

Città impreviste: soggettività incarnate, conflitti e catastrofi per uno spazio pubblico multispecie

Federica Castelli

Abstract

Il testo rielabora il nesso tra politica, spazi urbani e corpi sessuati alla luce del concetto greco di *stasis* e dell'esperienza del Covid-19, interrogando le rappresentazioni che orientano gli spazi e i vissuti urbani attuali. La pandemia impone la risignificazione di esperienze fondamentali della vita associata e mostra come la dimensione spaziale sia elemento imprescindibile della politica; viviamo città inedite e diseguaglianze più violente, in cui perdono efficacia molte delle partizioni della tradizione occidentale. I femminismi ci aiutano a riarticolare tali partizioni e i nessi tra naturale/umano, impolitico/politico. La *stasis* fa saltare l'idea di politica ridotta alle sole azioni umane, così come i ruoli di genere, le attività e gli spazi ad essi designati. Questi elementi ci permettono di ripensare la politica e gli attraversamenti urbani nella prospettiva dell'interdipendenza, dell'interazione e del (dis)equilibrio.

The paper investigates the nexus among politics, urban spaces, and gendered bodies, in the light of the Greek concept of *stasis* and of Covid-19 pandemic, putting into question current representations orienting our urban spaces and urban experiences. Pandemic imposes a resignification of some fundamental experiences of social life and pinpoints the spatial dimension as an absolute prerequisite of politics; we live unprecedented cities and more violent inequalities, where traditional western dichotomies lose effectiveness. Feminisms help us re-orient these partitions and the nexuses natural/human, political/unpolitical. *Stasis* disrupts the idea of politics confined to human actions, as well as gender roles, and the activities and spaces they designate. All these elements lead us toward a rethinking of politics and urban lives from a perspective rooted in interdependency, interaction, and (dis)equilibrium.

Parole chiave: *stasis*; femminismi; spazi urbani

Keywords: *stasis*; feminisms; urban spaces

Un'occasione di pensiero

Questo testo cerca di immaginare nuove pratiche, attraversamenti, forme di creazione e espressione negli spazi urbani contemporanei alla luce di alcuni elementi fondamentali. Il primo è un'intuizione e una proposta teorica, e consiste nel rielaborare il nesso tra politica, spazi urbani e corpi sessuati alla luce di un concetto antico, appartenente alla classicità greca: la *stasis* che, vedremo, in modo errato è stata spesso identificata con l'idea di guerra civile. Il secondo elemento di rielaborazione

è costituito dal Covid-19, in quanto elemento di disarticolazione e risignificazione delle categorie politiche del Moderno. Categorie che hanno contribuito a orientare e significare gli spazi pubblici che quotidianamente attraversiamo, tra demarcazioni, polarizzazioni, esclusioni. Il motivo di tale accostamento non risiede tanto nella spregiudicatezza di un pensiero che non si cura dell'anacronismo; ancor meno si lega all'urgenza di prendere parola sugli eventi recenti ad ogni costo. La scelta di questi due elementi come "innesco" della riflessione si radica piuttosto nella consapevolezza che la politica è situata, come i soggetti che la costituiscono, e il pensiero e gli strumenti che elabora per trovare risposte alle urgenze materiali e simboliche che la attraversano, nella loro estrema contingenza, possono talvolta tornare a parlare attraverso i secoli, fornendoci un'angolatura imprevista su questioni che ci toccano da molto vicino.

Il terzo elemento è un percorso di decostruzione e immaginazione della città a partire da una prospettiva incarnata e femminista, e la presa in carico di quegli elementi che spesso risultano scomodi non solo per la riflessione politica tradizionale e le sue pretese di universalità e neutralità, ma che "ingombrano" anche nella gestione e organizzazione degli spazi, che in virtù delle stesse pretese di universalità, oggettività e funzionalità, riduce l'umano a qualcosa di "gestibile" e "leggibile" attraverso tecniche, calcoli, scambi economici. Questo rimosso sono i vissuti, i corpi, le relazioni, i desideri che, lungi dall'essere elementi del nostro privato, intessono le trame del nostro abitare, significare, costruire lo spazio pubblico.

Come vedremo, per il pensiero greco la *stasis* rappresenta quella forma di conflitto che destabilizza i confini della politica, lacerazione traumatica che trasforma il vivere associato e intacca la stessa definizione dell'umano. È flagello, malattia del corpo civico: agente esterno, non umano, non politico. Per noi, la *stasis* risulta essere un elemento di riflessione estremamente interessante, poiché mette in questione l'idea che la politica si riduca alle relazioni tra agenti esclusivamente umani, alle loro attività e scambi, così come mette in discussione i ruoli e le partizioni di genere, le attività e gli spazi ad essi designati. È perciò particolarmente interessante la sua ripresa nel quadro di una riemersione di forme di conflittualità che includono attori non umani, "non politici" ma che interagiscono, determinano, hanno effetti su, il nostro vivere associato, portandoci a

ripensare la politica così come avveniva nel pensiero classico, ossia includendovi altri attori – specie viventi e non viventi, al di là dell’umano – come ambito di interazioni tra umano e altre forze.

Pensare dunque l’interdipendenza, la coimplicazione, l’interazione e il (dis)equilibrio, per uno spazio politico che riconosca *agency* non al solo umano – non al solo uomo, maschio, bianco, lavoratore, occidentale – e per inaugurare nuove pratiche di pensiero e di conflitto che guardino alla città da un punto di vista nuovo mettendo al centro l’idea di *spazi pubblici appassionati*¹.

