Per quanto il postmodernismo si ponga in una posizione di critica nei confronti della modernità, il concetto di postmoderno contiene ancora in sé quell'illusione che è stata la modernità, ossia il dualismo natura/cultura. Il concetto cardine da smantellare rimane intatto. Haraway, invece, insiste sulla necessità di demolire il mito della modernità, per questo motivo si distanzia dal postmodernismo.⁶¹

Gli attori sono entità che compiono azioni, hanno effetti e collaborano nella costruzione di mondi in interazione continua con altri attori.⁶² È possibile che alcuni attori riducano altri attori a risorse da sfruttare per il proprio tornaconto personale, come

Others» in L. Grossberg, C. Nelson, P. A. Treichler, *Cultural Studies*, cit., p. 55.

59 Cfr. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*, cit.

60 Cfr. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Parigi, 2005.

61 D. J. Haraway, «The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others» in L. Grossberg, C. Nelson, P. A. Treichler, *Cultural Studies*, cit., p. 68.

62 *Ivi*, p. 86.

avviene nel colonialismo, nel patriarcato, nello specismo e in tutti i sistemi di oppressione storicamente esistenti. È anche possibile, tuttavia, che ciò non accada. Il riduzionismo è solamente una strada tra quelle possibili. In questo luogo comune chiamato natura, trovano spazio una serie di agenti che fino ad ora sono stati ignorati o zittiti, ridotti ad alterità inappropriate/bili. Nella natura artefatta di Haraway o nella natura sociale di Hecht e Cockburn, gli esseri umani sono affiancati da una molteplicità di altri attori che contribuiscono al divenire, anche politico, della realtà.

La natura, dunque, smette di essere un'entità passiva e diventa un sistema complesso e collettivo, in cui molteplici attori, umani e non umani, partecipano alla costruzione del reale. La visione proposta da Haraway si pone in una posizione critica nei confronti della prospettiva antropocentrica che domina la società produzionista tardoindustriale, la quale vede l'uomo⁶³ come unico vero attore, e propone una lettura che valorizzi l'interconnessione e l'interdipendenza di tutti gli abitanti dello spazio pubblico che è la natura. Questa analisi apre la strada a un'etica relazionale, dove le alterità inappropriate e inappropriabili trovano spazio per esistere senza essere subordinate a logiche di potere o controllo.

2.3 Simpoiesi: l'importanza di creare connessioni

Nello spazio pubblico si intrecciano le storie di una moltitudine di attori. In questo modo, si crea una storia collettiva che non solo è inclusiva, ma riesce a rendere conto della complessità e della stratificazione del quotidiano vivere insieme sullo stesso pianeta. Per questo motivo, Haraway attribuisce molta importanza all'atto di creare connessioni, sia tra esseri umani sia multispecie, e propone una nuova concezione della parentela.

L'obiettivo che Haraway assegna all'umanità del Ventunesimo secolo è quello di generare parentele in modo inaspettato.⁶⁴ Infatti, mentre la soluzione per affrontare la

63 In questo caso, il termine uomo non indica l'essere umano in generale, ma l'essere umano maschio bianco, in quanto il protagonista della visione antropocentrica della società capitalista è l'uomo maschio bianco.

64 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham, 2016, trad. it. C. Durastanti e C. Ciccioni, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero Editions, Roma, 2019, p. 13.

crisi climatica in corso sembra essere quella di costruire a qualunque costo un avvenire sicuro, Haraway ritiene fondamentale restare a contatto con il problema. Questo richiede la capacità di generare parentele impreviste tra gli esseri umani e le specie che popolano la stessa Terra.⁶⁵ Infatti, tutti gli abitanti del pianeta con-divengono nello stesso modo. Si tratta di un con-divenire situato, interconnesso e terreno, che riguarda ogni singolo attore nello spazio pubblico.

Le specie compagne, come le definisce Haraway, non preesistono alla loro connessione.⁶⁶ Sono ciò che sono grazie al con-divenire che coinvolge tutte le forme di vita contemporaneamente e incessantemente. Le specie compagne si formano e vengono plasmate proprio a causa della e a partire dalla loro connessione con altri esseri viventi. Non esistono delle unità di partenza isolate che in seguito si incontrano e interagiscono tra loro, poiché sono interconnesse già dal principio. Queste unità si formano proprio a partire dal legame preesistente con le altre unità. Per illustrare meglio questo passaggio, Haraway utilizza il concetto di olobionte.⁶⁷ In un sistema complesso come l'olobionte, le diverse entità che lo compongono esistono solamente in virtù della relazione con l'altro. La loro unità non precede la relazione. Al contrario, è corretto affermare che ogni unità è ciò che è solo in funzione della relazione con gli altri componenti del sistema. Queste interazioni consentono una maggiore resilienza e adattamento e sono funzionali alla conservazione e alla riuscita dell'intero sistema, poiché la collaborazione permette ai vari componenti di supportarsi reciprocamente e scambiarsi informazioni.⁶⁸

Per designare la natura delle interazioni che avvengono tra i diversi esseri viventi, Haraway conia un nuovo concetto, ossia la simpoiesi.⁶⁹ Simpoiesi significa con-fare,

65 *Ivi*, p. 17.

66 *Ivi*, p. 28.

67 Il termine olobionte si riferisce a un sistema biologico complesso costituito da un insieme di organismi diversi che coesistono e interagiscono tra loro, formando un'unità ecologica funzionale. Questo termine è stato utilizzato in ecologia e biologia per descrivere le relazioni simbiotiche e interconnesse tra diverse specie, evidenziando l'importanza delle interazioni tra organismi viventi e il loro ambiente.

68 *D. J. Haraway, Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, cit., pp. 89-90.

