



UNIVERSITÀ DI NAPOLI
L'ORIENTALE

Antonella De Vita

Corpi d'acqua
La svolta idrofemminista di
Astrida Neimanis



7 Materia Postcoloniale/Postcolonial Matters



UniorPress



Università di Napoli
L'Orientale

Antonella De Vita

Corpi d'acqua
La svolta idrofemminista
di Astrida Neimanis

UniorPress
NAPOLI
2021

Immagine di copertina:

Liquid Path, video-coreografia di Filomena Rusciano, 2013
(per gentile concessione dell'artista)



Materia Postcoloniale/Postcolonial Matters 7

Book Series

Direttrice

Silvana Carotenuto

Comitato editoriale

Iain Chambers, Marta Cariello, Marina De Chiara, Antonia Anna Ferrante, Annalisa Piccirillo, Stamatia Portanova.

International Advisory Board

Aghogho Akpome, Eva Dolar Bahovec, Wanda Balzano, Maurizio Calbi, Andrea Cassatella, Alessandra Cianelli, Beatrice Ferrara, Denise Ferreira Da Silva, Barzoo Eliassi, Julian Enriques, Lada Čale Feldman, Susanne Franco, Paul Gilroy, Serena Guarracino, Catherine Hall, Stefano Harvey, Celeste Ianniciello, Isaac Julien, Biljana Kasic, Rose Martin, Sandro Mezzadra, Michaela Quadraro, Viola Sarnelli, Ash Sharma, Marina Vitale, Gabriel Zuchtriegel.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

ISBN 978-88-6719-232-8

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università di Napoli L'Orientale

Indice

Prefazione

“*Here and Now*: un progetto appassionato”

di Silvana Carotenuto 9

Bio di Astrida Neimanis 15

L'idrofemminismo di Astrida Neimanis 21

Pensare e conoscere 'con' l'acqua 23

L'etica dell'acqua 32

Corpi d'acqua 38

Gestazionalità 45

Tradurre 'con' l'acqua 50

Introduzione: Figurando corpi d'acqua

di Astrida Neimanis 61

Corpi d'acqua (una genealogia di una figurazione) 65

Il femminismo post-umano per l'Antropocene 70

Convivere col problema 76

L'acqua è ciò che ne facciamo 81

La possibilità di una fenomenologia post-umana 84

I 'corpi d'acqua' nei linguaggi dell'arte 95

Le amplificazioni 97

Le fontane 101

Gli archivi 107

I con-tatti 112

Bibliografia 116

PREFAZIONE



“Here and Now: un progetto appassionato”

di Silvana Carotenuto

Il progetto qui presentato ha una composizione che, in un qualche modo, si può definire ‘eccentrica’, perché posta ‘fuori dal centro’ dei discorsi ambientalisti, green o ecosostenibili diffusi nella contemporaneità. Questa composizione è centrata diversamente su una passione, in realtà, più passioni – teoriche e traduttive. La passione, che dà il via al pensiero che regge questo volume, appartiene ad Astrida Neimanis, la teorica e attivista canadese di residenza australiana, in contatto con centri internazionali di ricerca, ed è rivolta all’‘acqua’ e al ‘femminile’, a ciò che, conseguentemente, la studiosa chiama ‘idrofemminismo’. Il concetto e la pratica critico-politica che ne deriva, sono esposti, nella loro forma più articolata, nel testo intitolato *Bodies of Water. Posthuman Feminism Phenomenology* (2017), ma erano stati già elaborati in *Thinking with Water* (2013), l’opera collettanea curata da Neimanis, Cecilia Chen e Janine Macleod, dove il pensare ‘con’ l’acqua assume la posizione strategica e il fulcro teorico del lavoro di cura ‘con’ le donne che collaborano al progetto, e ‘con’ l’esistenza acquatica, fluida, ed etica delle donne a cui il volume s’indirizza.

Il processo d’analisi, d’interpretazione e di sviluppo rappresentato da queste importanti pubblicazioni si espande, quindi, come un’onda irresistibile, nei blog, nelle conferenze e nei dibattiti mondiali dove Neimanis porta, illustra e discute i contenuti e le forme del suo ‘idrofemminismo’. Le forme sono anche, se non fondamentalmente, ‘artistiche’, poiché negli interventi pubblici della

studiosa risuona sempre il richiamo alla creazione di 'immaginari' nuovi in relazione all'acqua, che spingano la cura di cui l'elemento acquatico abbisogna oggi più che mai, verso il futuro del cosmo che condividiamo con esso.

L'altra passione appartiene alla traduttrice dell'intero testo *Bodies of Water*, Antonella De Vita, che riceve la *courtesy* di pubblicazione l'"Introduzione" dall'autrice, per gentilezza e in cordialità. Specificamente, la passione di De Vita è indirizzata ai *Translation Studies* che, nel confronto con l'opera di Neimanis, interagiscono con la vastità e la complessità dei riferimenti teorici, critici, e pratici relativi all'idrofemminismo. L'incontro tra il pensiero teorico e la pratica traduttiva si rivela proficuo, riuscito, e 'acquatico'. Se l'etica femminista rivendica che ogni passione di vita – personale, intima, individuale e collettiva – si rispecchi, sempre e necessariamente, nelle pratiche di lettura, di studio, d'interpretazione e di elaborazione, la questione affrontata dalla traduttrice si determina nell'impegno a fornire la traduzione 'acquatica' di un testo che fa dell'acqua il suo ambiente, il contesto, l'habitat, e l'onda con/entro cui si posiziona 'eticamente' l'essere donna, cittadina, studiosa, filosofa, scrittrice, e, quindi, 'traduttrice'.

L'"Introduzione" di *Bodies of Water* presenta l'arco del progetto messo in opera dalla scrittura di Neimanis. Ispirata al principio della 'incorporazione', secondo cui 'noi' tutti siamo fatti d'acqua, l'acqua 'ci' costituisce e 'ci' circonda, così determinando le relazioni di assimilazione, trasformazione e mutuo scambio tra gli umani e, sempre e già, il non-umano e il più-che-umano, la sezione introduttiva annuncia i tratti essenziali della sfida critica e femminista che il testo pone all'individualismo, al fallocentrismo (l'impero della soggettività, nella non-relazione di appropriazione dell'alterità femminile, animale, vegetale, e 'acquatica') e all'antropocentrismo (il privilegio dell'umano di contro alla natura). Neimanis spiega che la 'figurazione' dei 'corpi d'acqua' (per chiarire il concetto di 'figurazione', la studiosa ne stabilisce la genealogia all'interno delle teorizzazioni di Donna Haraway e di Rosi Braidotti, ispiratrici importanti del percorso teorico-critico intrapreso dal suo testo) opera in 'estensione' e in 'risposta' – da intendersi come 'respons-abilità', 'responsività', *responsiveness* – alle crisi idriche mondiali, che stanno mettendo in grave pericolo la sopravvivenza futura del e nel pianeta. Rispetto alle condizioni odierne della vita sulla terra, Neimanis sceglie di 'attivare' il concetto, il nodo materiale e semantico, la mappa vivente, la realtà materiale della figurazione acquatica, che l'affascina e la chiama a sé, per sottolineare

l'improrogabilità di una, in realtà, di plurali e infinite risposte alle ferite inferte alle acque planetarie dall'Antropocene e dal Capito-locene. Le siccità, le alluvioni, le contaminazioni letali delle falde acquifere, gli sfruttamenti mortiferi del sotto/suolo planetario: se esistono possibilità, desideri e promesse di futuro, Neimanis pensa e scrive della necessità urgente di assumere posizionalità chiare e operative. Il suo appello è che non c'è più tempo per discussioni astratte; la necessità è di posizionarsi ed agire – 'qui e ora'.

Here and now: Neimanis redige la genealogia della figurazione da lei adottata. *Bodies of Water* si nutre della 'fenomenologia' di Maurice Merleau Ponty, della 'rizomatica' di Gilles Deleuze e di Felix Guattari, e, ancor prima, e insieme, dell'*écriture féminine* di Hélène Cixous e di Luce Irigaray, le filosofe che, nel contesto francese, continentale e internazionale, indicano la materialità della differenza sessuale e di genere. Questi riferimenti teorici e scritturali sono fondamentali allo sviluppo dell'idrofemminismo, e alla vocazione di cura verso l'acqua, il cui apporto vitale è igno-rato, se non addirittura negato, oggigiorno in modo sempre più scellerato. Allo stesso tempo, a causa del cambiamento generazio-nale, o, forse, per il bisogno di affrontare la condizione planeta-ria con l'apporto di più e diverse strategie, per Neimanis, queste iniziali ispirazioni del suo pensiero vanno immerse nelle acque *queer* dell'eco-femminismo, attraversate dalle scoperte della tec-no-scienza femminista, informate dalla sapienza di femminismi 'altri'. Neimanis s'interroga insistentemente sulla qualità e sulla quantità di conoscenza arcaica e di saggezza preziosa di cui si potrebbe beneficiare se si stabilissero, com'è giusto che sia, delle relazioni di collaborazione e d'intimo scambio con le comunità di donne che hanno vissuto, e ancora vivono, in posizione eccentrica rispetto al centro dell'Impero, sottoposte ma non silenziate dalle configurazioni social-conoscitive del capitale egemone, violento e aggressivo. Il conclusivo appello di Neimanis va, non con mino-re necessità, all'etica del femminismo post-umano, in particolare, indicando l'ibridazione della filosofia del 'dono' di Emmanuel Levinas, con il 'nomadismo' di Gilles Deleuze; la prima, ancora troppo fiduciosa nell'umanesimo, e l'altro, strategicamente attento al divenire-animale-donna-pianta-'acqua'.

Gli spazi di conversazione, presentati nell'"Introduzione" con una dovizia di riferimenti che lascia comprendere l'urgenza dell'attivismo di cui Neimanis si fa promotrice, sono illuminati dalla politica femminista della 'citazione': il 'mio corpo' e il 'mio testo' dichiarano il debito, l'ispirazione, la sorellanza, la pratica

intra-specie con e verso l'Altra – umana, animale, vegetale-acquifera. Nulla si produce in 'isolamento' ma tutto può nascere dalle collettività femminili che condividono le condizioni e le risoluzioni dell'esistenza, della critica teorica e dell'azione politica. In realtà, sono proprio queste comunità che il sistema patriarcale e maschilista, nella sua resistenza a ogni trasformazione, lascia e fissa, sempre più anacronisticamente, nell'invisibilità. Quante donne, coinvolte nella questione dell'acqua, partecipano attivamente alla risoluzione del suo 'problema' sia sul piano esistenziale e politico che scientifico? Uno degli impegni annunciati nell' 'Introduzione', e frequentati in *Bodies of Water*, è il riconoscimento del debito verso l'Altra, nella responsabilità etica a rendere visibili i passaggi e i paesaggi d'intensa intimità tra il valore dell'acqua e la cura delle donne, la contro-firma posta da Neimanis sulle omissioni e sulle resistenze storiche a carico delle voci, dei pensieri e delle pratiche femminili, sulla sapienza singolare di chi, da sempre e già, è 'immersa' nel corpo acquatico e nell'onto-logia amniotica.