Possiamo dunque cogliere la pandemia come un’occasione per ricostruire il dibattito e le narrazioni su umano e non umano, e le trasformazioni della definizione dell’ambito politico; attribuire agentività a fattori non previsti dal canone filosofico-politico della tradizione; operare una rilettura del conflitto politico fuori dalla narrazione del flagello, della malattia del corpo politico o della catastrofe; comprendere il conflitto come costitutivo della dimensione politica, sottraendolo alle letture che riducono il conflitto alla sola violenza; comprendere quest’ultima all’intreccio della sua dimensione materiale e immateriale; re-immaginare una politica che metta in connessione l’umano al suo ambiente, sia come interconnessione che come limite.

Per fare questo occorre radicarsi nel nesso ricorrente del pensiero occidentale tra conflitto, catastrofe e malattia che struttura il discorso sul politico, definendone gli attori e i soggetti. Un nesso che torna oggi centrale e si rivela dirimente per comprendere le società neoliberali che, ancora una volta, individuano la risposta alla pandemia usando i termini del conflitto, parlando di “nemico interno” e “guerra al virus”. Un nesso che, si vedrà, è possibile

¹ Su questo tema, a me molto caro, ho lavorato a lungo negli anni. Cfr. *Corpi in rivolta. Spazi urbani, conflitti e nuove forme della politica*, Mimesis, Milano 2015; “Spazio pubblico appassionato. Corpi e protesta tra esposizione, vulnerabilità e relazioni”, in *Leussein: Figure oscillanti*, vol. IX N. 1-2-3, 2016; “Relational, Political, Exposed: a Reflection on Embodied Subjectivities and Public Space”, in *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, 21, 2, 2018; “Spazi pubblici appassionati”, in F. Bertoni, F. Biddau, L. Sterchele (a cura di), *Territori e Resistenze: spazi in divenire, forme del conflitto e politiche del quotidiano*, ManifestoLibri, Roma, 2019; “Bodies in alliance and new sites of resistance. Performing the political in neoliberal public spaces”, in R. Shusterman (a cura di), *Bodies in the Streets: Somaesthetics of City Life*, Brill 2019; *Lo spazio pubblico*, Ediesse, Roma 2019.

stabilire solo a partire da una precisa visione di cosa sia l'umano e di cosa definisca l'ambito della politica, visione oggi in via di scompaginamento e ridefinizione.

Molte delle nostre esperienze quotidiane, e i quadri di pensiero che le orientano e le significano, sono state improvvisamente disarticolate. La città del Covid è una città dalle diseguaglianze più marcate, in cui si assiste a una disarticolazione della dicotomia tanto efficace nella storia del pensiero occidentale tra spazio urbano e rurale, spazio "civile" e "selvaggio", "cultura" e "natura", spazio umano e non umano. Come vedremo, negli anni la lettura femminista ha fornito strumenti per ripensare queste partizioni, e per ripensare la politica a partire dall'elemento della cura, della vulnerabilità dei corpi, riaccendendo il dibattito sulle coppie naturale/umano – impolitico/politico tra opposizione, ibridazione, coimplicazione. Queste elaborazioni risultano particolarmente preziose oggi, alla luce dell'esperienza politica della pandemia.

Oggi lo spazio privato si è fatto poroso, attraversato da esperienze che ne hanno intaccato le caratteristiche che storicamente lo hanno definito in opposizione allo spazio pubblico. Nel privato delle case ci si nutre, si dorme, ci si prende cura dei nostri legami, parentele, affetti e contemporaneamente si lavora, si fanno riunioni, si stilano bilanci e report, si fa didattica a distanza. Uno stesso letto può trasformarsi da luogo del riposo a luogo di lavoro, poi di svago, o di desiderio, poi ancora di lavoro, e infine di nuovo di riposo, nell'arco di una stessa giornata. Per settimane le città si sono svuotate di esseri umani, e contemporaneamente sono state ripopolate da soggetti non umani, non previsti, invisibili eppure sempre presenti, facendo saltare così la tradizionale definizione della città come spazio tutto antropomorfo di civiltà, spazio di umani e di qualche specie "da compagnia": gli uccelli hanno cantato più forte, i topi si sono fatti più audaci e, in alcune città del mondo, scimmie, pavoni, cervi si sono ripresi le strade. Ciò davanti a cui ci ha messo davanti l'emergenza della pandemia è senza dubbio lo scompaginamento di molte delle esperienze spaziali e urbane che costituivano il nodo e l'elemento centrale della nostra esperienza di vita associata. E, in un certo senso, hanno mostrato con forza come la dimensione spaziale del nostro vivere assieme sia elemento imprescindibile dell'esperienza politica, costituendone la condizione di possibilità. Lungi dall'essere semplice catastrofe di un ordine dato, la pandemia

e la crisi che delle strutture e delle gerarchie che essa innesca possono rivelarsi elementi utili per l'immaginazione di nuovi mondi possibili. I momenti di crisi, infatti, lungi dal costituire solo un trapasso dell'ordine conosciuto, sono anche occasioni di pensiero, azione, immaginazione, ridefinizione delle risposte collettive alle urgenze della società (Giardini, 2017).