69 Il concetto di simpoiesi è stato elaborato in risposta a quello di autopoiesi, coniato dai biologi e filosofi cileni Maturana e Varela. Maturana e Varela descrivono gli esseri viventi come sistemi autopoietici, ossia unità autonome in grado di auto-mantenersi e auto-organizzarsi. Un sistema autopoietico mantiene la propria struttura e identità attraverso un ciclo continuo di processi interni. Si tratta di un sistema chiuso che, interagendo con l'ambiente esterno, produce continuamente i componenti necessari al proprio funzionamento, senza mai perdere la propria autonomia. Ogni organismo vivente è autopoietico, la sua identità è definita dalle relazioni interne che lo costituiscono, piuttosto che da influenze esterne, e la sua sopravvivenza dipende dalla capacità di auto-

costruire insieme, e illustra esattamente ciò che fanno le specie compagne e tutti gli attori implicati in quel luogo comune che è la natura.⁷⁰ Nulla è autopoietico. Nulla si crea da solo o è veramente separato dall'altro. Nulla è indipendente e autonomo. Tutte le specie co-creano e co-costruiscono la realtà. In questo modo, si forma un tessuto complesso di vita che è interdipendente e co-evolutivo. La simpoiesi è proprio questo: un processo di co-creazione collettiva, in cui non esistono confini spaziali o temporali autodefiniti e nel quale ogni componente del sistema contribuisce al flusso di informazioni e al controllo, distribuendo l'azione e la responsabilità tra tutti gli elementi coinvolti.⁷¹

La terra dello Chthulucene,⁷² ossia l'era ecologica che Haraway teorizza come alternativa alle ere dell'Antropocene e del Capitalocene, non è autopoietica, ma simpoietica.⁷³ Lo slogan dello Chthulucene è: generate parentele, non bambini.⁷⁴ Questo slogan riassume perfettamente la visione di Haraway per quanto riguarda il con-divenire nello stesso spazio pubblico. Generare parentele significa innanzitutto andare oltre i legami tradizionali e biologici per creare connessioni che non si basano esclusivamente su vincoli di sangue o genealogie lineari. Haraway invita a immaginare la parentela come una rete più ampia e inclusiva, che non si limita alla specie umana ma che si estende anche agli esseri non umani e agli altri attori che abitano il pianeta. In questo modo, la parentela diventa uno spazio aperto per creare legami inaspettati e multispecie, grazie ai quali tutti gli esseri viventi, umani e non umani, possono collaborare per co-creare la realtà.⁷⁵

organizzazione e di interazione con l'ambiente, pur restando separato da esso; cfr. H. R. Maturana, F. G. Varela, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1972.

70 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, cit., pp. 89-90.

71 *Ivi*, p. 92.

72 Il concetto di Chthulucene verrà approfondito adeguatamente nel Capitolo 3, al punto 3.3.

73 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, cit., p. 54.

74 Questo slogan è stato ideato soprattutto in risposta al problema della sovrappopolazione mondiale. Lo slogan *Make Kin, Not Population* è una critica alla narrativa di sovrappopolazione mondiale che spesso riduce le persone a numeri da gestire per motivi ecologici o economici. Haraway propone di spostare l'attenzione dal controllo quantitativo della popolazione alla qualità delle relazioni tra umani e altre specie. Invece di vedere il problema ambientale come una questione risolvibile riducendo il numero di persone, lo slogan invita a creare connessioni significative che includano legami etici e sostenibili con tutte le forme di vita; cfr. A. Clarke, D. J. Haraway, *Making Kin not Population: Reconceiving Generations*, cit. D. J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, cit., p. 147.

75 *Ivi*, pp. 148-149. Questo tema è formulato in maniera più articolata nell'opera *Making Kin not Population: Reconceiving Generations*; cfr. A. Clarke, D. J. Haraway, *Making Kin not Population*:

Haraway presenta degli esempi in cui le vite di animali umani e non umani si uniscono per co-creare. Tra questi, espone dei progetti che vedono come attori i piccioni, animali solitamente denigrati in quanto sporchi, portatori di malattie e disturbatori delle aree urbane. Il primo esempio fornito da Haraway è Pigeon Blog. Pigeon Blog è un progetto artistico e scientifico creato nel 2006 da Beatriz da Costa⁷⁶ che ha l'obiettivo di sensibilizzare il pubblico sull'inquinamento atmosferico nelle aree urbane. L'iniziativa coinvolgeva piccioni equipaggiati con piccoli sensori per rilevare i livelli di smog e altri inquinanti nell'aria. I dati raccolti dai piccioni venivano trasmessi in tempo reale a un blog accessibile a tutti, permettendo ai cittadini di monitorare la qualità dell'aria in città. Come già menzionato, i piccioni sono animali spesso ignorati, ma in questo contesto diventano dei veri e propri attori nella produzione di conoscenza ambientale. Questo è un esempio concreto di simpoiesi, in cui due specie diverse, ossia piccioni ed esseri umani, co-creano.⁷⁷ Un altro caso presentato da Haraway è il Project Pigeon Watch. Si tratta di un'iniziativa ideata nel 2000 dal Cornell Lab of Ornithology,⁷⁸ un'organizzazione che studia la biodiversità e il comportamento degli uccelli. Pigeon Watch incoraggiava le persone in tutto il mondo a osservare e registrare il comportamento dei piccioni, in particolare in contesti urbani, per raccogliere dati sul comportamento riproduttivo, sui colori del piumaggio e sulle interazioni sociali di questi animali. Uno di questi progetti si svolgeva a Washington DC e coinvolgeva scolaresche della città nell'osservazione dei piccioni. I ragazzini spesso e volentieri appartenevano a minoranze etniche e, proprio come i piccioni, erano marginalizzati ed esclusi da una società, quella razzista statunitense, che li voleva indisciplinati, rozzi, fastidiosi. Attraverso questa iniziativa, i ragazzini imparavano che i piccioni hanno un valore e sono degli abitanti degli spazi urbani esattamente come loro. Sia i piccioni sia i

Reconceiving Generations, cit.

76 Beatriz da Costa (1974-2012) è stata un'artista, attivista e teorica nata in Germania e naturalizzata negli Stati Uniti, nota per il suo lavoro che univa arte, scienza e tecnologia a un'analisi critica delle questioni ambientali e sociali. Docente alla University of California, Irvine, ha collaborato anche con importanti istituzioni nel campo delle arti elettroniche e digitali. Il suo lavoro esplorava le intersezioni tra biotecnologia, diritti degli animali e questioni ecologiche.

77 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, cit., pp. 37-43.

78 Il Cornell Lab of Ornithology è un istituto di ricerca e formazione associato alla Cornell University, specializzato nello studio degli uccelli e della biodiversità. Fondato nel 1915, il laboratorio si dedica alla conservazione degli uccelli e degli ecosistemi attraverso programmi di ricerca, iniziative di educazione pubblica e progetti di citizen science.

bambini sono dei soggetti, sono attori nello spazio pubblico.⁷⁹ In entrambe le esperienze, Pigeon Blog e Pigeon Watch, la relazione tra piccioni ed esseri umani dimostra quante opportunità si aprono nel momento in cui si coltiva la capacità di creare connessioni inaspettate. Non esistono colombofili senza una relazione con i piccioni e non esistono i piccioni viaggiatori senza una relazione con i colombofili. Ciò che rende possibili queste due categorie è proprio la relazione che le lega.