Per la studiosa canadese, in tal senso, va rivendicato, da un lato, il 'materno' che è la capacità femminile di dare origine alla vita, di prendersi cura, e, dall'altro lato, l'attenzione al peso culturale dell'associazione tra 'femminile' e 'naturale', il binomio ontologico da ripensare e trasformare se si vuole sperare nell'avvento di una nuova era, e nella trasformazione operativa dei parametri d'*agency* femminile. Il contributo di Neimanis va in tale direzione, quando il suo 'idrofemminismo' si associa alla 'gestazionalità' femminile, pensata non come un concetto 'organico', ma come il sentire e il vivere delle donne capaci di generare 'altro' dal reale, col corpo e con la mente, ancora, con le acque amniotico-uterine del loro stesso essere.

L'immersione di *Bodies of Water* in tali acque è straordinaria, e certo impossibile da sintetizzare; va seguito l'intero tragitto scritturale, teorico e pratico offerto da Neimanis, speranzose che la resa traduttiva italiana dell' "Introduzione", a cura di De Vita, provochi la lettrice all'incontro con l'originale dell'intero progetto. Con questa speranza, va detto che il testo e la sua parziale traduzione non agiscono nella convinzione 'sovrana' che l'impegno critico-teorico-pratico-traduttivo messo in opera, possa o debba produrre risultati certi e garantiti. Più semplicemente, il compito, condiviso dall'originale e dalla traduzione, è la critica di quel 'noi' omogeneizzante, voluto dalle norme e dalle imposizioni dell'antropocentrismo, per ribadire, diversamente da ogni risoluzione o *réleve*, la necessità di 'convivere con il problema' (Donna Haraway intitola il

suo ultimo lavoro *Staying with the Trouble*), 'ri-articolando' le implicazioni e le responsabilità di chi ha causato, e continua a causare, il 'danno' alla terra, appellandosi instancabilmente alla sperimentazione di pensieri innovativi e di nuove pratiche di responsabilità che consentano – ora e qui – il 'vivere bene' dentro/con le esistenze multispecie che originano e vivono dell'acqua e nell'acqua.

In origine fu l'acqua; nella modernità, l'acqua è divenuta una formula chimica; per la postmodernità, la crisi planetaria è costituita dall'acqua – non a caso, Neimanis insiste sulla rivendicazione del suo 'diritto universale'. L'idrofemminismo legge e studia tutte le funzionalità storiche e politiche dell'elemento acquatico, senza mai smettere di rimarcare l'assoluta comunanza umana, non-umana, più-che-umana con esso. La più grande metafora esistente, l'acqua, è la materia polivalente fatta di chimica, di fisica, e di biologia; allo stesso tempo, la metafora culturale si fa corpo e materia di ciò che impegna gli straordinari lavori della miriade di studiose e di scienziate che stanno producendo, qui e ora, una vastità infinita di etnografie natural-culturali utili e inedite, la serie di *case studies* che si avvalgono delle preziosissime inter-disciplinarietà d'intenti e di risultati, i nuovi e sperimentali paradigmi di cura dell'acquatico, operativi produttivamente sia a livello territoriale che nelle pratiche inter-connesse nel/sul globo.

Rispetto alla condizione attuale dell'acqua e delle riserve idriche planetarie, per Neimanis, è giunto il tempo d'acquistare le conoscenze e le esperienze giuste per pensare e fare *otherwise* dallo status quo, per immaginare 'altro', per 'fare comunità', per visualizzare, agire e vivere l'acqua anche sul piano poetico in vista della creazione di nuovi 'immaginari' radicali. De Vita ascolta l'appello della studiosa, esponendo la sua pratica traduttiva all'onda della scrittura dell'Altra che s'intesse di una politica di citazioni infinite, e di un vastissimo raggio di riferimenti teorici, politici, e artistici. Esposta all'onda irrefrenabile dell'attivismo di Neimanis, l'immersione traduttiva scende anch'essa nel più profondo dell'amniotico del pensiero – da tradurre, quindi tradotto. La versione italiana dell' 'Introduzione' di *Corpi d'acqua* è liquida, riflettente e auto-riflettente, un atto di profondo rispetto per il testo che traduce, e, insieme, per la materia viva dell'acqua, per l'ambiente bisognoso di cura, per le nuove articolazioni teoriche e pratiche delle *Environmental Humanities*, e, ancora, per l'appello all'invenzione e alla creazione di 'altri' immaginari de/su/per l'acqua.

In tal senso, la traduttrice studia, opera e 'immagina', lei stessa, in modo autonomo e originale, questi nuovi immaginari. La sezio-

ne conclusiva di questo testo si concentra sulle 'fontane' postcoloniali di Rebecca Belmore, di Kara Walker e di Maria Magdalena Campos-Pons; sugli archivi acquatici di Oni Wong e di Filomena Rusciano; sui 'contatti' fluidi realizzati dal collettivo giapponese di Haruka Kojin, Kenji Minamigawa e Hirofumi Masui. Queste poetiche acquatiche rappresentano le *proxy stories* che corroborano l'insieme dell'idrofemminismo, del lavoro traduttivo e dell'impegno creativo, destinati tutti, nella loro singolarità e ognuno nella propria differenza, a materializzare un pensiero nuovo rispetto all'acqua, una politica di cura delle sue ferite, la proficuità e la bellezza di 'altri' immaginari che spingano il cosmo sulla strada del futuro.

Il 'progetto appassionato' di *Bodies of Water* e di *Corpi d'acqua* non eleva la 'totalità' del 'corpo d'acqua' a risoluzione del problema o *trouble* planetario. Semplicemente ma potentemente, la sua passione desidera suscitare l'attenzione delle lettrici per le tracce liquide iscritte, dall'eccentricità e dalla pluralità dei 'corpi d'acqua', nel e con il futuro del pianeta, 'qui e ora'...

Bio di Astrida Neimanis

Nata nella regione dei Grandi Laghi (Canada), Astrida Neimanis ha conseguito il titolo di dottorato di ricerca in "Social and Political Thought" presso l'Università di York, e ha, in seguito, insegnato in diverse università canadesi, svedesi e britanniche. Lavora attualmente come *Senior Lecturer* di 'Studi culturali e di genere' all'Università di Sydney, Australia. La sua ricerca si occupa dell'incorporazione, dell'acqua e del clima da una prospettiva femminista.

Neimanis è l'autrice di *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology* (2017), in cui la studiosa riprende le tematiche affrontate nella sua ricerca dottorale e mette in opera l'approccio 'idrofemminista' quale paradigma critico-pratico che tratta il concetto filosofico dell' 'incorporazione' da un punto di vista acqueo. L'approccio nasce dall'insofferenza nei confronti dei modi in cui il 'corpo' viene concepito dall'ideologia occidentale, come una qualità indipendente, autonoma e chiusa in se stessa; di contro a questa imperante ideologia, Neimanis vuole tracciare la relazionalità post-umana tra gli umani e gli esseri animali e vegetali della Terra, ponendo l'accento su come la 'nostra' corporeità sia inscindibile dalla 'loro'.

'Acquatico' è anche il testo di cui Neimanis è co-editrice, *Thinking with Water* (2013), che raccoglie, secondo un'ottica transdisciplinare, l'insieme dei contributi di studiosi e di artisti provenienti da diverse formazioni teoriche e pratiche. Il libro s'interroga sulla possibilità di un *hydrological turn* ed è fondato sulla condivisione di scritture teoriche, poetiche e visuali sul significato materiale e simbolico dell'elemento dell'acqua nell'era dell'Antropocene.

Impegnata nell'ambito delle *Environmental Humanities*, Neimanis partecipa a diversi progetti a livello internazionale. In Canada è stata presidentessa dell'*Association for Literature, Environment and Culture*; in Australia, funge da editrice associata della rivista *Environmental Humanities* (Duke University Press), ricercatrice del *Sydney Environment Institute* e coordinatrice, insieme a Jennifer Mae Hamilton, di *Composting: Feminisms and the Environmental Humanities*, il gruppo di ricerca inaugurato a Sydney nel 2015, per ri-leggere e riflettere, in prospettiva ecopolitica, sui testi cardine del movimento femminista, adottando il compostaggio come metafora per la relazione tra i due ambiti di studio. Neimanis è anche fondatrice, con Rebecca Giggs, Katherine Wright e Tessa Zettel, del collettivo *Weathering* che indaga il cambiamento climatico come esperienza incorporata, affrontata sia dal punto di vista critico che artistico. Neimanis ha collaborato alla serie di eventi del simposio transdisciplinare *Hacking the Anthropocene!*, tenuto presso il *Sydney Environment Institute* e incentrato sull'idea che l'Antropocene non vada disfatto ma 'hackerato'.

Nel contesto svedese, l'autrice è ricercatrice associata presso *LiU Posthumanities Hub*, la piattaforma sviluppata nel 2008 dal gruppo di ricerca supervisionato da Cecilia Åsberg, professoressa di *Science and Technology Studies* presso l'Università di Linköping (Svezia). La ricerca favorisce l'approccio interdisciplinare, avvalendosi degli *environmental humanities*, degli studi culturali, degli *human animal studies*, dei nuovi media, delle *medical humanities*, della filosofia, delle arti e delle scienze. Le questioni da essa affrontate si identificano con il più-che-umano, il postumano, l'incorporazione tossica e le teorie trans e *queer*, nella consapevolezza che il panorama del mondo contemporaneo richiede approcci che superino la divisione dei campi di studio coinvolti.

Neimanis è fondatrice, e rappresentante dell'Università di Sydney, all'interno di 'The Seed Box': A MISTRAS-FORMAS *Environmental Humanities Collaboratory*, il consorzio transnazionale di ricerca che si avvale di pensatrici quali Rosi Braidotti, con base all'Università di Linköping, impegnandosi a studiare la situazione ecologica contestando il divario tra natura e cultura. All'interno di *The Seed Box*, Neimanis è *research leader* di 'Deep Waters', il progetto che comprende le condizioni dell'acqua all'interno dell'Antropocene e studia gli immaginari che contribuiscono a creare le condizioni di penuria che affliggono le riserve d'acqua nel loro stato attuale.

L'opera di Astrida Neimanis non può essere confinata all'ambito critico, poiché partecipa attivamente alla creazione di opere criti-

che di tipo visuale, quali *The Weathering Map of Micro-Climates and Approximate Water Bodies*, la mappa interattiva che illustra i microclimi in cui vivono le autrici dell'opera, Neimanis e Hamilton, Giggs, Wright e Zettel. Qui, selezionando una delle icone che costituiscono la mappa, simili a quelle delle applicazioni meteorologiche, è possibile accedere al corpo d'acqua più vicino alle posizioni e ai testi prodotti dalle studiose. L'intento è di sensibilizzazione alla tematica del cambiamento climatico grazie all'interazione tra il testo e l'immagine, che rende intimo il sentimento del cambiamento del clima, e induce a riflettere sul fatto che la questione 'tocca' tutte 'noi'.

Riferimenti di ricerca

Astrida Neimanis

<https://edgeeffects.net/astrida-neimanis/>

<https://www.astridaneimanis.net/>

<https://sydney.edu.au/arts/about/our-people/academic-staff/astrida-neimanis.html>

Opere creative

https://www.academia.edu/509800/We_Are_All_Bodies_of_Water

<http://weatheringstation.net/2017/12/18/the-weathering-map-of-microclimates-approximate-watery-bodies/>

Thinking with Water

https://www.mqp.ca/thinking-with-water-products-9780773541801.php?page_id=73&

Environmental Humanities, Duke University Press

<https://www.dukeupress.edu/environmental-humanities>

<https://environmentalhumanities.org/>

Alecc.ca

<https://alecc.ca/en/>.