Il virus ha aggirato le frontiere e ignorato le logiche del profitto, colonne del neofondamentalismo neoliberista. Si è mosso più veloce del mercato, sfruttando i percorsi aperti dai flussi del capitale per muoversi ovunque, eppure senza riprodurre la logica, che così, per un momento, è sembrata implodere dall'interno (Roy, 2020). Ha aggirato ogni dogana, ogni controllo biometrico, le analisi dei dati e la sorveglianza digitale. Ha portato i governi a rimettere in discussione alcuni capisaldi del realismo capitalista, secondo cui non c'è alcuna alternativa valida alle società neoliberiste. Ha riportato sulla scena come vitali le questioni dell'organizzazione del welfare, dell'accesso al sistema sanitario, dei criteri di sussidio e redistribuzione (*Ibidem*). Il lockdown ha funzionato come reagente, come cartina tornasole rispetto a questioni sociali fondamentali: in città chiuse, in cui si lavora da casa o non si lavora affatto, che fine fanno i lavoratori e le lavoratrici migranti, senza tutele? Cosa accade a categorie senza tutele né sussidi, come ad esempio quella delle sex workers? Nel frattempo, sindacati, associazioni di mutuo soccorso, singoli, hanno creato reti di cura e sostegno. La pandemia, dunque, può essere letta come catastrofe o come passaggio verso un altrove, verso un mondo che ancora non è. Storicamente, spiega Arundhati Roy, le pandemie hanno funzionato da catalizzatori, innescando rotture nette col passato. Per questo la pandemia può essere un portale tra questo mondo e il prossimo, tutto da costruire (*Ibidem*).

Nel corso dell'ultimo anno la pandemia è stata al centro di numerosi interventi teorici e numerose letture, alcune audaci, mentre altre, in alcuni casi, problematiche. Ci interessa in questa sede il fatto che abbia riaperto il dibattito sulle definizioni di "naturale" e "politico", portando, da una parte, alla messa in discussione di quelle posture che li individuano come piani separati, e alla messa in evidenza di come tale separazione e opposizione sia in realtà il frutto di una procedura, e un dispositivo che alimenta oppressioni e gerarchie; dall'altra, ha portato a interrogarsi sugli effetti politici del cosiddetto "non

politico”, oscillando tra una postura rigidamente biopolitica (e l’idea di natura che essa porta con sé), e il tentativo di rileggere le idee di politica, soggetto e “natura umana” a partire da una prospettiva differente. Un elemento cruciale, per questa seconda postura, è la messa a tema della politicità che emerge dagli elementi di cura, vulnerabilità, ed esposizione connessi alla realtà corporea della nostra soggettività. Non di sola repressione è fatto il rapporto tra corpi e politica ma anche di presa in carico della dimensione collettiva, cura dell’altro, a partire dalla comune esposizione e relazionalità a cui la nostra dimensione incarnata ci destina (Cavarero, 2013; Butler, 2002). La situazione straordinaria della pandemia permette di mettere in questione i paradigmi delle società neoliberali, radicati sul presupposto di individui pienamente indipendenti, autosufficienti, sovrani sulla propria mente e sul proprio corpo, presi in relazioni di tipo esclusivamente economico o strumentale con gli altri soggetti, mostrandone l’inconsistenza e arbitrarietà. La pandemia rappresenta dunque un’occasione per eliminare l’idea stessa di individuo, contro cui il femminismo aveva già preso parola, e per recuperare un pensiero positivo della vulnerabilità e della relazionalità che accompagna ogni essere umano nella sua singolarità. Le soggettività incarnate di cui ci parla il femminismo sono esseri umani bisognosi e capaci di cura, immersi in un contesto da cui non possono considerarsi avulsi se non a costo di profonde e problematiche lacerazioni, presi nella relazione con il mondo e chi lo abita, chi lo attraversa. Esseri umani vulnerabili, che hanno responsabilità verso gli altri e verso il mondo. Il tardo capitalismo struttura sé stesso a partire da un sistema iconologico che fissa le differenze e la distinzione sé/altro, basandosi sull’idea del sistema immunitario (Esposito, 2002). Prima ancora del virus, è l’altro la minaccia. Su questa rappresentazione si avviano processi di risposta militarizzati verso gli “agenti esterni” al corpo sociale in una guerra tra anticorpi difensivi e antigeni invasori. In questo quadro, che il pensiero femminista va a intaccare nel suo profondo, la differenza viene vissuta come patologia, dal livello “micro” dell’immunologia fino al “macro” dei modelli di metafisica del soggetto (il “corpo sociale”). Il sistema immunitario conserva-difende-sorveglia ma è anche, luogo del *nexus* punto in cui il sé e l’altro vengono a contatto (Esposito, 2002; Haraway, 1985[1991]). Ripensare il sistema immunitario fuori dall’idea di un apparato

militare, come una rete tentacolare, che consente al sé di entrare in contatto con l'alterità è allora una scommessa politica in base alla quale ripensare i nostri corpi come aperti e comunicativi (corpi-rete). Dall'*im-munità* alla *com-munità* (Esposito, 2002, 2010; Bird, 2017).

Pensare la *stasis*

Stasis è un termine antico e storicamente collocato che individua un tipo molto specifico di conflitto interno al corpo civico. Spesso viene impropriamente confuso con la guerra civile anche se i due termini non sono in realtà sovrapponibili, poiché si muovono su piani e orizzonti distanti tra loro, portando con sé idee diverse di conflitto, cittadinanza, *agency* politica.