La proposta di creare relazioni significative, tuttavia, ha riscontrato delle critiche. Secondo Kompatsiaris, la visione di Haraway risulta troppo vaga. Il rischio è che i legami creati siano troppo deboli e che ricordino le relazioni fluide, ossia strumentali e superficiali, tipiche del neoliberismo. Questo tipo di relazioni non sarebbe radicato in impegni politici e sociali più profondi e non risulterebbe, dunque, abbastanza forte o significativo né a livello personale né a livello collettivo. Inoltre, il focus sul creare relazioni potrebbe oscurare o far passare in secondo piano i conflitti e le tensioni sociali esistenti. Un'altra questione delicata è la possibilità di creare connessioni multispecie. La visione di Haraway, infatti, corre il rischio di diventare una prospettiva antropocentrica, in quanto non tiene conto della complessità di creare legami con specie non-umane e delle gerarchie che sono presenti in queste ultime. Per questo motivo, Kompatsiaris propone figure di legame più forti, come quella del *comrade*. Mentre le relazioni tra specie compagne possono essere più fluide, il *comrade* implica una connessione più forte e un senso di responsabilità condivisa, essenziale per l'organizzazione collettiva e la resistenza contro le forze oppressive. Questa intensità di legame e la capacità di mobilitarsi insieme per un obiettivo comune rendono il concetto di *comrade* particolarmente rilevante in contesti di attivismo e cambiamento sociale.⁸⁰ La figura del *comrade* è sicuramente adeguata a garantire una forte coesione sociale. Tuttavia, risulta meccanico attribuire ad Haraway una proposta vaga. Per quanto non sia scesa nei dettagli, al contrario di Kompatsiaris, su come costruire relazioni significative o su che tipi di legame sono più funzionali di altri, è doveroso tenere a mente che il pensiero di Haraway è terreno, incarnato, concreto. È, soprattutto, situato. Infatti,

79 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, cit., pp. 43-44.

80 P. Kompatsiaris, «Companion species and comrades: a critique of 'plural relating' in Donna Haraway's theory manifestos» in *Culture, Theory and Critique*, 2022, DOI: 10.1080/14735784.2022.2122527.

sarebbe assurdo pensare che la figura del *comrade* possa funzionare in modo universale. Ogni contesto richiede uno studio e una soluzione particolari. Gli esempi di simpoiesi sopra illustrati dimostrano, infatti, che non solo vi è molta cura nella gestione delle relazioni multispecie, ma soprattutto che è necessaria la collaborazione di esperti di scienze particolari al fine di trovare una soluzione che sia inclusiva e sostenibile per tutte le parti coinvolte.

Creare parentele inattese e multispecie, dunque, rappresenta una risposta etica e pragmatica dinanzi alle sfide del Ventunesimo secolo. Attraverso la simpoiesi, ogni attore partecipa attivamente al con-divenire della realtà, contribuendo a costruire un tessuto interconnesso e interdipendente che abbraccia tutte le specie. Iniziative come Pigeon Blog e Pigeon Watch mostrano concretamente come connessioni non convenzionali possano nascere anche tra specie comunemente trascurate. Questo approccio, quindi, non solo ridefinisce il concetto di parentela, ma suggerisce un modello di convivenza che riconosce il valore intrinseco di tutti gli esseri che abitano il pianeta.

Capitolo 3. Ripensare l'etica nell'epoca dello Chthulucene

3.1 Politica dell'articolazione: oltre i limiti della rappresentanza

Il nuovo concetto di natura elaborato da Haraway richiede nuovi modi di abitare lo spazio pubblico e di fare politica. La politica della rappresentanza si dimostra inadeguata a rispondere alle esigenze dei nuovi attori, ossia le alterità inappropriate/bili. Di fronte ai limiti della rappresentanza, Haraway propone un'alternativa che mira a creare connessioni che articolino le istanze di tutti gli attori coinvolti in modo collettivo e situato. Questo tipo di politica è definito politica dell'articolazione.

Per politica della rappresentanza si intende un approccio politico e sociale in cui specifici gruppi o istanze sono rappresentati da attori intermediari che parlano e agiscono per conto loro. I rappresentanti sono eletti o scelti per dare voce e visibilità a istanze collettive e individuali, al fine di facilitare il processo decisionale e garantire che le esigenze di diversi gruppi siano considerate. Tuttavia, tale modello presenta delle criticità. Infatti, corre il rischio di semplificare od omettere alcuni aspetti o complessità delle realtà rappresentate, a seconda della prospettiva del rappresentante, con l'effetto di ridurre l'autenticità della rappresentazione stessa.

In una recensione dell'opera *Fate of the Forest*,⁸¹ in cui Hecht e Cockburn affrontano il problema della deforestazione dell'Amazzonia, l'autore e giornalista statunitense Joe Kane solleva un particolare interrogativo, ossia: chi parla per il giaguaro?⁸² Questa domanda è rilevante in un contesto in cui vige una politica della rappresentanza, poiché è necessario stabilire chi sia la persona più adeguata a rappresentare le esigenze di un determinato gruppo, in questo caso la fauna dell'Amazzonia. Trovare un portavoce sembra la soluzione migliore per fare in modo che i bisogni di quel determinato gruppo non siano ignorati. Tuttavia, questo modello di politica nasconde degli interessi ben precisi, che solitamente sono quelli del rappresentante. Infatti, il rappresentato, non esercitando alcuna attività politica, può facilmente diventare il mezzo attraverso cui il

81 S. Hecht, A. Cockburn, *The Fate of the Forest: Developers, Destroyers, and Defenders of the Amazon*, Verso, Londra, 1989.