Posthumanities Hub (Linköping University)

<https://liu.se/en/research/the-posthumanities-hub>

<https://posthumanities.net/om/>

Sidney Environment Institute

<http://sydney.edu.au/environment-institute/>

Seed Box

<https://theseedbox.se/people/>

<https://theseedbox.se/research-clusters/deep-waters/>

<https://theseedbox.se/research-clusters/general-environmental-humanities/>

<https://theseedbox.se/research-clusters/weather-and-climate-change/>

Weathering

<http://weatheringstation.net/about/>

The Goose

<https://scholars.wlu.ca/thegoose/vol17/iss1/45/>

Hacking the Anthropocene

<https://hackingtheanthropocene.wordpress.com/>

Ciò che ispira il lavoro qui presentato è l'immagine – liquida, fluida e incontenibile – di una donna che nasce, vive e ritorna nelle proposte critiche, letterarie ed estetiche della creatività femminile contemporanea. Illimitata ed espansa, questa donna esiste e espande la sua presenza nelle opere delle scrittrici, delle filosofe e delle artiste che inscrivono la propria liquidità e quella del cosmo nella permeabilità dei corpi, trasfigurandone i confini fissi e irreggimentati. Seguendo l'immagine di questa figura femminile, il testo che segna l'immersione più grande nella materialità corporea è costituito, per me, da Bodies of Water di Astrida Neimanis. La lettura di questa scrittura teorica, critica e creativa, ricorda l'esperienza vera e propria di un'"immersione" nella varietà infinita di stimoli che vengono, come onde, ritmicamente e continuamente risospinti dai pensieri e dalle pratiche – femministe, neomaterialiste, postumane, ecologiche e scientifiche – che vivono nella differenza e nella interconnessione.

Di fronte all'onda irrefrenabile rappresentata da Bodies of Water, molte domande emergono: può la sua testualità, così straordinaria e complessa, essere inserita nella dibattuta questione della traduzione? Mai processo automatico o lineare, la traduzione è un'operazione in cui la traduttrice deve 'agire' nell'etica del rispetto dell'alterità del testo che si accinge a tradurre; la traduzione è, però, anche lo 'spazio' dell'espressione singolare, animata dall'intento creativo. Le domande innescate dal contributo qui presentato si interrogano sul desiderio di realizzare una traduzione 'liquida' e 'femminista': è possibile praticare un linguaggio che segua le logiche dell'acqua, sfuggendo alle concezioni astratte di una metaforica fluidità, per iscriversi, diversamente, nel dominio della materialità? Come trovare l'equilibrio tra la spinta creativa e il rispetto della voce dell'Altra – autoriale ed ecologica? Come mettere in luce la 'liquidità' e, insieme, la 'corporeità' dell'acqua? È permesso alla traduttrice di esprimere il 'posizionamento' del proprio sé, senza restare imprigionata in

una trasposizione linguistica dell'originale priva di riflessione critica? Questi sono alcuni dei quesiti che animano la scrittura che segue.

Il pensiero 'idrofemminista' di Astrida Neimanis è il paradigma filosofico e di genere che dà attenzione all'acqua e alla situazione idrica contemporanea. Il concetto è presentato nell'analisi dei riferimenti critici, teorici e pratici inerenti agli orientamenti del nuovo materialismo, del post-umano e delle Environmental Humanities. Il mio contributo al dibattito è, qui, la narrazione dell'esperienza traduttiva: le sfide in cui mi sono imbattuta si dimostrano il banco di prova in cui sperimentare le potenzialità della mia lingua e della lingua dell'Altra. Astrida Neimanis mi ha concesso di pubblicare la traduzione dell'introduzione del suo testo; di questo dono non saprò mai ringraziarla abbastanza. Un ringraziamento speciale va alla Professoressa Silvana Carotenuto per avermi supportata e creduto in questo progetto editoriale, alla Dottoressa Annalisa Piccirillo per la sua paziente disponibilità al confronto intellettuale, e a tutti coloro che mi hanno sostenuta nella stesura di questo testo. Dubito, infine, di essere in grado di esprimere adeguatamente la fascinazione avvertita, nel mio processo traduttivo, nei confronti delle sperimentazioni provenienti dal linguaggio dell'arte, che, in realtà, concludono questa mia scrittura sulle tracce 'liquide' di percorsi aperti alla chance di ricerche future.

Antonella De Vita

Pensare e conoscere 'con' l'acqua

Sono nata allo spartiacque dei Grandi Laghi – il St Lawrence, non lontano dalle rive dell'Ontario (Lago Ontario). La mia famiglia proveniva dalla regione del Mare Baltico, i miei nonni e i miei genitori hanno attraversato l'Atlantico come rifugiati durante la Seconda Guerra Mondiale.

Ho passato gran parte della mia vita sulle sponde dei Grandi Laghi, anche se, quando avevo venti anni, sono tornata nel Baltico, e ci ho vissuto per un po'. Di recente ho cambiato oceani, per vivere appollaiata sull'orlo del Pacifico.

Tutte queste acque che mi hanno nutrita e sostenuta hanno probabilmente influenzato la mia opera più di quanto me ne renda conto. Sono letteralmente costituita da quelle acque, tante, differenti – non solo dalla loro materialità fisica e chimica, ma anche dalle loro vicende, storie, convenienze, comunità.¹

Nell'emergenza di uno strenuo appello, dai laghi dell'Ontario all'Oceano Pacifico giunge a noi la voce di Astrida Neimanis a raccontare di un'altra acqua – e, con essa, di altre soggettività, altre temporalità, e altre relazionalità.² Nel testo che la rende famosa, *Bodies of Water. Posthuman Feminist Phenomenology*, il suo racconto aleggia sugli oceani, si tuffa nei fiumi, nei canali e nei laghi, viaggia tra i continenti, vibra nelle scritture collaborative e nelle conferenze internazionali, narrando delle storie che ci insegnano a ricordare i nostri passati, a immaginare gli sprazzi di luce sull'incertezza del futuro, a 'sentire' l'acqua e a 'connetterci' con la sua materia viva e calma, ribollente e quieta, come a risvegliarci a un'immagine 'abissale' dell'io, del corpo e della conoscenza.

¹ Astrida Neimanis, "Intervista di Richard Bright su *Bodies of Water*", Settembre 2018 - <https://www.interaliamag.org/interviews/astrida-neimanis/>.

² Astrida Neimanis, *Bodies of Water. Posthuman Feminist Phenomenology*, Bloomsbury Publishing, New York, 2017.

L'acqua, dentro e fuori di noi, r-accoglie tutto in sé, come un 'archivio di sentimenti'.³ L'oceano, a sua volta, è lo 'stomaco oscuro' popolato da alghe, batteri, coralli, animali, e, insieme, da pantofole, pneumatici, buste di plastica: le tracce della vita quotidiana, i testimoni invasivi della ferocia umana verso tutto ciò che non è 'uomo'.⁴ Eppure, l'ospitalità acquatica si offre al tripudio immenso e colorato della vita multi-specie, all'insieme degli esseri naturali, animali e vegetali del pianeta, ai corpi che, scavalcando gli argini dell'individualismo, costantemente si riversano nei corpi dell'Altra, per condividere insieme lo spazio cosmico o l'idrocomune planetario:

Siamo letteralmente immischiati in altri corpi animali, vegetali e planetari, che materialmente scorrono in noi, ci alimentano e usano i nostri corpi come loro fonti: corpi umani ingeriscono corpi di bacino, corpi di bacino si dissetano con corpi di pioggia, corpi di pioggia assorbono corpi di oceano, corpi d'oceano aspirano corpi di pesce, corpi di pesce vengono consumati da corpi di balena – che poi sprofondano nel fondale marino per decomporsi ed esser di nuovo inghiottiti dall'oscuro stomaco dell'oceano. Un tipo diverso di 'ciclo idrologico'.⁵

Oggi più che mai, la libertà dei flussi del vivifico elemento dell'acqua, che scorre maestosa nella vastità della natura, è, in realtà, tragicamente condizionata dalla volontà capitalista che direziona, inquina e ferisce le correnti acquatiche, 'spremendo' profitto da tutto ciò che esiste. Gli spargimenti tossici di sostanze chimiche, gli scarichi di rifiuti, l'inquinamento, il dirottamento dei canali, il depauperamento delle falde acquifere, la contaminazione e la salinizzazione delle acque sotterranee, l'acidificazione degli oceani, le siccità, le alluvioni, sono le tracce planetarie della violenza che le acque portano con e dentro di sé. Necessario e urgente si fa l'intervento politico nei 'posizionamenti' ideologici che reggono tali comportamenti, che sono dei veri e propri modelli operativi nell'emergenza idrica globale, con l'attenzione critica posta contro ogni visione 'omologante' che non riconosca i reali responsabili della catastrofe, e che non rispetti le differenze inerenti alle specie viventi.

³ "103-Astrida Neimanis", *Cultures of Energy. The Energy Umanity Podcast*, in *Center for Energy and Environmental Research in the Human Sciences*, Podcast, <https://cenhs.libsyn.com/103-astrida-neimanis>.

⁴ Neimanis, *Bodies of Water*, cit., p. 3.

⁵ *Ibidem*.

Neimanis 'genera' la teoria dell'idrofemminismo come la complessa investigazione delle molteplicità di forme possibilmente assunte dall'acqua.⁶ La sua metodologia è anch'essa complessa, ponendosi all'intersezione dell'*écriture féminine* della scrittrice franco-algerina Hélène Cixous e della filosofa e psicoanalista belga Luce Irigaray, e delle *post-humanities*, del neomaterialismo, e delle *environmental humanities* o *blue humanities*. Nell'opera di Neimanis, la transdisciplinarietà è pervasiva, e il dialogo tra i saperi intenso e necessario: la biologia evoluzionistica, la chimica e l'arte forniscono gli strumenti essenziali per capire la materia complessa e i significati molteplici dell'acqua.

La molteplicità dell'approccio di Neimanis pone una questione specifica alla passione trainante il progetto editoriale qui presentato, che s'identifica con la traduzione interlinguistica dell'"Introduzione" di *Bodies of Water*. Come tradurre, trasporre, spiegare la novità apportata dall'idrofemminismo, introdotto e sviluppato in questo testo nello spazio limitato delle pagine che seguono, rispetto al 'flusso' degli infiniti spunti di riflessione 'acquosa'? Come scrivere le ragioni secondo cui il paradigma filosofico di Neimanis costituisce una svolta 'radicale' nell'invocazione delle immaginazioni e delle prassi necessarie oggi alla crisi climatica?⁷ Perché il testo si dimostra essenzialmente istruttivo, e in che senso può ispirarci ad agire diversamente rispetto a come ci relazioniamo e/o non-relazioniamo ir/responsabilmente nei confronti dell'acqua? Proverò a rispondere ad alcuni di questi interrogativi anticipando qui che il contributo idrofemminista incarna una 'svolta' filosofica soprattutto per i modi in cui esso ri-concepisce il pensiero, l'acqua, il corpo, e la differenza sessuale. Di seguito, indicherò le ridefinizioni operate dalla filosofia di Neimanis.