Nicole Loraux ha brillantemente dimostrato all'interno delle sue ricerche come il pensiero politico dell'Atene del V secolo – e dunque anche delle democrazie contemporanee che scegliamo di ispirare a esso –, si fondi in modo ricorsivo su opposizioni e dicotomie a partire dalle quali, in un processo di gerarchizzazione, normalizzazione, esclusione, riassorbimento e oblio, vengono a strutturarsi le sue tassonomie sociali (Loraux, 1989). Si tratta di un processo basato sull'opposizione sé/altro a partire dal quale diviene possibile identificare l'ambito del politico e quello del cittadino, i cui tratti saranno poi perfettamente sintetizzati nella descrizione aristotelica dello *zoon politikon* come maschio, adulto, proprietario, autoctono, nel III libro della *Politica*. In questo quadro, la politica viene a definirsi come spazio del *logos* e della libertà, dimensione razionale, armonica, in cui l'uomo può realizzare la sua *natura* politica. Come sottolineato da Loraux, le coppie oppostive di questo processo sono innanzi tutto quelle di maschile e femminile, *logos* e passioni, *polis* e *oikos*, liberi e schiavi, autoctoni e stranieri, libertà e necessità (*Ibidem*). È bene però sottolineare come tale rappresentazione ideologica della cittadinanza e della partecipazione alla *polis* sia rinvenibile in modo così manifesto solo nell'ambito ufficiale della *polis* del V secolo, nei suoi discorsi, rappresentazioni, miti di riferimento. Rispetto a un quadro così netto, i testi platonici (e in parte anche quelli aristotelici) operano parziali ma importanti spostamenti (basti pensare alla società immaginata da Platone ne *La Repubblica*).

Per il discorso ufficiale dell'Atene del V secolo, lo spazio della

politica è razionale, pacifico, uniforme; spazio di libertà in cui i cittadini, che il mito dell'autoctonia definisce fratelli e uguali, superano divisioni e conflitti attraverso le istituzioni politiche democratiche. La guerra (*polemos*) è guerra per la gloria di Atene e si svolge al di fuori dei confini della città. In un simile quadro, è facile immaginare come l'evento di un conflitto intestino possa a mandare in frantumi l'intera rappresentazione dell'organizzazione sociale.

Per questo motivo, il concetto di *stasis* si fa carico di tutti gli elementi esclusi o superati dall'istituzione dello spazio politico: la rabbia, la violenza, la bestialità, il disordine, ma soprattutto il femminile. Assume su di sé tutta la riserva di negativo su cui si struttura l'immagine della città ateniese (*Hé polis*) e ne intreccia i termini: è dunque un conflitto non politico, perché coinvolge soggetti che non sono ritenuti tali (le donne) in modalità che non seguono l'ordine e le finalità gloriose della guerra verso l'esterno (*polemos*); è bestiale, cruenta, animalesca, un vero e proprio flagello dell'ordine sociale. Loraux mostra come la *stasis*, così come le categorie di "esclusi" che in un certo senso accoglie, tornino sempre, in un modo o nell'altro ad assillare l'ambito del politico che, senza di loro, sarebbe impossibile individuare. Allo stesso modo, questo "escluso che sempre ritorna" condensa tutta la sua "impoliticità" nel momento della *stasis*.

Stasis è quella lacerazione che nel quadro greco trasforma il vivere associato e la politica, intaccando la stessa definizione di umano, che nel conflitto viene ridotto a bestia feroce. Per questa sua inammissibilità rispetto alla natura politica e associativa dell'umano, la *stasis* "accade" alla politica, è considerata minaccia esterna agli affari umani. I greci la chiamano flagello, malattia (*phtorà*): è una forza non umana che finisce per modificare le condizioni di sopravvivenza dell'umano stesso. Una malattia che arriva dall'esterno, e che colpisce il cuore del corpo civico, distruggendo l'ordine della città, portando il caos persino nella lingua (Loraux, 1997), coinvolgendo attori non politici, armi e tattiche non degne (come ci racconta Tucidide ne *La Guerra del Peloponneso*, quando descrive la *stasis* di Corcira e le sue donne sui tetti), rovesciando i legami "di sangue" tra cittadini, e mandando in crisi l'autorappresentazione della collettività politica, i suoi criteri e le tassonomie strutturate a partire dal mito dell'autoctonia.

La *stasis* è dunque per il pensiero greco quell'elemento di soglia

tra il pubblico e privato (Agamben, 2015) e di disarticolazione (Loroux, 1997), che all'improvviso mette in discussione le dicotomie di genere, i ruoli, le attività, gli spazi. Ed è proprio per questo che può essere per noi un'occasione di pensiero. Inoltre, la *stasis* è quella forma di conflitto che ci porta oltre l'idea che politico sia solo ciò che gli umani fanno tra di loro, le loro relazioni e attività; è un conflitto che destabilizza i confini stessi della politica, rappresentando, agli occhi di un greco, una minaccia radicale e destrutturante. Come durante una *stasis*, nel contemporaneo tornano forme di conflittualità che non mirano al rovesciamento del potere vigente ma colpiscono le condizioni stesse della nostra convivenza: un conflitto tra i modi di produzione e organizzazione della società e il modo in cui attori non umani rispondono a essi. Come in una *stasis*, la pandemia intacca le condizioni con cui di solito facciamo società, ad esempio lo stare fisicamente assieme, l'attraversare e il vivere collettivamente gli spazi. In continuità rispetto al racconto greco della *stasis* come flagello e malattia, la domanda a cui la pandemia ci spinge è: che fine fa la politica quando lo *zoon politikon* viene isolato e torna ad essere, come direbbe un greco, un *idiotés* (mancante, privo di qualcosa)?

Pensare un'agency non umana

L'esperienza della pandemia pone in evidenza la necessità di interrogare l'attualità delle dicotomie che nel tempo hanno definito e delimitato lo spazio pubblico. Contemporaneamente, il concetto di *stasis* ci invita a immaginare la politica al di fuori di queste stesse delimitazioni.