82 D. J. Haraway, «The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others» in L. Grossberg, C. Nelson, P. A. Treichler, *Cultural Studies*, cit., p. 87.

rappresentante tenta di raggiungere i suoi scopi. Una domanda molto simile a quella posta da Kane sopraggiunge nell'ambito del dibattito sull'aborto. L'interrogativo fondamentale che i gruppi pro-vita avanzano è: chi parla per il feto?⁸³ Ciò che è importante notare è che l'atto della rappresentanza implica un distanziamento dall'oggetto rappresentato. Non solo, è necessario che anche l'oggetto rappresentato sia alienato dal contesto in cui è inserito affinché i suoi interessi possano essere salvaguardati al meglio. Nel caso del feto, ad esempio, l'operazione più importante da attuare, secondo i gruppi pro-vita, è quella di isolare il feto e allontanarlo dalla madre, in quanto quest'ultima potrebbe esprimere delle volontà che entrano in conflitto con gli interessi del feto stesso. Nello stesso modo, le popolazioni indigene non hanno alcun diritto di esprimersi sulle esigenze dei giaguari, poiché potrebbero egoisticamente nutrire delle volontà che vanno a discapito della salvaguardia dei giaguari. La donna incinta e le popolazioni indigene semplicemente vengono oscurati e zittiti, poiché inadatti ad esprimere le esigenze del feto e del giaguaro. A questo punto, né l'oggetto rappresentato né coloro che sono i più prossimi ad esso svolgono un'attività politica, ossia nessuno di loro è attore nell'ambito della rappresentanza. L'unico attore è il portavoce e manterrà questo ruolo per sempre. Quanto più sarà disinteressato, tanto più la rappresentanza risulterà efficace. L'imparzialità epistemologica è il criterio fondamentale per stabilire chi è il portavoce più adeguato. Paradossalmente coloro che sono più coinvolti emotivamente, invece, vengono ritratti come minacce per gli oggetti rappresentati.⁸⁴

Una volta stabilito come la politica della rappresentanza sia ben lontana dall'obiettivo di tutelare le esigenze delle minoranze, Haraway propone un nuovo modello di politica, definito politica dell'articolazione. Articolare significa unire, connettere. Questa pratica descrive l'atto di mettere insieme elementi diversi e, nel contesto della politica e della cultura, indica come varie idee, pratiche e identità possono essere connesse per costruire significati e movimenti collettivi. Si tratta di un processo attraverso il quale gruppi diversi, con esigenze o esperienze diverse, si uniscono per formare alleanze in risposta a particolari contesti politici o culturali. L'azione dell'altro attore, umano o non umano che sia, in quanto differente, è sempre negativa. Tuttavia,

83 *Ivi*, p. 88.

84 *Ivi*, pp. 87-90.

questa negazione è indispensabile al fine di generare collettivamente nuovi significati che possano condurre ad una politica più inclusiva. La politica dell'articolazione, inoltre, è sempre una politica situata e localizzabile. È una politica della responsabilità, in cui ogni abitante dello spazio pubblico collabora attivamente con altri abitanti e si assume la responsabilità del proprio contributo.⁸⁵

Attraverso la critica alla politica della rappresentanza e la proposta della politica dell'articolazione, Haraway promuove un approccio politico e sociale in cui i soggetti, umani e non umani, si impegnano attivamente nella costruzione collettiva di significati e obiettivi condivisi. Questa visione supera il modello gerarchico della rappresentanza, promuovendo invece un modello in cui ogni partecipante contribuisce alla creazione di relazioni responsabili e situate. La politica dell'articolazione diventa così una pratica di connessione autentica e responsabile, orientata a valorizzare le differenze per costruire un mondo più inclusivo e partecipato.

3.2 Restare a contatto con il problema

Un altro fondamentale tassello da aggiungere al nuovo modo di abitare lo spazio pubblico è rappresentato da come gli individui si pongono dinanzi alla crisi climatica globale. Infatti, si sta diffondendo una crescente consapevolezza dell'urgenza di agire e della necessità di ripensare il modo in cui le persone si relazionano con il pianeta e con le altre specie. Tuttavia, le risposte alla crisi ambientale spesso culminano nell'inazione e nella deresponsabilizzazione dei singoli. Per questo motivo, Haraway tenta di proporre un approccio che non ignori il problema, ma che lo affronti favorendo il coinvolgimento attivo e la costruzione di legami tra specie.

Di fronte alla crisi climatica in corso e alle sfide che gli ultimi decenni hanno avanzato, si pensa che investire tutte le energie in un futuro sicuro sia la soluzione migliore. Evitare gli eventi minacciosi sembra essere il focus principale del discorso scientifico per quanto riguarda le calamità ambientali.⁸⁶ Trasmettere l'urgenza e la preoccupazione per il problema tentando di non creare panico negli individui risulta una questione complessa e delicata. Solitamente le reazioni alla crisi climatica, per chi crede

⁸⁵ *Ivi*, pp. 91-97.

⁸⁶ D. J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, cit., p. 13.

che sia reale, sono di due tipi. La prima riguarda coloro che hanno fede in una tecnologia riparatrice che risolverà ogni problema, salvando l'umanità sconsiderata ed egoista che non ha dato credito al discorso scientifico e non è stata in grado di salvarsi. Questa fede è paragonabile alla fede nel Dio cristiano che salva i suoi fedeli redimendoli dai loro peccati.⁸⁷ La speranza che prima o poi le cose miglioreranno e il rifiuto di credere nell'effettiva possibilità del collasso climatico sono gli espedienti perfetti per liberarsi del peso che hanno le proprie azioni e togliersi ogni responsabilità. La seconda reazione, invece, consiste nel credere che ormai sia troppo tardi e non sia rimasto nulla da fare. La gravità della situazione è talmente acuta che ogni azione sarebbe inutile, è una questione che esce dall'ambito delle possibilità umane, dunque non ha senso preoccuparsene.⁸⁸

Il filosofo ambientale australiano Glenn Albrecht descriverebbe entrambe le reazioni attraverso il termine *ecoparalisi*.⁸⁹ L'*ecoparalisi* è la risposta a quella che viene definita *ecoansia*,⁹⁰ ossia una forma d'ansia legata alla preoccupazione per la crisi ambientale in corso.⁹¹ Nonostante l'inazione sembri dovuta ad uno stato d'apatia generalizzata, un'assenza di interesse o uno stato di ignoranza nei confronti del problema, spesso e volentieri le cose stanno diversamente. Infatti, l'inazione può essere dovuta a sensazioni acute d'ansia, di paura e d'impotenza di fronte alle sfide che questo determinato periodo storico presenta all'umanità. Si tratta di una vera e propria paralisi, un'incapacità d'agire che è ben lontana dall'assenza di *pathos*. Sia l'*ecoansia* che l'*ecoparalisi* rientrano in quelle che Albrecht definisce emozioni negative della terra. Un contributo importante di Albrecht alla filosofia ambientale è quello di aver coniato il termine *solastalgia*.⁹² La *solastalgia* è la nostalgia che si prova per la propria terra nel momento in cui si è ancora a casa propria, poiché ci si rende conto dei terrificanti effetti che il cambiamento climatico o altre cause hanno o avranno su di essa. Provano *solastalgia* gli indigeni che a causa del colonialismo hanno visto le proprie terre trasformarsi irrimediabilmente o le

87 *Ivi*, p. 16

88 *Ibidem*.