Il pensiero, innanzitutto: l'idrofemminismo nasce da due 'fonti' primarie di riflessione. Da un lato, la ricerca sull'acqua costituisce la missione o l'imperativo categorico di Neimanis, che non si

⁶ Astrida Neimanis, "Hydrofeminism: Or, On Becoming a Body of Water", in *Undutiful Daughters: Mobilizing Future Concepts, Bodies and Subjectivities in Feminist Thought and Practice*, ed. by Henriette Gunkel, Chrysanthi Nigianni and Fanni Söderbäck, Palgrave Macmillan, New York, 2012.

⁷ Utilizzo l'aggettivo "radicale" con riferimento al testo *The Radical Imagination* (2014) dei sociologi Max Haiven e Alex Khasnabish. Con l'espressione, i due studiosi fanno riferimento alla caratteristica degli immaginari condivisi di essere in perenne trasformazione, in un processo continuo di negoziazione e rinegoziazione. Alla base del concetto vi è l'azione: l'immaginazione radicale va, infatti, pensata in termini politici, non come un qualcosa di predeterminato ma come qualcosa che si 'fa'.

svincola dalla considerazione dei modi in cui essa 'conosce' l'elemento. Come 'avvicinare' la materia liquida che costituisce e che dà la vita? Come riflettere sull'acqua? Ha senso presupporre che l'acqua sia una materia 'su' cui riflettere, re-instaurando una visione arcaica della conoscenza che se, da un lato, separa, che vuole dire gerarchicamente, mettere 'al di sotto' di sé, l'oggetto d'analisi, dall'altro lato, nega ogni *agency* alla materialità, 'recludendola' in un'ideologia della natura come sostanza passiva e inerte, tale da permettere alle volontà capitalistiche e colonialiste di sfruttare, in modo intensivo ed estrattivo, l'intero pianeta? Che cosa offre, in particolare, l'allontanarsi dal pensiero 'sull'acqua' per aprirsi, invece, al coinvolgimento-meditazione 'con' l'acqua, essa stessa 'pensatrice' in collaborazione con la conoscenza, entrambe produttive di prospettive liquide? Se è vero che l'acqua pensa, allora, quali sono le sue 'idro-logiche'?⁸

Queste sono alcune delle domande che animano l'opera di Neimanis. Non sono interrogativi nuovi; vasto è, infatti, il debito intrattenuto e riconosciuto con coloro di cui la studiosa raccoglie l'eredità intellettuale, nonché le premesse teoriche che gettano le fondamenta della sua filosofia. Prime fra tutte vi sono le indicazioni teoriche offerte dai neomaterialismi femministi. In generale, il nuovo materialismo opera la sensibilità filosofica verso ciò che è materia: i corpi umani, animali, vegetali, le cose, gli ambienti naturali e gli spazi urbani, e le entità immateriali producono degli effetti materiali quali l'immaginazione, la memoria e il pensiero.⁹ Prendendo le distanze dal materialismo storico di Marx e Hegel, e dal determinismo con cui i due filosofi descrivevano il mondo, la società e la storia quali meri frutti di processi di produzione e di consumo, i nuovi materialismi rivendicano quello che, in inglese, si chiama *the turn to matter*, la 'reimmersione' nella materialità della vita, il 'recupero' della vitalità della Natura, che non è una sostanza passiva e plasmabile su cui si può affermare, come sem-

⁸ Astrida Neimanis, "Thinking with Matter Rethinking Irigaray: A "Liquid Ground" for a Planetary Feminism", in *Feminist Philosophies of Life* ed. by Chloe Taylor and Hasana Sharp, McGill-Queen's UP, Montreal&Kingston-London-Ithaca, 2016, p. 44. Astrida Neimanis, "Hydrofeminism: Or, On Becoming a Body of Water", cit., pp. 96-99, "Water and Knowledge", in *Downstream: Reimagining Water*, ed. by Dorothy Christian and Rita Wong, s.l., Wilfrid Laurier University Press, 2017.

⁹ Nick J. Fox, Pam Alldred, "New Materialism", *The SAGE Encyclopedia Research Methods*, ed. by Atkinson, P.A., Delamont, S., Cernat, A., Saksaug, J.W., and Williams, M., Sage, London, 2019, p. 1.

pre, il dominio del capitale.¹⁰ L' 'umanità' e la 'natura' si implicano l'un l'altra; la natura agisce, risponde, vive e partecipa attivamente alla creazione del mondo.

Il sorgere delle voci femministe neomaterialiste aiutano Neimanis a 'plasmare' l'idrofemminismo come una teoria 'con' l'acqua, l' 'etico-onto-epistemologia'.¹¹ L'immediato riferimento va all' 'onto-epistemologia' della teorica americana Karen Barad, nella pratica filosofica che trae spunto dalla fisica quantistica, e che interpreta la realtà non solo come il frutto di interazioni o di 'intra-azioni' che realizzano fenomeni, eventi o azioni, ma anche come l'interazione, mai definitiva e sempre in divenire, tra l'osservatore e l'osservato. Barad sostiene la necessità di superare la separazione tra la natura e la cultura, tra il mondo e la parola, per interessarsi all'essere in sé, e ai modi in cui lo conosciamo:

[...] c'è un'importante consapevolezza del fatto che le pratiche conoscitive non possano essere pienamente rivendicate come pratiche umane, non solo perché utilizziamo elementi non umani nelle nostre pratiche, ma anche perché la conoscenza è una questione di una parte del mondo che si rende intellegibile a un'altra.¹²

In sintonia con le indicazioni teoriche di Barad, l'idrofemminismo di Neimanis ritiene sia impossibile scindere il pensiero umano dall'acqua. Se l'elemento acquatico è dotato di *agency*, esso ha anche la capacità di 'intra-agire' con i pensieri, di partecipare ai processi conoscitivi, e di orientare le politiche, attente e *responsive*, di rispetto per l'alterità ecologica e di genere. Respingendo il dualismo tra materia e significato, ontologia ed epistemologia, Neimanis mostra che l'acqua possa insegnare un esercizio di invaluabile attenzione alle 'logiche reali' che sono in gioco – 'the very material at hand'.¹³ 'Reale' non è parola casuale, laddove evoca una 'scientificità' che è il problema vero da discutere e da problematizzare, il che costituisce uno degli aspetti più originali dell'approccio realizzato da *Bodies of Water*.

Se il neomaterialismo femminista inneggia alla materia, l'esplorazione femminista dell'acqua non può e non deve limitarsi a 'sondare' le profondità delle innumerevoli accezioni metaforiche dell'elemento. Il significato poetico, storico, geografico e simbolico, as-

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Neimanis, "Thinking with Matter Rethinking Irigaray", cit.

¹² Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham & London, 2007, p. 185.

¹³ Neimanis, *Bodies of Water*, cit., p. 21.

sunto dall'acqua per le comunità nell'intero globo, merita l'istanza di un'attenzione elevata – e, certo, Neimanis non viene meno alla denuncia che questa attenzione si sia progressivamente perduta. Essere sensibili alle forme espressive dell'acqua significa prestare attenzione ai movimenti e ai percorsi che essa compie nello scorrere tra i corpi, i generi e le specie, ai processi biologici e chimici che la 'informano'. In tal senso, la scienza chimica ed evolutivista riveste un ruolo di centrale importanza, anche se va ricordato che l'appello scienziato non è mai un atto politico innocente o a-critico. Se, in una ricerca, si opta per una specifica metodologia scientifica, bisogna sempre domandarsi le ragioni della scelta. Più volte il testo di Neimanis ribadisce intransigentemente il rifiuto di allinearsi con forme di scienza che 'prosciughino' e 'appiattiscano' l'immaginario sociale, ad esempio, nello stampo positivista dell'acqua moderna, come chiamata dal geografo Jamie Linton.¹⁴

Cogliendo il negativo della metodologia scientifica, questo immaginario costringe l'acqua nella formula dell' H_2O , una sostanza amorfa, inodore, incolore e insapore, misurabile, conoscibile, sfruttabile e, pertanto, sfruttata su scala globale. Diversamente da tutto ciò, Neimanis, sostenuta com'è dall'amore per l'acqua che non è materia priva di significato, di connotazione e di spiritualità, si appella alla pratica affettiva e all'esercizio fenomenologico della 'sintonizzazione' dell'umano aperto alla condivisione con l'Altro. La diversità scienziata dell'approccio di Neimanis permette al suo studio di 'immergersi' nelle idro-logiche acquee e di connettersi con esse.

Come pensa l'acqua, allora, e in che modo si rende intellegibile al mondo? La risposta sta nei processi di 'gestazionalità' e di 'dissoluzione' che creano e distruggono, dando e togliendo la vita alla pluralità degli esseri viventi, a volte 'bagnando in essere' i loro corpi, altre volte disfacendoli negli uragani, negli tsunami, e nelle inondazioni. L'acqua funge da strumento di comunicazione tra i suoni, le temperature e le materie dei corpi. Essa costituisce il canale di passaggio per le isole di plastica, per i migranti climatici, e per le sostanze industriali tossiche. Archivio di storie, culture, detriti e tesori perduti, agendo come 'scultrice' dei corpi geologici, l'acqua pone i corpi in relazione, fondendoli 'postumanamente' oppure operandone la differenziazione. Essa pensa alla propria inconoscibilità e, contemporaneamente, insegna nuove forme di pensiero e di conoscenza.

¹⁴ Jamie Linton, *What Is Water? The History of a Modern Abstraction*, UBC Press, Vancouver, 2010.

In tal senso, la domanda sorge necessaria: deve questa conoscenza necessariamente connotarsi coi propositi positivisti dell'appropriazione dell'Altro? La figurazione acquatica insegna che le abissali profondità oceaniche non possono mai essere conosciute in pieno, che la potenza delle onde delle compagne più-che-umane non può essere mai contenuta e arginata in quadri conoscitivi fissi, che la conoscenza deve costituire l'ascolto privo di controllo di cui parla Gayatri C. Spivak in *Morte di una Disciplina*, quando invita a rifuggire la logica della 'globalizzazione' per 'abbracciare' – qui è chiaro il riferimento intimo e corporeo – la planetarietà oltre il desiderio di schematizzare ciò che esiste, e la volontà di inserire l'esistente nelle 'griglie' dei GPS, catalogandolo e afferrandolo sotto il suo controllo.

Tutto ciò è in marcata differenza del riconoscimento delle Alterità che, dal canto loro, si dimostrano impossibili da racchiudere, inquadrare e rappresentare.¹⁵ L'osservazione delle idro-logiche acquee rivela che un criterio che contraddistingue l'insegnamento dell'acqua è la 'relazionalità' tra gli esseri viventi. L'acqua è capace di mettere in connessione i corpi, farli fluire uno nell'altro, muoversi per 'interpermeazione'.¹⁶ L'acqua ibrida le soggettività, scavalca i confini dell'individualismo, dichiara, nel superamento del confine tra l'Io e l'Altro, la comunione e la solidarietà. Per l'enfasi sulla relazionalità, Neimanis è in debito, di nuovo, con il neomaterialismo, questa volta, in particolare, con la 'rizomatica' di Gilles Deleuze e Felix Guattari. I due filosofi forniscono la visione della materia priva di stato ontologico, costituita da corporeità effimere e contingenti che assumono configurazione e capacità a partire dalla relazione, dagli 'assemblaggi' con altri corpi, con cose e idee fragili e passeggere. I rizomi si diramano costantemente, si moltiplicano, si spezzano e si riconnettono, plasmati dal flusso degli 'affetti', che costituiscono le forze fisiche, biologiche, psicologiche, sociali, politiche e/o emozionali che 'scorrono' tra loro.¹⁷

La 'rizomatica' francese ha un'influenza fondamentale per l'opera di Neimanis. Allo stesso modo va notato l'influsso del *cyborg* di Donna Haraway, quando indica l'assemblaggio di corpi, gli

¹⁵ Gayatri C. Spivak, *Morte di una disciplina*, Meltemi, Roma, 2003.