Occorre ripensare la politica a partire dai suoi soggetti "imprevisti", riconoscendo *agency* a quegli elementi, forze, dinamiche che il racconto politico occidentale ha nel tempo teso a relegare, come ci ha indicato Loroux, tra i suoi esclusi. In questo modo è possibile recuperare, al di là del discorso ideologico dell'Atene del V secolo su cui ci siamo soffermate, il senso diffuso di politica in Grecia, quello che ci viene suggerito non solo dai racconti cosmogonici e dall'epopea mitica, ma anche dalle riflessioni dei suoi filosofi. In Grecia, infatti, la politica è considerata come ambito certamente umano, ma in costante connessione al cosmo (come nella teoria dei cicli di governo platonica) e non riducibile alle sole azioni degli uomini: esiste

l'ambiente e le circostanze di queste azioni, che le influenzano e determinano l'efficacia (tema poi ripreso da Machiavelli ne *Il Principe*). In questo quadro, l'azione umana si sviluppa in connessione con forze che umane non sono, e la politica è intesa come spazio di interazione e tensione tra umano e altro da sé. L'essere umano fa i conti con forze che non controlla e con le quali negozia. Il pensiero antico, dunque, ci dà gli strumenti per pensare l'azione umana come una parte che interagisce con altre dimensioni: distruggendone o modificandone alcune muteranno le condizioni di vita per la stessa specie umana.

Nel tempo, questo pensiero della dipendenza e dell'interrelazione sembra essersi perduto, in un'idea di soggetto elaborata e diffusa prima da Cartesio e poi dalla riflessione illuminista. Tale perdita costituisce anche uno dei capi di accusa che Adorno e Horkheimer rivolgono all'Illuminismo (Adorno e Horkheimer, 1944), tracciando una linea tra l'idea di Uomo da esso propugnata – e in particolare il suo rapporto strumentale con l'ambito naturale, fatto di manipolazione, dominio ed estrazione – e gli orrori dei campi di concentramento nazisti. Va inoltre sottolineato che, anche se le tesi kantiane in *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* del 1784 sembravano orientate a evidenziare la coappartenenza tra umano e cosmo/natura in una visione secondo cui l'umanità è specie tra le specie e le sue azioni seguono le leggi universali della natura, l'attribuzione kantiana della ragione al solo ambito umano porta il testo, tesi dopo tesi, a una visione profondamente antropocentrica, in cui il cosmo coincide con il mondo umano e il compito della natura è quello di produrre, infine, l'Uomo (Giardini, 2013).

Oggi, le teorie femministe ci permettono di pensare nuovamente i soggetti al di là della prospettiva antropocentrica e delle sue derive violente e ideologiche. Così, impariamo a pensare al di là dell'umano, abbracciando una teorica critica postumana (Braidotti, 2006, 2013, 2017), che mette al centro relazioni post-antropocentriche in un processo di de-familiarizzazione che ci conduce verso un sapere e un'etica non lineari, nomadici (Braidotti, 2006) e tentacolari (Haraway, 2016); un pensiero in cui il soggetto si forma nelle intersezioni tra forze relazionali esterne, è un concatenamento, in una modalità rizomatica che contesta lo schema delle opposizioni dualiste.

Se Gilles Clément (2002) e Sarat Colling (2013) ci avevano già indirizzato verso un'idea di agentività non soltanto umana

(in un rapporto controverso e a volte oppositivo con il profitto e con l'idea di ordine e decoro su cui si centra l'idea di umano come essere "civile"), Anna Tsing (2015), con la sua riflessione sui funghi *matsutake* ci porta ancora più in là, verso un'etica della cura trans-regno e trans-specie e verso un'idea di *agency* simpoietica, che si schiude a partire dalla constatazione di una precarietà comune a tutti gli esseri, siano essi biologici o geologici, che ci rende non autonomi, esposti, in relazione, proprio come, relativamente al campo delle "soggettività incarnate" le teorie femministe avevano già individuato.

Creature mortali, interconnesse in molteplici configurazioni, necessitiamo l'alterità. Presi in intricati processi di con-vivere e con-morire (Haraway, 2016) siamo tutti *olobionti* legati da processi simbiogenetici (Margulis, 1991). Il nostro, e quello dell'altro-dall-umano, è un con-fare: il mondo con-diviene, in un processo incessante in cui "specie compagne", ontologicamente eterogenee, si infettano a vicenda, e co-producono quel che chiamiamo "natura" (Haraway, 2016). «Nessuna specie agisce da sola, neanche una specie arrogante come la nostra, che finge di essere fatta da bravi individui che agiscono in base ai copioni della cosiddetta modernità occidentale. Sono gli assemblaggi di specie organiche e di attori abiotici a fare la storia, sia quella dell'evoluzione che tutte le altre» (Ivi: 143). Una visione, questa, che si incentra sull'interazione tra forme viventi, sul co-abitare e co-constituirsì, a partire dalla quale stringere relazioni fuori dalla logica dell'appropriazione, dello sfruttamento, del dominio, ed è possibile aggregarsi in coalizioni orizzontali, lontane dalle gerarchie di sesso, classe, razza, specie (Balzano, 2019). In questo quadro, in cui l'umanità è specie tra le specie, decadono le narrazioni umanistiche incentrate sulla libertà umana e sulla sua dimensione storico-politica.