89 G. Albrecht, *Earth Emotions: New Words for a New World*, Cornell University Press, Ithaca, 2019, trad. fr. di C. Smith, *Les émotions de la Terre: Des nouveaux mots pour un nouveau monde*, Les Liens qui Libèrent, Paris, 2021, pp. 149-151.

90 Il termine *ecoansia* è stato utilizzato per la prima volta dalla giornalista Lisa Leff; cfr. L. Leff, «Ecology Carries Clout in Anne Arundel» in *Washington Post*, 5 agosto 1990.

91 G. Albrecht, *Earth Emotions: New Words for a New World*, cit., pp. 137-139.

92 *Ivi*, pp. 57-113.

persone che vivono in luoghi ormai divenuti tossici a causa delle enormi installazioni industriali collocate in tali regioni. Dinanzi a queste situazioni, le emozioni negative provate, per quanto possano essere la motivazione che spinge alcuni ad attivarsi, per altri possono diventare talmente acute da lasciare spazio ad un'immensa desolazione che culmina nell'ecoparalisi.

Restare a contatto con il problema diventa, a questo punto, la soluzione che consente di convivere con gli eventi che accadono senza rimanere fermi a guardare. È il modo attraverso cui diventa possibile affrontare la crisi climatica evitando di restare intrappolati nel meccanismo dell'ecoparalisi. Questo approccio richiede la capacità di generare parentele inaspettate, poiché è fondamentale creare connessioni con tutti gli attori che si trovano a condividere la stessa esperienza. Creare legami aiuta ad affrontare al meglio le situazioni di crisi e a trovare soluzioni originali. Diventa cruciale in questo senso tenere a mente che tutte le specie, tutti gli organismi e tutte le cellule condivengono insieme e che si tratta di un con-divenire situato, interconnesso, terreno.⁹³

Per questo motivo, Thom van Dooren si concentra sull'importanza di mantenere uno spazio aperto per l'altro. Mantenere uno spazio aperto per l'altro significa riconoscere i ruoli ecologici e le interdipendenze che caratterizzano ciascuna specie, impegnandosi a evitare approcci umani che le priverebbero del loro habitat o ne comprometterebbero la vita. In questa visione, l'estinzione sarebbe un processo che coinvolge e impatta tutte le forme di vita. Mantenere uno spazio aperto per l'altro richiede un mutuo impegno a mantenere integro un mondo in cui tutti gli attori coinvolti possono coesistere e a favorirne la prosperità. Thom van Dooren, inoltre, mette in luce come il lutto sia una capacità condivisa da molte specie, non solamente da quella umana.⁹⁴ Questa è un'ulteriore conferma del fatto che è necessario imparare a con-piangere, perché tutte le specie sono immerse nella stessa trama di rapporti e almeno alcune di loro condividono il dolore e l'esperienza della vita e della morte.⁹⁵ Proprio per questo, Haraway considera di vitale importanza nello Chthulucene imparare a collaborare con le altre forme di vita affinché si possa costruire una realtà sostenibile per tutti, tuttavia senza mai negare il

93 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, cit., p. 17.

94 *Ivi*, pp. 61-63.

95 Un approfondimento alla questione della percezione e della concezione della mortalità negli animali non umani si può trovare nelle pubblicazioni della filosofa spagnola Susana Monsó; cfr. <<https://susanamonso.com/>>.

lutto o nutrendo l'illusione di essere immortali. Sarà cruciale imparare ad affrontare il dolore della perdita e soprattutto delle perdite irreversibili. Sarà necessario impararlo sin da subito, dal momento che la crisi climatica è già in corso e gli effetti sono già sensibili.

La sfida posta dalla crisi climatica richiede quindi un approccio diverso, in cui non si cerca di evitare il problema né di affidarsi a soluzioni esterne, ma di rimanere in contatto con la complessità della situazione. Imparare a mantenere uno spazio aperto per l'altro e a con-divenire nello Chthulucene implica un impegno a favore di una realtà collettiva e interconnessa, in cui si accetta il dolore della perdita e si cerca la cooperazione con altre forme di vita. Questo modello di coesistenza permette di affrontare la crisi in modo resiliente, contribuendo a un futuro in cui la diversità e la sopravvivenza di tutte le specie possano prosperare.

3.3 Chthulucene

Nel tentativo di rispondere alle sfide ecologiche e sociali di questo determinato periodo storico, ormai ribattezzato Antropocene o Capitalocene, Haraway ha proposto un nuovo scenario, ossia lo Chthulucene. Lo Chthulucene è un'era geologica che invita a immaginare modi di coesistenza più equi e interconnessi tra specie. Questo nuovo approccio rifiuta l'antropocentrismo e guarda alla terra come a un luogo di forze interdipendenti, dove ogni specie gioca un ruolo cruciale nel mantenere l'equilibrio ecologico. Haraway cerca così di dar vita a una narrativa che coinvolga tutte le forme di vita e che valorizzi la pluralità e la connessione, per immaginare un futuro in cui tutti possano prosperare.

Il termine Antropocene è stato coniato negli anni Ottanta dall'ecologo Eugene Stoermer. È stato utilizzato per indicare le prove degli effetti trasformativi causati dalle attività umane sulla terra. Il successo del termine e la sua diffusione sono dovuti al meteorologo e ingegnere olandese Paul Crutzen,⁹⁶ che vinse il premio Nobel per la Chimica assieme a Mario Molina e Frank Sherwood nel 1995, grazie al loro lavoro sulla

96 *Ivi*, pp. 70-71.

chimica atmosferica.⁹⁷ Il concetto di Antropocene, tuttavia, presenta diverse criticità. Innanzitutto, rimane un termine antropocentrico. Sembra mettere in luce come solamente gli esseri umani abbiano un impatto rilevante sul pianeta, ignorando la complessità e la trama di relazioni realmente esistenti tra le varie specie.⁹⁸ In secondo luogo, come evidenzia l'antropologa Anna Tsing, è importante notare come l'Antropocene sia frutto di una visione prettamente occidentale della questione e l'etimologia greca del termine ne è una conferma.⁹⁹ Il protagonista del discorso sull'Antropocene è l'*anthropos* razionale e conquistatore dell'Illuminismo.¹⁰⁰ Questa prospettiva esclude, di conseguenza, le molteplici visioni che le altre culture possono offrire e attraverso cui pensano il mondo.