¹⁶ Astrida Neimanis, "Bodies of Water, Human Rights and the Hydrocommons", *TOPIA Canadian Journal of Cultural Studies*, Vol. 21, 2009.

¹⁷ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e Schizofrenia*, Castelvecchi, Roma, 2003.

innesti di *hardware* a metà tra l'umano e il robot, che destabilizzano la fissità umana.¹⁸ Risuona anche l'*entanglement* pensato da Karen Barad come lo stato di correlazione, d'interdipendenza e di coinvolgimento tra i soggetti, i termini, le situazioni e i contesti separati, a distanza di spazio e tempo.¹⁹ Anche la 'transcorporeità' di Stacy Alaimo influisce nell'opera di Neimanis, fornendo la visione di un corpo 'poroso' che 'intra-agisce' con l'ambiente e con il mondo più-che-umano nello scambio continuo di flussi di energia, informazioni e materia.²⁰ Arriva inoltre il pensiero di Rosi Braidotti che, ispirandosi alla nomadologia di Deleuze e Guattari e alle riflessioni postumane femministe,²¹ si rivolge al post-umano per rovesciare la centralità dell'identità bianca, eterosessuale e occidentale dell'Uomo, schierandosi con la vita secondo una prospettiva 'inumana', attenta cioè ai processi di scambio e di divenire del mondo social-naturale, e all'attuazione dell'ecologia dell'umano e del non umano, che sono intrinsecamente impossibili da differenziare.²²

Neimanis accoglie tutte queste articolazioni teoriche 'traducendole' in acqua. La sua lettura immagina e descrive lo stato reale dell'acqua che 'affetta' ciò che vive, che 'intra-agisce' con l'umano, il tecnologico, l'animale e il vegetale, i flussi di materie, le informazioni e le energie tra i corpi, per portare, a volte, il dono 'transcorporeale' della vita, e, altre volte, per infliggere il danno e la nocività al corpo dell'Altro.²³ Su tutto si erge la contestazione del binarismo tra l'umano e ciò che non lo è. La contestazione sarebbe già un compito di per sé gigantesco; con coraggio, Neimanis conduce il suo discorso verso un'ulteriore radicalità: l'acqua non è solo affetto, flusso o veicolo, ma anche 'corpo' e 'incorporazione'. Mai sostanza passeggera o effimera, essa ha bisogno di prendere forma, confluendo in materialità incarnate, sempre posizionandosi in luoghi e in tempi specifici. Storicamente e filosoficamente,

¹⁸ Donna J. Haraway, *Il manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1995.

¹⁹ Barad, *Meeting the Universe Halfway*, cit.

²⁰ Stacy Alaimo, *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*, Indiana University Press, Bloomington, 2010.

²¹ Per un'interessante esplorazione del postumanesimo, vedi Ferrando Francesca, "The Posthuman: Philosophical Posthumanism and Its Others", Ph.D. Dissertation, Università di Roma Tre, https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/4356/1/TESI_Ferrando_DEF.pdf.

²² Rosi Braidotti, "Posthuman Critical Theory", *Journal of Posthuman Studies*, Vol. 1, No. 1, 2017.

²³ Neimanis, *Bodies of Water*, cit., pp. 31- 40.

quella di Neimanis non è la prima o l'unica immaginazione dei 'corpi d'acqua':

Anch'io, trabocco; i miei desideri hanno inventato nuovi desideri, il mio corpo conosce canzoni mai ascoltate. Il tempo e, di nuovo, anch'io, abbiamo sentito così tanta pienezza di torrenti luminose, che potrei esplodere – esplodere di forme molto più belle di quelle sistemate in cornici e vendute per una schifosa miseria.²⁴

Nel 1976, Hélène Cixous evocava l'esistenza di una donna fatta di maree e di esplosioni inarginabili. Contro le sue onde generative e inarrestabili nulla poteva la cultura maschilista e fallocentrica. Nell'atto materiale e improrogabile di scrivere sé stessa con l'inchiestro bianco del latte materno, 'lei' era pronta a donarsi: *mer* e *mère*, mare e madre.²⁵ 'Lui', invece, restava chiuso e arido nei propri confini, come lo era lo Zarathustra criticato, nel 1980, da Luce Irigaray nel dialogo dell'*Amante marina* con Friedrich Nietzsche.²⁶ Irigaray rimproverava al tempo al filosofo tedesco di aver relegato la donna in fondo al mare, e di dimenticarla in quel fondo abissale. Il superuomo, l'essere 'elevato', l'abitante delle alture, l'amante dell'oro, colpevole di rendere la donna specchio di sé e di essere, al contempo, incapace di farlo, dimenticava le acque amniotiche che gli avevano donato la vita, il materno, il "fondo [...] mai toccato"²⁷ e impossibile da fissare – perché, come diceva Irigaray, "ciò che lei emette scorre, fluttua".²⁸

L'*écriture féminine* costituisce la memoria indiscussa di *Bodies of Water*, il testamento che nessuna filosofia femminista potrà e dovrà dimenticare. Allo stesso modo, il 'corpo d'acqua' di Neimanis differisce dal corpo dell'*écriture féminine* per alcune ragioni importanti. Il suo posizionamento non ricorre all'acqua per descrivere l'inarrestabile forza della donna distinta da quella dell'uomo: l'approccio neomaterialista legge l'acquaticità nella composizione chimica dei corpi, nel sangue che fluisce nelle vene, nelle lacrime che scorrono dagli occhi, nel liquido amniotico che

²⁴ Hélène Cixous, Keith Cohen, Paula Cohen, "The Laugh of the Medusa", *Signs*, Vol. 1., No. 4, 1976, p. 876, <http://www2.csudh.edu/ccauthen/576F10/cixous.pdf>.

²⁵ Hélène Cixous and Catherine Clement, "Sorties: Out and Out: Attacks/Ways Out/ Forays", in Hélène Cixous and Catherine Clement, *The Newly Born Woman*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986.

²⁶ Luce Irigaray, *Amante marina di Friedrich Nietzsche*, Luca Sossella, Roma, 2003.

²⁷ Ivi, p. 51.

²⁸ Luce Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano, 1990.

genera la vita. Inoltre, per Neimanis, filosofare 'adesso' significa fare un passo necessariamente al di là dei confini dell'Antropos e della soggettività femminile, per prestare attenzione all'altro animale, vegetale, e, forse, anche maschile (se l'uomo è pronto a mettere in crisi il ruolo e le modalità attuali della sua relazione con il femminile), legandosi alle sessualità *queer* e, innanzitutto, alle alterità dell'acqua. Ciò vuol dire che l'impetuosa 'etico-ontoepistemologia' copre un orizzonte di corpi più vasto di quello offerto dall'*écriture feminine*:

Dire che il mio corpo è una palude, un estuario, un ecosistema, diviso da affluenti di specie compagne, che si annidano nelle mie viscere, estendendosi attraverso le mie dita, confluendo ai miei piedi, è un bellissimo modo per re-immaginare la mia corporeità. Tuttavia, una volta che riconosciamo che non siamo sigillati ermeticamente nelle tute da sub della nostra pelle umana, cosa ne facciamo di questa consapevolezza? Con cosa siamo in debito, e cosa paghiamo?²⁹

Per rispondere a queste domande, Neimanis ha bisogno dei discorsi offerti dai nuovi materialismi e del loro sguardo rivolto all'alterità naturale, che mette in discussione il proprio punto di vista per aprirsi alla prospettiva 'inumana'. Ciò non significa dimenticare la specificità della donna, del materno e della differenza sessuale, che era la lingua singolare offerta dall'*écriture feminine*; l'originalità della teoria di Neimanis, come si vedrà, risiede proprio nel fatto che l'*écriture feminine* viene riletta nel confronto con l'alterità naturale ed ecologica. Se è una missione etica, i riferimenti dei nuovi materialismi all'agentività non possono semplicemente 'tradursi' nella dissoluzione dell'io e delle specificità sessuale e corporee che lo contraddistinguono, ma diviene, invece, il riconoscimento dei soggetti da cui riceviamo il 'dono' delle corporeità. L'appello in tal senso si articola nella differenza della responsabilità assunta:

[...] un'etica di responsabilità, mai conoscibile in anticipo, sottolinea apertamente [le] differenze: come sono responsabile verso questo corpo, in questo tempo, in questo incontro.³⁰

L'etica dell'acqua

Iniziandoci ai 'flussi' della filosofia di Neimanis, la sezione precedente ne ha esposto gli obiettivi fondamentali: rivoluzionare l'approccio alle acque del pianeta, e riscrivere il corpo ponendo

²⁹ Neimanis, "Hydrofeminism: Or, On Becoming a Body of Water", cit., p. 107.

³⁰ Neimanis, "Thinking with Matter Rethinking Irigaray: A "Liquid Ground", cit.

speciale attenzione alla differenza sessuale. I propositi, che si distinguono per il loro alto valore etico, non potrebbero, in realtà, essere perseguiti senza la compagna più-che-umana, che ha molto da insegnarci in termini di etica: l'acqua. Nell'inno costante alla socialità multispecie, l'acqua mostra l'incontenibile stimolo ad aprirsi all'Altro umano, animale e naturale, sospingendo la concezione della morale oltre il dominio dell'antropocentrismo.

Neimanis lo dimostra con impegno e abilità, lasciando che le correnti acquee siano attraversate dagli insegnamenti decennali dei 'post-umanesimi femministi', e da quelli recenti forniti dalle *environmental humanities*, l'innovativa metodologia transdisciplinare che adotta gli studi umanistici per affrontare la problematica del 'danno' inferto alla biosfera e alla idrosfera. Decostruendo la 'norma' dell'identità – che appartiene, cioè, all'uomo bianco, eterosessuale e occidentale – e concentrandosi sui soggetti considerati come suoi speculari complementi – le donne, i non-bianchi, *queer*, animali e macchine –, queste discipline si rivelano efficaci per comprendere la devastazione climatica grazie alla rivendicazione di una vicinanza intima con l'alterità naturale. È un intervento più che mai necessario oggi, nell'era definita con i termini di 'Antropocene', 'Capitalocene' e 'Piantagionocene'.

Il primo concetto, coniato dal biologo Eugene Stoemer, e diffuso quindi dal premio Nobel Paul Crutzen, identifica l'Uomo con l'artefice principale della devastazione ambientale. Jason Moore si mostrò in forte disaccordo con la visione antropocentrica, che si dimostrava colpevole di accusare, ai danni della crisi climatica, un Antropos indifferenziato, una generica categoria d'umano. Secondo lo studioso, le responsabilità in materia di inquinamento sono da attribuire specificamente ai paesi industrializzati, e, più in generale, alla violenza del Capitale.³¹ Donna Haraway, dal canto suo, riporta che alcuni studiosi intervenuti alla conferenza del 2014 alla Aarhus University identificarono le 'piantagioni' come il modello privilegiato dal sistema industriale. Sempre e già, le origini dell'inquinamento risiedono nella società schiavista le cui tracce si ripetono, 'con ferocia mai più grande', nella contemporaneità delle monoculture e dell'allevamento intensivo.³²

³¹ Jason W. Moore, "Anthropocene, Capitalocene and the Myth of Industrialization II", 2013, <https://jasonwmoore.wordpress.com/2013/06/16/anthropocene-capitalocene-the-myth-of-industrialization/>.