Questa postura ci permette di cogliere l'*entanglement* di natura e cultura, e di farne saltare l'opposizione dicotomica che da sempre pesa sul nostro reale, mettendo in questione la stessa idea di natura come dominio separato dall'umano, riconoscendola come costruzione storico-discorsiva che ha orientato e permesso una relazione alle altre specie di tipo reificante e neutralizzante (Haraway, 2016). Così, impariamo a pensare a un'alterità inappropriata/inappropriabile e a cogliere la lezione politica che ci viene dalla deviazione, del fallimento, dalle teratologie (Haraway, 1992). Impariamo a pensare in termini

di *Antropocene*, *Capitalocene*, *Piantagonocene*, *Chthulucene*². In sostanza, impariamo a pensare in termini di ecologie politiche e di cosmopolitica (Stengers, 2005).

Proposte per una città transfemminista

Stasis, pandemia, altro dall'umano: ci siamo soffermate su questi elementi di rottura e disarticolazione poiché ci permettono di risignificare lo spazio pubblico, aprendo varchi nelle narrazioni, nelle rappresentazioni e nelle politiche che orientano gli spazi e i vissuti urbani, lasciando così emergere, nelle smagliature, soggettività e pratiche non previste da tali schemi.

Riconoscere agentività e capacità politica anche al non umano, non significa proiettare logiche e modi della politica propriamente umani sul mondo animale, come accade nella favola di Filelfo, in cui gli animali si riuniscono in assemblea secondo le modalità proprie di una democrazia deliberativa (Filelfo, 2020); occorre adottare un cambio di prospettiva ed elaborare nuove regole per la convivenza che non si basino su processi di appropriazione, neutralizzazione, o *governance* tecnocratica. Per questo motivo, occorre ripensare non solo il soggetto umano e il suo rapporto con ciò che lo circonda, ciò egli che crea e ciò che a sua volta lo costituisce: occorre ripensare da una prospettiva

2 Provando a sintetizzare un dibattito davvero molto ricco e complesso: il termine *Antropocene* attribuisce impatto geologico all'azione umana, ponendo l'umanità come specie tra le specie (Giardini, 2017); *Capitalocene* assegna tale potere al Capitale, alle sue logiche e ai meccanismi capitalisti di accumulazione e produzione di valore; *Piantagonocene* sposta l'attenzione sulle trasformazioni invasive create a partire dall'estrazione delle risorse, dall'alienazione e dallo sfruttamento del lavoro degli schiavi nelle piantagioni. Il sistema schiavistico viene riconosciuto come il modello ispiratore del sistema della fabbrica, chiave di volta dell'antropocene, che continua ad agire oggi nei sistemi di allevamento intensivo e nell'industria agroalimentare basata sulle monoculture (o nelle grandi sostituzioni di colture, come nel caso dell'olio di palma). Donna Haraway propone di leggere il presente (ma anche il passato e il futuro) come *Chthulucene*: "storia terza", temporalità continua e tentacolare di una Terra simpoietica e sinctonica, in cui non vi è un attore principale (sia esso l'Anthropos o il Capitale) ma storie multispecie e pratiche del con-divenire in cui «i poteri biotici e abiotici della Terra sono la trama principale del racconto» (Haraway, 2016: 85). Tutte queste denominazioni individuano mutamenti radicali che investono piani al di là dell'esistenza "geostorica" umana: il rapporto tra umani e non umani, l'*agency* non umana, il conflitto e le alleanze tra attori bio-geo-tecnologici, la dimensione multispecie dei cambiamenti climatici e tecnoscientifici.

incarnata, materialista (e, aggiungiamo, femminista) anche la città e le logiche economiche neoliberali che la organizzano e riorganizzano, fanno e disfano incessantemente (Bianchetti, 2016).

All'interno di un'economia globale post-antropocentrica, che riunisce tutte le specie sotto l'imperativo del mercato, in cui tessuti, fluidi, cellule estratte dalle più svariate forme di vita producono profitto (Cooper e Waldby 2014), le pensatrici e attiviste femministe offrono un posizionamento unico, in virtù della marginalità storica dello sguardo, per ripensare il nesso produzione/riproduzione all'interno delle società attuali (Federici, 2004, 2018; Giardini, Pierallini e Tomasello 2020). Proprio perché mai state pienamente "umane", le donne godono di un posizionamento decentrato utile per pensare altrimenti il nostro presente, e che, lo abbiamo visto, ci permette di avvicinarci alle altre alterità (ambientali, animali, macchiniche) e a tutti gli altri portatori/rici di differenze in modalità nuove, basate sull'immanenza radicale, radicate nella responsabilità (Braidotti, 2006). A partire dal dialogo tra economia femminista ed ecologia politica è possibile elaborare uno sguardo incentrato sull'ecodipendenza dei soggetti e sulla questione del limite – non solo umano, ma anche in riferimento ai limiti biofisici planetari (Herrero, 2020). Siamo iscritti nella natura, nel nostro ambiente, ma non solo: siamo esseri incarnati, che vivono in corpi potenti e vulnerabili, esposti e in relazione, sempre interdipendenti. L'idea di indipendenza del soggetto umano su cui si basano le nostre società occidentali è una finzione, che riesce a reggersi solo a partire dalla cancellazione di quei nessi e quelle mediazioni tra persone e ambiente circostante che ci costituiscono in quanto animali umani e dalla rimozione dello sfruttamento di tutti quei soggetti, animali, popoli, beni, cicli naturali che creano e mantengono le condizioni di questa supposta vita indipendente, astratta e isolata (Federici, 2008; Herrero, 2020).

A partire da questa consapevolezza è possibile una politica del territorio radicale, in cui ripensare lo spazio urbano a partire da una prospettiva altra, radicata nei vissuti, nei gesti e negli attraversamenti ma anche e soprattutto che guardi ai corpi nella loro materialità, posizionamento, imprevedibilità, creatività, conflitti; nelle loro relazioni, connessioni, limiti, alleanze.