Di fronte alle problematiche presenti nell'utilizzo del termine Antropocene, Haraway propone di adottare il termine coniato dal filosofo Jason W. Moore, ossia Capitalocene.¹⁰¹ Questa alternativa evidenzia il ruolo del capitalismo nell'attuale crisi ambientale globale. Le devastazioni ambientali e il cambiamento climatico non derivano da un'astratta Umanità, come implica il termine Antropocene, ma da specifiche pratiche economiche e da precisi sistemi produttivi associati al capitalismo. In questo modo, il Capitalocene attribuisce la responsabilità alla logica di crescita illimitata e allo sfruttamento intensivo delle risorse naturali. L'attuale crisi ecologica è un fenomeno profondamente radicato nei rapporti economici e sociali che il capitalismo ha istituito tra gli esseri umani, le altre specie e l'ambiente.¹⁰² Tuttavia, Haraway nota come di fronte all'utilizzo del termine Capitalocene, si è subito accusati di non essere imparziali e di adottare una visione politica del problema.¹⁰³ Questa accusa mette in luce un'altra

97 L'Antropocene è stato recentemente respinto dalla comunità scientifica come indicatore di un'era geologica. Tuttavia, il rifiuto a considerarlo tale non implica che il problema imposto dall'Antropocene non sia reale; cfr. T. P. Roland, G. T. Swindles, A. Ruffell, «The 'Anthropocene' is here to stay — and it's better not as a geological epoch» in *Nature*, 627, 2024, DOI: <https://doi.org/10.1038/d41586-024-00914-y>.

98 D. J. Haraway, N. Ishikawa, S. F. Gilbert, K. Olwig, A. L. Tsing, N. Bubandt, «Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene» in *Ethnos*, Vol. 81:3, 2016, DOI: 10.1080/00141844.2015.1105838, p. 539.

99 *Ivi*, p. 547.

100 *Ivi*, p. 541.

101 Cfr. J. W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, New York, 2015, e J. W. Moore, *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, New York, 2016.

102 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, cit., pp. 75-78.

103 D. J. Haraway, N. Ishikawa, S. F. Gilbert, K. Olwig, A. L. Tsing, N. Bubandt, «Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene» in *Ethnos*, cit., p. 539.

problematica del termine Antropocene, ossia l'atto di deresponsabilizzazione degli attori umani nell'affrontare il problema. Infatti, nonostante l'Antropocene sia un'epoca di urgenze multispecie, estinzioni, morti, disastri, ci si rifiuta di assumere delle responsabilità e si volge lo sguardo altrove, senza partecipare alla catastrofe in atto e senza restare a contatto con il problema. Nell'illusione che la scienza debba necessariamente essere imparziale e che il discorso scientifico sia apolitico, vi è un sostanziale rifiuto di attivarsi politicamente e organizzarsi collettivamente per affrontare ciò che sta accadendo. Per questo motivo, Haraway preferisce utilizzare il termine Capitalocene e caricarlo di significato politico.

A questo punto, Haraway teorizza una nuova era geologica che possa rappresentare una soluzione concreta e non riduttiva al problema della crisi climatica, ossia lo Chthulucene. Chthulucene deriva da *khthôn* e *kainos*. *Khthôn* è la terra o il suolo e rinvia alle forze profonde e sotterranee della terra, mentre *kainos* significa "nuovo" o "recente", con una sfumatura che indica il divenire o un cambiamento che porta a una nuova condizione.¹⁰⁴ Durante la conferenza *The Thousand Names of Gaia*,¹⁰⁵ si è tentato di dare credito e valore alle molteplici visioni provenienti dalle diverse culture che abitano la terra, in un'ottica di inclusione e superamento dell'eurocentrismo. Nella mitologia greca, Gaia emerge dal Caos primordiale come una delle prime entità dell'universo.¹⁰⁶ È una potente forza intrusiva su cui nessuno può esercitare il proprio controllo. Non salva nessuno, né è salvata da nessuno. Per questo motivo, la narrazione di Gaia trova spazio nello Chthulucene piuttosto che nell'Antropocene o nel Capitalocene. Tuttavia, dal momento che questa narrazione rinvia alla mitologia greca e ad una visione prettamente occidentale della questione, Haraway insiste sulla necessità di trovare altri nomi e altre figure per questo racconto. È necessario creare un racconto che includa tutte le prospettive esistenti, che contenga tutte le soggettività che condivengono sullo stesso pianeta.¹⁰⁷

104 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, cit., pp. 13-14.

105 *The Thousand Names of Gaia* è un progetto interdisciplinare e una serie di conferenze iniziate in Brasile per esplorare nuove prospettive sull'ecologia e sulle crisi globali dell'Antropocene. Organizzate da studiosi come Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski, queste conferenze hanno riunito pensatori di fama internazionale, tra cui Bruno Latour, Donna Haraway, Isabelle Stengers e Marisol de la Cadena; cfr. <<https://thethousandnamesofgaia.wordpress.com/>>.

106 Cfr. B. Latour, *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, 2015, trad. it. D. Caristina, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano, 2020.

107 D. J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, cit., pp. 80-84.

Lo Chthulucene ospita qualsiasi forma di vita, appropriata/bile o inappropriata/bile che sia. Abitanti fondamentali di questo scenario sono le creature ctonie. Le creature ctonie sono organismi e forze che vivono in stretto legame con la terra e ne incarnano le energie più profonde e ancestrali. Abbracciano ogni temporalità e si trovano in ogni luogo della terra. Esse rappresentano la varietà di forme di vita che popolano il mondo sotterraneo o liminale e comprendono tutte le alterità inappropriate/bili che sono fondamentali per l'equilibrio ecologico e culturale del pianeta. Queste entità sono strettamente intrecciate tra loro in una rete ecologica complessa e partecipano alla rigenerazione continua della vita.¹⁰⁸ L'era dello Chthulucene è stata pensata come risposta a quelle dell'Antropocene e del Capitalocene, le quali hanno tentato di sterminare le creature ctonie.