³² Donna Haraway, "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin", *Environmental Humanities*, Vol. 6, Issue No. 1, 2015.

L'intento delle *environmental humanities* è di contrastare la violenza umana con l'ideazione di immaginari che rivendicano la socialità con l'Alterità naturale.³³ Per l'idrofemminismo, l'acqua è l'Altra che 'facilita' l'incontro con le altre specie. L'azione etica dell'elemento è approfondita da Neimanis e da Mielle Chandler in "Water and Gestationality: What Flows beneath Ethics", apparso in *Thinking with Water*, che è il volume collettaneo a cura della studiosa canadese e delle ricercatrici Janine MacLeod e Cecilia Chen.³⁴

La gestazionalità è l'idro-logica che consente di immaginare l'etica dell'acqua. Il concetto indica la capacità dell'elemento di permettere l'esistenza degli esseri viventi nella proliferazione della vita in pluralità. La gestazionalità respinge la concezione eteronormativa e antropocentrica della riproduzione, che indetifica il fondamento dell'esistenza nell'unione di sessi differenti; diversamente, l'acqua scorre, nei corpi delle forme *queer* della vita

³³ In *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chtulucene*, Haraway 'immagina' lo Chtulucene come la simbiosi con l'altro da sé, la creazione di legami e di parentele tra l'umano e il non-umano, al fine di tessere una trama relazionale che offra un rifugio alla catastrofe. L'immaginario di resistenza alla crisi climatica vede i suoi principali attori nei *critters*: microbi, animali, vegetali, piante, umani e talvolta macchine, esseri muniti di tentacoli, antenne, dita e membra alla base di un pensiero tentacolare che aggrega figure plurali e multiformi, slegate da rapporti genealogici di causalità deterministica. La cura dell'ambiente può, quindi, attuarsi grazie a una parentela che non s'identifichi con la 'famiglia': "Il mio scopo è di far significare la 'parentela' qualcos'altro, qualcosa di più, delle entità legate dalla genealogia o dalla stirpe. Il movimento dolcemente defamiliarizzante potrebbe sembrare per un attimo solo un errore, ma poi (con un po' di fortuna) divenire corretto nel corso del discorso. Persone che praticano la parentela, non necessariamente come individui o come umani. All'università mi commuoveva il gioco di parole di Shakespeare tra *kin* (n.d.t. parentela) e *kind* (n.d.t. gentilezza) – i più gentili non erano necessariamente parenti in quanto famiglia; praticare parentela e praticare gentilezza (in quanto categoria, cura, parenti senza legami di nascita, parenti acquisiti, molte altre eco) espandono l'immaginazione e possono cambiare la storia. [...] tutti i terrestri sono parenti nel senso più profondo, ed è ora di praticare una migliore cura dei tipi di specie-come-assemblaggi (non le specie considerate una alla volta). La parentela è una parola di tipo assemblante. Tutti i *critters* condividono una 'carne' comune, lateralmente, semioticamente e genealogicamente. Gli antenati si rivelano degli estranei molto interessanti; i parenti non sono famiglia (al di là di ciò che pensavamo fossero la famiglia o una gens), destabilizzante, inquietante, attiva". Haraway, "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chtulucene", cit., pp. 61-62.

³⁴ Cecilia Chen, Janine MacLeod, Astrida Neimanis (eds.), *Thinking with Water*, cit. Il testo è un contributo transdisciplinare che si colloca tra la poesia e l'arte visuale, tra la letteratura e le scienze sociali. Gli interventi raccolti sono guidati dall'interesse per l'ecopolitica e per l'acqua, respingendo ogni concezione meramente metaforica dell'elemento, per esplorarne la materialità e la capacità di colmare il binario natura/cultura. La tesi comune è che l'acqua sia una sostanza relazionale, in grado di creare comunità e di intervenire nei processi conoscitivi e nelle pratiche discorsive.

che non si riproducono mai nei protocolli dell'eterosessualità. La gestazionalità oltrepassa i confini delle specie, dello spazio e del tempo, se è vero che, nella storia dell'evoluzione, la capacità acqua di generare la vita si è riversata dal primo batterio dell'oceano all'immensità degli esseri viventi nel presente, racchiudendo in sé l'imprevedibilità del futuro.

Il legame interspecie e intergenerazionale generato dall'acqua richiede una profonda riflessione sull'eticità delle relazioni che instauriamo con essa. Neimanis e Chandler si interrogano sull'argomento ibridando le filosofie di Lévinas e di Deleuze. Lévinas individua due modalità principali di esistenza: l'etico e l'ontologico. L'etico è l'entità che vive per l'altro, e che si distingue dall'ontologico come entità che vive solo in e per se stessa.³⁵ Nel quadro teorico del filosofo francese, l'ente ontologico si preoccupa di estendere nel tempo la propria esistenza. Relazionandosi con ciò che lo circonda, esso perpetua un 'reame politico' che non crea la pace ma la violenza tra i cittadini. L'etico, dal canto suo, è l'impulso a venire in aiuto dell'Altro, che non è mai finalizzato al perseguimento dei propri interessi. Se l'approccio politico costituisce la reazione di irritazione verso l'Altro, l'approccio etico cerca di offrire ciò che ha. Il movimento della politica è l'espulsione e l'avversione; il movimento dell'etica è il dono. La maternità può considerarsi come esempio paradigmatico della relazione etica, perché il corpo materno 'facilita' il benessere dell'altro. Dal punto di vista economico, in un approccio ontologico-politico, si fa prevalere l'interesse, oppure, se vige l'uguaglianza, si scambia ciò che si ha con altro di uguale valore. Nell'economia differente della gestazionalità e dell'etica, non c'è interesse né scambio: il corpo materno non chiede al feto nulla in cambio del dono della vita.

Eppure, pur adottando la visione di Lévinas, Chandler e Neimanis la ritengono troppo umano-centrica, laddove eleva le relazioni umane a paradigma dell'etica. Per le autrici, se Lévinas ritiene che l'impulso etico si percepisca con il corpo, l'esistenza di corpi ambientali e animali dimostra che l'etica non riguarda solo la morfologia umana. Inoltre, se egli ritiene che la natura sia caratterizzata dal conflitto e dalla violenza, le due autrici riscontrano, in essa, egualmente, la socialità e la responsabilità. Nella necessità di includere la natura nell'etica, bisogna così andare al pensiero di Gilles Deleuze, il quale, allontanandosi da Lévinas, non opera

³⁵ Emmanuel Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 2011.

alcuna differenziazione tra umano e non-umano, affermando, invece, che la capacità di 'affettare' e di 'essere affettati' appartiene a tutti i corpi. La profonda socialità della materia può, in tal senso, esprimersi grazie all'acqua: gli esseri viventi abbisognano tutti dell'elemento acquatico per generare l'altro.

Ciò che interessa, in particolare, a Chandler e a Neimanis della filosofia di Deleuze è la distinzione tra l'attuale – ciò che è, almeno provvisoriamente – e il virtuale – ciò che potrebbe o che avrebbe potuto essere.³⁶ La gestazionalità è una capacità 'virtuale' dell'acqua di generare corpi potenzialmente infiniti, dando vita alla pluralità degli esseri viventi. Tuttavia, essa si 'attualizza' negli specifici corpi in cui l'elemento prende forma. Dato che l'acqua è sempre in quantità finita sulla Terra, essa può essere considerata come la 'ripetizione' della 'differenza'.³⁷ L'espressione non intende dire che l'acqua ripete le specifiche forme di vita in cui l'elemento si realizza; piuttosto, che a ripetersi è la capacità stessa di prendere forma 'potenzialmente' in qualsiasi corpo. Infine, poiché noi umani incorporiamo l'acqua capace di generare 'virtualmente' ogni forma di vita, possiamo così noi stessi generare specie molto diverse da noi, e, insieme, molti futuri inconoscibili. L'esistenza non ci è dedicata unicamente, perché noi esistiamo per l'Altro.

C'è un modo più poetico di immaginare l'esistenza se non nella meraviglia di donarsi per la vita altrui? La gestazionalità è un inno alla nascita, l'elogio ai nuovi inizi, alla foglia che nasce, e alla vita nuova. È la gratitudine verso coloro che ci hanno preceduto, il riconoscimento del filo rosso e sottile che lega le esistenze, la 'parentela' con altri esseri viventi.³⁸ Essa ci ricorda che, contro le solitudini corporee ed esistenziali imposte dal fallocentrismo e dall'oculocentrismo occidentali, si posiziona il femminismo, e le sue azioni di protesta che si 'infiltrano' nell'immobile rigidità del maschilismo e del suo *modus vivendi* così privativo della libertà dei corpi e del respiro per la vita. C'è, però, un segreto per vincere l'odio che l'Onnipotente Uomo ha iscritto nella società, e per resistere alla narrazione apocalittica e priva di speranza dell'Antropocene.³⁹ Il segreto

³⁶ Deleuze e Guattari, *Mille Piani*, cit.

³⁷ Gilles Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997.

³⁸ Haraway, "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene", cit., pp. 61-62.

³⁹ All'interno di "Four Problems, Four Directions for Environmental Humanities", Neimanis, Åsberg e Hedrén specificano che la rappresentazione negativa del futuro scoraggia ulteriormente l'attivismo politico dei cittadini per l'ambiente. Nell'attuale contesto dell'Antropocene, il cambiamento climatico è descritto come un fatto ne-

può essere racchiuso nella frase di Rosi Braidotti in *Trasposizioni. Sull'etica nomade*,⁴⁰ che costituisce un faro di luce posto all'orizzonte dell'idrofemminismo: “‘Noi’ siamo in questo insieme”.⁴¹

L'essere 'insieme' è la chiave della resistenza, il fare comunità, e la sorellanza multispecie, elementi tutti che invitano alla responsabilità e all'etica, allo spazio e all'azione ecopolitica. Come ci diamo agli altri, e come possiamo agire affinché le relazioni con le acque del pianeta non siano marcate dalla tossicità della violenza capitalista? L'interpermeazione di materie pericolose rischia di intossicare i nostri stessi corpi. L'idrofemminismo risveglia all'urgenza di queste tematiche, costituendo l'invito alla 'solidarietà tra corpi acquatici', come recita il titolo di un'intervista della critica Maria Bordorff con *Laboratory for Aesthetics and Ecology*, i cui membri dedicano al paradigma teorico, la traduzione in danese di “Hydrofeminism: Or, On Becoming a Body of Water”, che, poi, sostiene l'ideazione del progetto artistico intitolato *Hydra*.⁴²

L'idrofemminismo non può essere rinchiuso in alcuna visione romantica ed edulcorante, perché la sua riflessione non è mai innocente, e perché ciò sarebbe a detrimento del suo principale intento, che è d'ispirare l'attivismo ecologico. Allo stesso tempo, immaginare l'interconnessione tra gli esseri viventi in termini di gestazionalità, può, in realtà, suscitare delle perplessità. Descrivere l'impulso alla vita come un continuo processo di gestazione fa riflettere sullo spazio che, nella filosofia di Neimanis, occupano la sterilità, la scelta di non procreare, e l'aborto. In ogni caso, bisogna stare attenti a leggere l'idrofemminismo come una teoria che, nell'elogio della nascita, replichi il tono dei discorsi fallocentrici e maschilisti antiaborto; si rischierebbe di fraintenderne i propositi e di ignorarne l'inno alla libertà dei corpi, mai incatenati all'obbligo della riproduzione. La gestazionalità, del resto, non è riproduzione. Se essa indica il donarsi per la vita altrui, dice anche che si può

gativo, da affrontare urgentemente. Nonostante l'attuale situazione ambientale sia effettivamente catastrofica, la rappresentazione negativa potrebbe distogliere le persone da una partecipazione attiva ed efficace. Thomas A. Morton et al., ad esempio, dimostrano che, quando l'incertezza del futuro mette enfasi sulle possibili perdite, le persone non sono incentivate ad agire ecologicamente; viceversa, se si parla della possibilità che le perdite non si materializzino, la tendenza alla depoliticizzazione tende ad annullarsi. Bisogna, quindi, che le *environmental humanities* offrano egualmente prospettive costruttive e di speranza.