Usando questa particolare lente incarnata e sessuata è possibile avvicinarsi allo spazio pubblico neoliberale, e alla sua

presunta neutralità fatta di indicatori, statistiche, dati e soggetti disincarnati (Bianchetti, 2016), mostrandone le smagliature, smascherandone i presupposti; è possibile individuare chi può davvero apparire nello spazio pubblico come attore riconosciuto e chi è invece solo “ospite”, attraversamento “tollerato” nella città; chi sono quei soggetti di disturbo, non graditi, poiché considerati portatori di “degrado” e insicurezza (in un preoccupante mutamento di prospettiva che negli ultimi anni ha spostato tali aggettivi dai comportamenti – più o meno occasionali – ad alcune soggettività specifiche che diventano “per essenza” problematiche, “ontologicamente” non gradite all’interno della città); chi vi rappresenta solo una minaccia e chi è sempre solo minacciata; chi è sempre potenziale vittima della città (perché, così si dice, essa è spazio pericoloso e inospitale) e andrebbe protetta dalle mura domestiche (dove in realtà si consumano la maggior parte delle aggressioni e dei femminicidi), da un uomo che le accompagni, da un soldato che presidi le vie (ma quelli solo per le belle donne, stando alla ormai celebre affermazione di Silvio Berlusconi del 2009), oppure da un’app che dica loro dove è sicuro andare e quali strade evitare (Olcuire, 2019). Infine, questa lente fa riapparire nel discorso quei soggetti tenuti sullo sfondo, come oggetti manipolabili (le piante, gli alberi, i parchi), forze da contenere (i topi, i piccioni, i cinghiali), curiosità da fotografare (penso, ad esempio, alle colonie di gatti presso i siti archeologici di Roma).

Diventa possibile allearsi contro i processi di espulsione (Sassen, 2014) e produzione di miseria (Bourdieu, 1993) su cui le città contemporanee si fondano e che incessantemente riproducono, chiudendo spazi di azione, di vita, di libertà; contro quelle dinamiche che seguendo le linee del securitarismo, del sessismo, dell’eteronormatività, della razzializzazione, dell’abilismo, invisibilizzano e ripartiscono soggetti e spazi secondo la dicotomia decoro/degrado (Pitch, 2013).

A partire dalla prospettiva incarnata, materialista, (trans) femminista e postumana è possibile rileggere la città secondo categorie nuove, basate sul desiderio (Bonu, 2019) sulle alleanze tra soggettività (Pantegane, 2019) sui percorsi di libertà (Belingardi, Castelli e Olcuire, 2019).

Questa postura ci consente di ripensare lo spazio pubblico al plurale, continuamente ridisegnato dalle storie collettive, dai vissuti delle soggettività che lo attraversano e dalle pratiche

che vi prendono vita. Ci porta verso una città che sa elaborare e fare conflitto, che ne fa forza propulsiva e vitale e non minaccia, che non delega la forza all'istituzione e che non crede nella assoluta coincidenza di conflitto e violenza. Una città del fare insieme, non antropocentrica, al di là dei grandi miti su cui è costruito l'Occidente (individualismo, razionalismo, utilitarismo, progresso, teleologia) e le sue categorie oppostive (uomo/donna, ragione/passioni, *logos*/opinione, natura/cultura). Una città imprevista, imprevedibile. Brulicante e appassionata.

Bibliografia

Adorno T.W., Horkheimer M. (1944). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. New York: Social Studies Ass. Inc. [trad. it., 1997, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino: Einaudi].

Agamben G. (2015). *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*. Torino: Bollati Boringhieri.

Balzano A., Braidotti R. (2017). «Introduzione», In: Braidotti R., *Per una politica affermativa*, Milano: Mimesis.

Balzano A. (2019). «Haraway in loop. Viaggiare, non introdurre». In: Haraway D., *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata*, Roma: Deriveappodi.

Belingardi C., Castelli F., Olcuire S., a cura di (2019). *La libertà è una passeggiata. Donne e spazi urbani tra violenza strutturale e autodeterminazione*. Roma: IAPh Italia.

Bianchetti C. (2016). *Spazi che contano. Il progetto urbanistico in epoca neo-liberale*, Roma: Donzelli.

Bird G. (2017). «Biopolitica o immunità». In: Lisciani-Petrini E., Strummiello G., a cura di, *Effetto Italian Thought*. Macerata: Quodlibet.

Bonu G. (2019). «Mappe del desiderio. Spazi safe e pratiche transfemministe di riappropriazione dell'urbano». In: Belingardi C., Castelli F., Olcuire S., a cura di, *La libertà è una passeggiata. Donne e spazi urbani tra violenza strutturale e autodeterminazione*. Roma: IAPh Italia.

Bourdieu P. (1993). *La misère du monde*. Paris: Seuil [trad. it, 2015, *La miseria del mondo*, Milano: Mimesis].