Lo scenario dello Chthulucene si situa ben lontano da un utopico, o distopico, ritorno alle origini. Non si tratta di tornare ad un'unità primordiale né di ricostituire una natura pura e incontaminata. Come già ampiamente dibattuto, la natura non è mai stata incontaminata. Di fronte alla tecnofobia che spesso contraddistingue gli amanti della natura, è bene ricordare che Haraway propone la figura del cyborg come nuova soggettività inclusiva. Lo Chthulucene pullula di cyborg e di alterità inappropriate/bili. Tuttavia, la visione ottimista delle biotecnologie adottata da Haraway è stata oggetto di varie critiche. Ad esempio, la studiosa Zipporah Weisberg evidenzia come Haraway non affronti adeguatamente la questione dello sfruttamento, della violenza e dei maltrattamenti che gli animali non umani subiscono nei laboratori. Le biotecnologie, infatti, rischiano troppo facilmente di diventare uno strumento di oppressione e dominio.¹⁰⁹ Altri rischi della tecnologia possono riguardare la sorveglianza di massa, con una conseguente perdita della privacy, la disuguaglianza e l'alienazione sociale. Haraway sembra ignorare come le tecnologie stesse possano perpetuare disuguaglianze sociali ed economiche. La tecnologia non è neutra; può essere utilizzata per il controllo e la sorveglianza, e le sue applicazioni possono riflettere e amplificare le ingiustizie esistenti.¹¹⁰ Questi aspetti controversi non possono assolutamente passare in secondo

108 *Ivi*, p. 14.

109 Cfr. Z. Weisberg, «The Broken Premises of Monsters: Haraway, Animals and the Human Legacy» in *Journal for Critical Animal Studies*, Vol. 7, 2009, pp. 22-62.

110 Cfr. J. Genova, «Tiptree and Haraway: The Reinvention of Nature» in *Cultural Critique*, No. 27, 1994, reperibile on line: <<https://www.jstor.org/stable/1354476>>, pp. 5-27.

piano e devono essere valutati con cura. L'ottimismo semplicistico nei confronti della tecnologia manifestato da Haraway rappresenta sicuramente una mancanza che va integrata. Dall'altro canto, bisogna riconoscere il vero intento di Haraway, ossia quello di allontanare la tecnofobia in un mondo in cui è necessario imparare a vedere la tecnologia come uno spazio di immense potenzialità, soprattutto dal momento in cui è divenuto impensabile farne a meno. Calcolarne i rischi e i pericoli è fondamentale; prevenirli lo è altrettanto. Tuttavia, aprirsi alle infinite opportunità offerte dalla tecnologia significa abbracciare potenziali soluzioni originali che, se gestite correttamente, sono cruciali nell'affrontare le sfide del Ventunesimo secolo.

Come affermato in precedenza, la terra dello Chthulucene è simpoietica. Lo Chthulucene è caratterizzato dalla coesistenza e dalla collaborazione tra specie diverse. È una prospettiva densa di significati e di visioni differenti. È l'era in cui la parentela acquista un significato inaspettato slegato dalla genealogia o dalla specie. Lo Chthulucene è il momento in cui tutte le specie si organizzano collettivamente per ricreare i rifugi distrutti nell'epoca del Capitalocene, senza tuttavia l'illusione di poter evitare i danni causati in precedenza. Secondo Haraway, l'Antropocene è un momento di passaggio più che un'era geologica e il compito degli abitanti della terra è quello di renderlo il più breve e il meno impattante possibile. Per questo motivo il richiamo ad entrare nell'orizzonte dello Chthulucene è più urgente che mai. È ancora possibile agire ed è necessario farlo ora. Non è possibile evitare l'inevitabile, ma è possibile creare alleanze ed unioni per affrontare il lutto e il dolore per le perdite irreversibili, cercando soluzioni originali ed inclusive alle sfide che si presentano giorno dopo giorno, nell'ottica di un divenire situato, terreno ed interconnesso.

L'invito di Haraway ad abbracciare lo Chthulucene è un richiamo urgente a riconsiderare il rapporto dell'umanità con la terra e le altre specie. Si tratta di immaginare un presente, e non un futuro, in cui l'essere umano non sia al centro, ma parte di una rete vitale di relazioni, e collabori con le creature ctonie e con tutte le forme di vita per fronteggiare le sfide ecologiche senza negare la possibilità di perdite dolorose. Lo Chthulucene si pone, dunque, come un orizzonte inclusivo, aperto e collettivo, in cui l'azione consapevole e interconnessa diventa la chiave per superare le crisi ambientali e costruire una realtà condivisa e sostenibile.

Conclusioni

La presente dissertazione ha tentato di esplorare e approfondire il pensiero di Donna Haraway, mettendone in luce la rilevanza nell'ambito del discorso sulla crisi ambientale. Attraverso l'invito a superare le dicotomie tradizionali che hanno caratterizzato il pensiero occidentale, Haraway presenta una visione della realtà che si dimostra aperta a molteplici possibilità e inaspettate narrazioni, le quali riescono finalmente a rendere conto della complessità e della stratificazione delle relazioni quotidiane.

La posizione critica di Haraway nei confronti del pensiero occidentale ha dimostrato la necessità di superare i limiti imposti dalla logica binaria. Essa, inoltre, ha messo in luce le controverse problematiche create da una scienza che pretende di parlare per conto di tutti dalla prospettiva privilegiata dell'uomo bianco eterosessuale, in nome di una trascendente oggettività che culmina nella totale deresponsabilizzazione di un discorso, quello scientifico, che è tutt'altro che neutro. La proposta di trasformare il discorso scientifico in un insieme di *situated knowledges* è fondamentale affinché la scienza risulti inclusiva e riesca a rendere conto della realtà diversificata in cui tutte le forme di vita sono inserite.

La riformulazione del concetto di natura in chiave *amoderna* è il punto di svolta per poter iniziare a pensare il mondo in un modo che lo rispecchi. Estendere lo status di attori a tutte le alterità inappropriate/bili consente di creare una narrazione inclusiva, in cui tutti gli abitanti del nuovo spazio pubblico partecipano alla co-creazione della realtà. Il concetto di simpoiesi sottolinea come siano proprio le relazioni significative tra tutti gli attori coinvolti a generare soluzioni originali e metodi di adattamento innovativi, grazie anche e soprattutto ad una nuova concezione della parentela che sia sconnessa dal tradizionale legame con la genealogia e la specie.