⁴⁰ Rosi Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Luca Sossella, Roma, 2008.

⁴¹ Ivi, p. 27.

⁴² Neimanis, “Hydrofeminism: Or, On Becoming a Body of Water”, cit. Per il progetto Hydra, vedi <http://www.labae.org/watery-worldings..>

donare in una miriade di modi non ascrivibili necessariamente alla sessualità. Essere sterili non vuol dire non poter generare la vita: ad esempio, le materie 'basse' e 'grezze' delle nostre espulsioni corporee possono concimare la terra e consentire lo sbocciare del fiore. Neimanis, in "Speculative Reproduction. Biotechnologies and Ecologies in Thick Time", ripete che bisogna allontanarsi da una visione della nascita come un mero evento biologico, e considerare la riproduzione in termini 'naturalculturali':⁴³

Ogni riproduzione non è solo la nascita di un corpo umano, ma anche un evento all'interno di certe condizioni di possibilità – una riaffermazione di, una sfida a, e/o l'intervenire altrimenti in strutture, istituzioni, culture ed ecologie di corpi e tecnologie umani e più-che-umani. Da questa prospettiva, fallire o decidere di non dare la vita, o dirigere il proprio corpo o materia riproduttivi verso tipi diversi di nascita (non necessariamente quella del proprio figlio) sono comunque "riproduzioni" all'interno delle ecologie della nascita. [...] Ciò che si genera è anche l'affermazione di certi tipi di nascite, esistenze e sistemi di valori secondo i quali vanno intesi la vita e la riproduzione. In questo quadro, potremmo intendere la nascita anche come la creazione o riproduzione di certi immaginari sociali e culturali, all'interno dei quali si orientano i nostri valori.⁴⁴

Se la nascita scavalca l'imposizione di un'inesistente barriera divisoria tra cultura e biologia, in noi risiede il potenziale immenso di 'generare' non solo altre forme di vita ma nuove visioni, grazie alla miniera di creatività che unisce l'umanità e la natura. La responsabilità 'etica' è di riflettere sulle idee che 'generiamo' e sugli immaginari che possono fornire l'aiuto di cui necessita l'alterità umana e naturale. L'idrofemminismo è il tentativo immaginativo di venire in aiuto dell'altro; 'noi' stessi possiamo perseguire l'obiettivo, e 'immaginare' nuove vie da percorrere e nuovi cammini da esplorare.

Corpi d'acqua

Neimanis non esplora solo una nuova via da percorrere, ma l'"oceano" in cui 'tuffarsi'. Nel dibattito mondiale, molti studiosi si sono 'immersi' nella riflessione sulle acque planetarie, adottan-

⁴³ Donna Haraway, *Testimone_modesta@FemaleMan_incontra_OncoTopo. Femminismo e tecnoscienza*, Feltrinelli, Milano, 2000.

⁴⁴ Astrida Neimanis, "Speculative Reproduction. Biotechnologies and Ecologies in Thick Time", *philoSOPHIA*, Vol. 4, n. 1, 2014, p. 109.

do l'approccio transdisciplinare delle *environmental humanities*, sottolineando, in particolare, la necessità di rifuggire la visione dell'oceano come *aqua nullius* di cui l'umano può sovraneamente appropriarsi.⁴⁵ Il mare è un luogo vivace, un mondo insondabile e 'agitato' dall'incontro multispecie. In *Thinking with Water*, Neimanis, Chen e MacLeod descrivono la recente attenzione per l'oceano all'interno delle scienze sociali come 'svolta idrologica'. Similmente, le storiche dell'arte Lisa Blackmore e Liliana Gómez utilizzano l'espressione di 'svolta liquida'.⁴⁶ La 'svolta', in ogni caso, segna l'emergenza di una recente ramificazione delle *environmental humanities*, cui sono state attribuite le definizioni di *blue humanities*, *oceanic humanities* e *critical ocean studies*. Per Elizabeth DeLoughrey, docente di *environmental humanities*, e per la storica dell'arte Tatiana Flores, il tratto caratterizzante questa 'svolta' consiste nel distacco dall'approccio degli 'studi marittimi' caratteristici del vecchio secolo.

Il nodo centrale delle *blue humanities* non è, in ogni caso, il modo in cui gli agenti transoceanici maschili si muovono su uno spazio fluido 'femminilizzato'; l'attenzione delle scienze sociali si rivolge alla materialità vera e propria del mare.⁴⁷ Tra le voci più rilevanti delle *blue humanities* vi è quella dell'antropologo Stefan Helmreich, il quale, con l'espressione 'capitalismo verde-blu', descrive il mare come una frontiera e una risorsa naturale senza fine, profondamente appetibile per le aziende transnazionali il cui unico obiettivo è di appropriarsi dei minerali e del microbiota del Pacifico.⁴⁸ A loro volta, i geografi politici Philip Steinberg e Kimberley Peters inventano l'ontologia liquida', che consiste in un approccio teso a ridefinire la geografia grazie al pensiero 'con' l'acqua.⁴⁹ Così,

⁴⁵ Elizabeth DeLoughrey and Tatiana Flores, "Submerged Bodies. The Tidalectics of Representability and the Sea in Caribbean Art", *Environmental Humanities*, Vol. 12, Issue 1, 2020, p. 133.

⁴⁶ Cecilia Chen, Janine MacLeod, Astrida Neimanis, "Introduction: Toward a Hydrological Turn?", in *Thinking with Water*, ed. by Cecilia Chen, Janine MacLeod, Astrida Neimanis, McGill-Queen's University Press, Montreal, Kingston, London, Ithaca, 2013; Lisa Blackmore and Liliana Gómez, "Beyond the Blue. Notes on the Liquid Turn", in *Liquid Ecologies in Latin American and Caribbean Art*, ed. by Lisa Blackmore and Liliana Gómez, Routledge Advances in Art and Visual Studies, Routledge Taylor & Francis Group, New York and London, 2020.

⁴⁷ DeLoughrey and Flores, "Submerged Bodies", cit., p. 133.

⁴⁸ Stefan Helmreich, *Alien Ocean. Anthropological voyages in microbial seas*, University of California Press, London, 2009.

⁴⁹ Philip Steinberg and Kimberley Peters, "Wet Ontologies, Fluid Spaces: Giving Depth to Volume through Oceanic Thinking", *Environment and Planning Society and Space*, Volume 33, Issue 2, 2015: pp. 247-264.

grazie alle sue 'ontologie marine', Elizabeth DeLoughrey riflette su come le origini (*ancestry*), la storia e i sistemi conoscitivi delle culture non-occidentali siano plasmate dall'estetica sottomarina.⁵⁰

Sembrirebbe impossibile sottrarsi al richiamo del *blue turn*, producendo così tanto pensiero e intervento critico. Perché allora concentrarsi sull'idrofemminismo di Neimanis, rivendicandone la particolare innovazione? La novità sta nella teorizzazione dell'"incorporazione": in *Bodies of Water*, Neimanis definisce il corpo d'acqua come una 'figurazione', e, ispirandosi alle filosofie di Donna Haraway e di Rosi Braidotti,⁵¹ spiega che le 'figurazioni' sono dei 'concetti incorporati' o dei 'nodi material-semiotici':

Le figurazioni sono la chiave per immaginare e vivere altrimenti, [che] diversamente da un concetto estraneo al mondo come e in cui viviamo, [...] si fonda significativamente nella nostra realtà materiale (non sono mai stata totalmente convinta dalle teorie che concettualizzano ogni cosa come completamente 'immateriale' [...]). Mi piace l'idea che i nostri concetti migliori siano già qui, semi-formati e letteralmente a portata di mano, in attesa di attivazione. Mai fantasia concettuale o metafora, questi "interventi" (Braidotti 2011: 14) descrivono ciò che già siamo, ma *amplificandolo*.⁵²

Il corpo d'acqua estende il concetto di corporeità oltre i confini della pelle; l'acqua opera l'ibridazione corporea tra l'umano e il mondo. La fusione non è una 'fantasia concettuale', ma la descrizione dell'interpermeazione che l'elemento acquatico realizza nella realtà. Bisogna concentrarsi su questo aspetto del reale per rispondere alle urgenze del nostro tempo e del nostro spazio. Occorre sfidare, innanzitutto, l'antropocentrismo, il fallocentrismo e l'individualismo, che descrivono il corpo come un'entità indipendente e chiusa, priva di naturale connessione con gli altri. Di seguito, e insieme, bisogna porsi l'obiettivo dell'intervento immaginativo, che ispira dei cambiamenti nei comportamenti rivolti alle acque planetarie, affrontando la crisi idrologica contemporanea con i principi della ri-conoscenza che l'acqua appartiene al mondo, e che necessita rispetto insieme al rispetto per l'ambiente che ci circonda.

⁵⁰ Elizabeth DeLoughrey, "Submarine Futures of the Anthropocene", *Comparative Literature*, Vol. 69, Issue 1, 2017, pp. 32-44.

⁵¹ Donna Haraway, *When Species Meet*, Minnesota University Press, Minneapolis, 2007; Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects*, Columbia, New York, 2011.

⁵² Neimanis, *Bodies of Water*, cit., p. 5.