- Braidotti R. (2006). *Transpositions: on nomadic Ethics*. Cambridge: Polity press (trad. it., 2008, Trasposizioni. Sull'etica nomade, Roma: Sossella).
- Braidotti R. (2013). *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press (trad. it., 2014, Il postumano. La vita oltre il sé, oltre la specie, oltre la morte, Roma: DeriveApprodi)
- Braidotti R. (2017). *Per una politica affermativa*, Milano: Mimesis.
- Butler J. (2002). *Undoing Gender*. New York: Routledge (trad. it., 2014, Fare e disfare il genere, Milano: Mimesis).
- Cavarero A. (2013). *Inclinazioni. Critica della rettitudine*. Milano: Raffaello Cortina.
- Clément G. (2002), *Éloge des vagabondes. Herbes, arbres et fleurs à la conquête du monde*. Paris: Nil (trad. it., 2010, Elogio delle vagabonde. Erbe, Arbusti e fiori alla conquista del mondo, Roma: DeriveApprodi).
- Colling S. (2013) *Animals without Borders: Farmed Animal Resistance in New York*. New York: Columbia University Press (trad. it., 2017, Animali in rivolta. Confini, resistenza e solidarietà umana, Milano: Mimesis)
- Cooper M., Waldby C. (2014). *Clinical Labour. Tissue Donors and Research Subjects in the Global Bioeconomy*. Durham: Duke University Press (trad. it., 2015, Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera, Roma: DeriveApprodi)
- Esposito R. (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.
- Esposito R. (2010). *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi.
- Federici S. (2004). *Caliban and the Witch: Women, The Body and Primitive Accumulation*. (trad. it., 2015, Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria, Milano: Mimesis)
- Federici S. (2018), *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei commons*. Verona: Ombre Corte.
- Filelfo (2020). *L'assemblea degli animali. Una favola selvaggia*, Torino: Einaudi.
- Federica Giardini (2013), *Cosmopolitiche. Ripensare la politica a partire dal kosmos*. B@BELONLINE.PRINT, 13: 147-163.

Giardini F. (2017). *I nomi della crisi. Antropologia e politica*. Milano: Wolters Kluwer.

Giardini F., Pierallini S., Tomasello F., a cura di (2020). *La natura dell'economia. Femminismo, economia politica, ecologia*. Roma: DeriveApprodi.

Haraway D. (1985[1991]). «A cyborg manifesto. Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century». In: Haraway D., *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York; Routledge (trad. it., 1991, Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo, Milano: Feltrinelli)

Haraway D. (1992). «The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others». In: Grossberg L., Nelson C., Treicher P.A., eds, *Cultural Studies*. New York: Routledge (trad. it., 2019, Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata, Roma: Deriveapprodi).

Haraway D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Chicago: University of Chicago Press (trad. it., 2020, Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto, Roma: Nero).

Herrero Y. (2020). «Ecodipendenti e interdipendenti: limiti e immanenza, caratteristiche intrinseche della vita umana». In: Giardini F., Pierallini S., Tomasello F., a cura di, *La natura dell'economia. Femminismo, economia politica, ecologia*. Roma: DeriveApprodi.

Latour B. (1999). *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte (trad. it., 2000, Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze, Milano: Cortina).

Loroux N. (1989). *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*. Paris: Gallimard (trad. it. 1991, Il femminile e l'uomo greco, Roma-Bari: Laterza).

Loroux N. (1997). *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Payot & Rivages (trad. it., 2006, La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene. Vicenza: Neri Pozza).

Margulis, L. (1991). «Symbiogenesis and Symbioticism». In: Fester R., Margulis L. (a cura di), *Symbiosis as a Source*

of *Evolutionary Innovation: Speciation and Morphogenesis*. Cambridge MA: MIT Press.

Olcuire S. (2019). «Città a misura di donne o donne a misura di città? La mappatura come strumento di governo e sovversione del rapporto tra sicurezza e genere». In: Belingardi C., Castelli F., Olcuire S., a cura di, *La libertà è una passeggiata. Donne e spazi urbani tra violenza strutturale e autodeterminazione*. Roma: IAPH Italia.

Pantegane (2020). «I luoghi del desiderio: mappare la città da un altro punto di vista». In: Giardini F., Pierallini S., Tomasello F., a cura di, *La natura dell'economia. Femminismo, economia politica, ecologia*. Roma: DeriveApprodi.

Pitch T. (2013). *Contro il decoro. L'uso politico della pubblica decenza*. Roma-Bari: Laterza.

Roy A. (2020). «The Pandemic is a portal». In: Financial Times, 3 aprile 2020. <https://www.ft.com/content/10d8f5e8-74eb-11ea-95fe-fcd274e920ca> (consultato l'8 febbraio 2021)

Sassen S. (2014). *Expulsions. Brutality and Complexity in the Global Economy*. Cambridge, MA: Harvard University Press (trad. it., 2015, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Bologna: Il Mulino).

Stengers I. (2005). *Cosmopolitiche*. Roma: Sossella.

Timeto F. (2020). *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie*. Milano: Mimesis.

Tsing A.L. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton NJ: Princeton University Press.

Federica Castelli è assegnista di ricerca in Filosofia Politica presso l'Università Roma Tre, dove è anche docente e coordinatrice per il Master Studi e Politiche di genere; dal 2009 è redattrice della rivista femminista «DWF» e di Iaph Italia (sezione italiana dell'Associazione internazionale delle filosofe, di cui è parte del Consiglio direttivo). Fa parte della redazione di «B@belonline» e di «Studi Sartriani». Per IAPH ha curato il volume *Città. Politiche dello spazio urbano*, assieme a Chiara Belingardi (2016) e il volume *La libertà è una passeggiata. Donne e spazi urbani tra violenza strutturale e autodeterminazione*, con Chiara Belingardi e Serena Olcuire (2019). È autrice di *Lo Spazio pubblico* (2019), *Il pensiero politico di Nicole Loraux* (2016), *Corpi in rivolta. Spazi urbani, conflitti e nuove forme della politica* (2015).
federica.castelli@uniroma3.it