La delineazione del nuovo spazio pubblico implica nuovi modi di abitarlo, ossia nuove modalità di fare politica. Haraway, infatti, dimostra l'inadeguatezza della pratica della rappresentanza a favore di una politica dell'articolazione, la quale mira ad unire varie idee, pratiche e identità per creare obiettivi condivisi e generare soluzioni originali. In un'epoca in cui la crisi climatica richiede risposte urgenti, l'approccio di

Haraway invita a rimanere a contatto con il problema, a costruire legami significativi tra le specie e, soprattutto, a riconoscere la responsabilità collettiva nel preservare un pianeta che possa essere abitato e abitabile da tutte le forme di vita. L'orizzonte dello Chthulucene è un'ottima narrazione da postulare al fine di potersi immaginare in un presente che rappresenti una risposta concreta alla crisi climatica. L'augurio è che questo scenario possa infondere abbastanza speranza e coraggio da spingere le persone ad attivarsi politicamente e organizzarsi collettivamente per affrontare ciò che sta accadendo.

Il pensiero di Haraway non solo arricchisce il dibattito accademico in modi del tutto peculiari, ma offre anche una guida pratica per affrontare le sfide del nostro tempo. La presente dissertazione intende ricordare a chiunque la legga che, nonostante il prezzo dell'azione climatica sembri troppo alto da pagare, quello dell'inazione è ancora più alto. Per questo motivo, attivarsi è fondamentale. Attivarsi politicamente in modo collettivo è ciò che consentirà di arrivare a soluzioni concrete e puntuali.

Desidero concludere questa dissertazione con la definizione di eutierria, termine coniato dal filosofo australiano Glenn Albrecht, nella speranza che quante più persone possano provarla:

Eutierria. *Sostantivo femminile*. Sentimento positivo e confortante di unione con la Terra e con le sue forze vitali, in cui si dissolvono i confini tra sé e il resto della natura e un profondo senso di pace e di connessione pervade la coscienza.¹¹¹

111 G. Albrecht, *Earth Emotions: New Words for a New World*, cit., p. 329.

Riferimenti bibliografici

Fonti primarie

Haraway, D. J., *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors of Organicism in Twentieth-Century Developmental Biology*, Yale University Press, New Haven e Londra, 1976.

—————, «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective» in *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3, 1988.

—————, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, New York, 1989.

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

—————, *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others* in L. Grossberg, C. Nelson, P. A. Treichler, *Cultural Studies*, Routledge, New York, 1992.

—————, [Modest Witness@Second Millennium.FemaleMan©Meets OncoMouse™: Feminism and Technoscience](#), Routledge, New York, 1997.

—————, Goodeve, T. N., *How Like a Leaf: An Interview with Donna Haraway*, Routledge, New York, 2000.

—————, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2003.

—————, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2008.

—————, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham, 2016.

—————, Clarke, A., *Making Kin not Population: Reconceiving Generations*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2018.

Testi critici

- Braidotti, R., «La molteplicità: un'etica per la nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea» in D. J. Haraway, L. Borghi (a cura di), *Manifesto Cyborg: Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 2018.
- Genova, J., «Tiptree and Haraway: The Reinvention of Nature» in *Cultural Critique*, No. 27, 1994, reperibile on line: <<https://www.jstor.org/stable/1354476>>.
- Haraway, D. J., Ishikawa, N., Gilbert, S. F., Olwig, K., Tsing, A. L., Bubandt, N., «Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene» in *Ethnos*, Vol. 81:3, 2016, DOI: 10.1080/00141844.2015.1105838.
- Kompatsiaris, P., «Companion species and comrades: a critique of 'plural relating' in Donna Haraway's theory manifestos» in *Culture, Theory and Critique*, 2022, DOI: 10.1080/14735784.2022.2122527.
- Penley, C., Ross, A., «Cyborgs at Large: Interview with Donna Haraway» in *Social Text*, No. 25/26, 1990, reperibile on line: <<https://www.jstor.org/stable/466237>>.
- Rae, G., «The Philosophical Roots of Donna Haraway's Cyborg Imagery: Descartes and Heidegger Through Latour, Derrida, and Agamben» in *Human Studies*, Vol. 37, No. 4, 2014, reperibile on line: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s10746-014-9327-z>>.
- Weisberg, Z., «The Broken Premises of Monsters: Haraway, Animals and the Human Legacy» in *Journal for Critical Animal Studies*, Vol. 7, 2009.

Altre opere consultate

- Albrecht, G. *Earth Emotions: New Words for a New World*, Cornell University Press, Ithaca, 2019.
- Braidotti, R., *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, New York, 1994.
- Derrida, J., *Marges de la philosophie*, Les Éditions de minuit, Parigi, 1972.
- Descartes, R., Landucci, S. (a cura di), *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Bari, 1997.

- , Garin, E. (a cura di), A. Tilgher, *Opere filosofiche. Vol. 3: I principi della filosofia*, Laterza, Bari, 2005.
- Descola, P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Parigi, 2005.
- Hecht, S., Cockburn, A., *The Fate of the Forest: Developers, Destroyers, and Defenders of the Amazon*, Verso, Londra, 1989.
- Latour, B., *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris, 1991.
- , *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, 2015.
- Maturana, H. R., Varela, F. G., *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1972.
- Moore, J. W., *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Verso, New York, 2015.
- , *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, New York, 2016.
- Roland, T. P., Swindles, G. T., Ruffell, A. «The 'Anthropocene' is here to stay — and it's better not as a geological epoch» in *Nature*, 627, 2024, DOI: <https://doi.org/10.1038/d41586-024-00914-y>.

Sitografia

- «Bernal Prize 1981: Earlier Bernal Prize Winners», Society for Social Studies of Sciences, URL: <https://4sonline.org/1981_earlier_bernal_prize_winners.php>.
- «Fleck Prize 1994: Earlier Fleck Prize Winners», Society for Social Studies of Sciences, URL: <https://4sonline.org/1994_earlier_fleck_prize_winners.php>.
- «Maccartismo», Vocabolario on line, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, URL: <<https://www.treccani.it/vocabolario/maccartismo/>>.
- «Susana Monsó. Animal minds & Animal ethics», URL: <<https://susanamonso.com/>>.
- «The Thousand Names of Gaia. From the Anthropocene to the Age of the Earth», URL: <<https://thethousandnamesofgaia.wordpress.com/>>.