La fusione post-umana non può certo tradursi in una visione che ‘dissolve’ la differenza tra i soggetti, una tematica cara al femminismo, e a cui Neimanis non nega attenzione critica. È in tal senso che la ‘politica di posizionamento’, come ideata e praticata da Adrienne Rich, riveste un ruolo centrale nell’idrofemminismo.⁵³ La poeta e saggista statunitense, ispirandosi a Audre Lorde e ad altre femministe nere, sottolinea l’impossibilità di descrivere ‘il corpo femminile’ per le infinite differenze che caratterizzano le donne; bisogna diversamente relazionarsi al mondo esterno a partire dalla materialità del corpo e dall’esperienza vissuta, così da impedire ogni asserzione grandiosa e generica sul genere femminile. Neimanis assorbe questo pensiero fondamentale al femminismo di ogni tempo, fornendo la propria visione della politica del posizionamento inerente ai corpi d’acqua:

Comincia con il materiale. Il tuo liquido sinoviale è troppo settico? Un’accumulazione di fattori di crescita angiogenici nel liquido pericardico ti sta provocando un infarto? Il sangue ti si coagula troppo facilmente, o troppo ostinatamente? (Oppure: contiene quella monumentale ‘goccia’ di razzializzazione che ti situa in modi talvolta incomprensibili? Il tuo sangue fluisce troppo rapidamente?) E anche: le tue lacrime scorrono troppo liberamente? Gli occhi ti si son bagnati trovando quella vecchia lettera ripiegata tra le pagine di un libro, da tempo dimenticata? La saliva che ti inonda la bocca quando i tuoi denti affondano la buccia di un succulento kumquat; il sudore che lentamente ti inumidisce il tessuto sull’ascella o la parte bassa della schiena, quando siedi in questo pullman, in questo giorno, in questa città troppo calda... Tutte queste acque riguardano un te specificamente situato.⁵⁴

La politica del posizionamento è il presupposto della riflessione su come le acque che ‘bagnano’ il nostro corpo – il sudore, il sangue, l’urina e le lacrime – ci leghino alla pluralità degli altri esseri viventi. L’acqua che beviamo proviene da altri soggetti; il sangue potrebbe esserci donato; il corpo genera, con i suoi liquidi amniotici, la vita. Neimanis rimarca l’assoluta necessità di osservare il posizionamento del ‘corpo’ nel tempo e nello spazio, e la misura in cui le corporeità altrui partecipano alla nostra. Il riconoscimento delle relazioni che il corpo intrattiene con altri viventi ci fa comprendere le responsabilità che dobbiamo assumerci verso

⁵³ Adrienne Rich, “Notes towards a Politics of Location”, in *Blood, Bread and Poetry*, Norton, New York, 1986.

⁵⁴ Neimanis, *Bodies of Water*, cit., p. 28.

le acque che ci circondano, ricordando che, mantenendo ciò che ci differenzia, noi fluiamo costantemente l'uno nell'altro.

L'opera di Adrienne Rich pone l'enfasi sulla materialità incarnata che è finalizzata a esplorare cosa voglia dire essere donna in geografie specifiche; pur vivendo nella stessa epoca, l'esperienza vissuta delle donne ebreë negli Stati Uniti differì profondamente dall'esperienza delle ebreë in Europa durante il Terzo Reich. In Neimanis, l'attenzione all'esperienza del corpo si traduce nella riflessione sulla corporeità che deriva dal debito che intrattieniamo con l'altro. Particolare è l'analisi, da un punto di vista scientifico, dei traffici tossici che si accumulano in alcuni corpi e non in altri, secondo la posizione geografica in cui essi si trovano. E non stupisce certo che il maggiore carico pesi 'naturalmente' su coloro che già da sempre sono in posizione di subordinazione al capitalismo.

Va detto anche che, in questo ambito, l'indagine di Neimanis, pur estremamente interessante e innovativa, non approfondisce le modalità in cui il pensiero 'con' l'acqua possa consentire di riscontrare, da un punto di vista scientifico e storico, le connessioni e le differenze tra i corpi. L'intervento femminista dovrebbe sempre includere la valutazione del peso esercitato dalle politiche internazionali sul vissuto delle persone. La ricerca sul pensiero 'con' gli elementi, che fa riaffiorare meglio i legami 'perduti' tra le storie delle nazioni, è oggi intrapresa dalla filosofa brasiliana Denise Ferreira da Silva, che si dedica alla critica al materialismo degli elementi, al *raw materialism* che consente di recuperare l'esperienza della schiavitù, tragicamente ignorata dal marxismo storico.⁵⁵ Coniugare le opere di Ferreira da Silva e di Neimanis potrebbe fornire la visione 'completa' del corpo, considerato nella totalità della sua esperienza chimica e storica, materica e semantica. Ciò non vuol dire che l'analisi di Neimanis tenga da parte ciò che costituisce la connotazione, la spiritualità, e il significato dell'impresa critica. Rifacendosi a Jamie Linton, la studiosa canadese sottolinea intrinsecamente la necessità di coltivare il valore storico, spirituale e geografico dell'acqua. Anzi, l'urgenza sottolineata è di recuperare l'immaginario precedente alla cosiddetta 'acqua moderna', cercando quella visione che, oggi, si riscontra, prevalentemente, e forse solo, nei contesti indigeni e/o pre-capitalisti...

⁵⁵ Denise Ferreira da Silva e Arjuna Neuman, *Serpent Rain*, corto, 2016, <https://vimeo.com/177893011> (video privato).

Ciò che importa a Neimanis è, in realtà, l'enfasi sul 'sentire'. Alla studiosa non basta fornire gli strumenti per immaginare 'altrimenti'; la sua intenzione è più ambiziosa se consente di percepire con i 'sensi' la relazione tra gli esseri viventi. Nonostante possa risultare inverosimile, la connessione è una realtà, la descrizione delle cose così com'esse appaiono nell'esperienza. Bisogna allora perseguire l' 'amplificazione' del sentire, che trova ispirazione filosofica nella fusione del post-umano con la fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty, un' unione teorica che consente di capire che il coinvolgimento corporeo con i fenomeni del cambiamento climatico, dell'acidificazione degli oceani e del prosciugamento delle falde acquifere, sia effettivamente un coinvolgimento 'vissuto'. L'esistenza è decentrata e non si esaurisce in noi, pur se noi costituiamo una sua importante parte coinvolta.⁵⁶

Il pensiero di Merleau-Ponty si fa compatibile con il femminismo postumano laddove considera che la conoscenza del mondo deriva dall'esperienza vissuta del corpo.⁵⁷ L'impresa conoscitiva di "tornare alle cose stesse"⁵⁸ – originariamente formulata da Edmund Husserl – non potrebbe essere compiuta se non esistesse l'unità del corpo, che consente alla coscienza di comprendere il mondo, e di dargli un senso con le modalità cognitive, affettive, motorie e percettive. Il corpo non è sigillato ermeticamente, ma esiste in una comunicazione costante con il mondo. Dimostrazione ne è il concetto della 'carne del mondo', la sovrapposizione tra l'uomo e il mondo, l'intreccio e la partecipazione tra corpi:

[...] una 'rete' di essenza elementare in cui partecipano, si implicano e si intrecciano tutti gli esseri. Merleau-Ponty [2003/2007 (1969): s.i.p.] chiama questo intreccio di corpi anche chiasmo – non "fusione o coincidenza di" corpo e mondo, ma un "ricoprimento o sopravanzamento" tali che "le cose passano in noi nello stesso modo in cui noi passiamo nelle cose".⁵⁹

La suggestività del 'respiro' condiviso tra l'umano e il mondo è notevole, ma, a Neimanis, non basta evidenziare la correlazione; occorre invece perseguire l'intento ecofemminista di spodestare l'uomo dalla centralità filosofica, affinché il nostro estenderci materialmente e poeticamente al di là della pelle non si trasformi in

⁵⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della Percezione*, Bompiani, Milano, 2003.

⁵⁷ Neimanis, *Bodies of Water*, cit., p. 43.

⁵⁸ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Routledge & Kegan Publisher, Germania, 1900-1901.

⁵⁹ Neimanis, *Bodies of Water*, cit., p. 48-49.

appropriazione dell'altro. Bisogna, a tale scopo, trovare il punto di confluenza tra la fenomenologia di Merleau-Ponty e la rizomatica di Deleuze. Nonostante quest'ultimo sia critico dell'antropocentrismo del primo (in *Fenomenologia della percezione*, la conoscenza del mondo deriva dal particolare punto di vista dell'uomo),⁶⁰ le due filosofie possono condividere degli aspetti interessanti; entrambe descrivono il corpo nella costante relazione con l'altro. In Deleuze, la relazione non è solo un tratto che contraddistingue la corporeità, ma la crea: il corpo è il risultato delle soglie entro cui si può 'affettare' ed 'essere affettato'. Queste soglie sono determinate da una miriade di forze sociali, politiche, culturali e biologiche, che rendono gli umani ciò che sono, e che consentono a un corpo di esistere o di morire. A differenza di Merleau-Ponty, Deleuze non ritiene che l'Uomo sia la misura di tutto: la soggettività è un'espressione corporea tra infinite 'attualizzazioni'. I corpi 'divengono con' altri, si uniscono in assemblaggi, si 'deterritorializzano' o 'riterritorializzano' l'un l'altro. Non resistendo alla filosofia della gratitudine di Deleuze, Neimanis la traduce in acqua:

In quanto corpo umano, sono alquanto organizzato, con bordi e confini apparentemente discreti. La mia pelle mi dà l'illusione di una chiusura ermetica, che sottrae allo sguardo, e quindi alla mia esplicita attenzione, l'intricato sistema idraulico del mio corpo. Dal mio punto di vista di soggetto umano, questo corpo mi appare come un intero, separato e organizzato. Eppure, il mio corpo d'acqua rompe anche la sua sacca di pelle – regolarmente, impercettibilmente e in periodici fiotti dimostrativi.⁶¹

L'intricato sistema idraulico che sembra così 'distante', per Neimanis, va 'ravvicinato'. In quest'ottica si orienta la sua critica al concetto di 'distanza prossimale' fornita da Merleau-Ponty, la distanza tra il soggetto che percepisce e l'oggetto che viene percepito, che rivelerebbe la cosa in essenza. Per il filosofo francese, aumentare o diminuire la distanza comporta la perdita della comprensione delle cose: è impossibile giudicare effettivamente, se si è troppo lontani, un dipinto. Se questo è vero, allo stesso tempo, la fenomenologia post-umana invita alla sperimentazione di distanze prossimali, diminuendole e/o aumentandole. Data la comprensione prossimale del mondo, potrebbe essere difficile credere che le acque che costituiscono il corpo siano sulla Terra da prima

⁶⁰ Ivi, p. 45.

⁶¹ Ivi, p. 46.

della nascita, continuando ad esistere dopo la morte. Se vogliamo assumere l'atteggiamento etico verso le altre specie, è necessario amplificare il sentire dell'acqua che noi incorporiamo. Ciò è possibile grazie alle storie incaricate di 'de-sedimentare' la prospettiva tarata sulla scala della percezione umana, amplificandola, ciò che la studiosa chiama *proxy stories*.⁶² L'arte è un amplificatore: la scrittura, le immagini, gli oggetti e le forme d'arte permettono di accedere all'esperienza dell'acquosità corporea, che è, a volte, troppo distante per essere percepita. Le storie scientifiche possono essere anch'esse considerate delle *proxy stories*; molte esperienze incorporate richiedono gli organi sensoriali della scienza per diventare visibili e interpretabili. È a questo fine che Neimanis adotta la biologia evuzionistica, la chimica organica e la fisica molecolare.

Gestazionalità

La tematica della gestazionalità è un nucleo di pensiero centrale a *Bodies of Water*, analizzata tramite la filosofia di Luce Irigaray in *Amante marina di Friedrich Nietzsche*.⁶³ Irigaray ha dato un contributo prezioso al pensiero femminista 'con' la materia, come testimonia la sua attenzione alla differenza sessuata, la morfologia femminile, le labbra genitali, la mucosa, l'utero, lo spazio intrauterino, il respiro, la placenta, il liquido amniotico e la saliva. La differenza sessuata è ontologica, perché condiziona la possibilità dell'esistenza: concepire la natura della differenza sessuale vuol dire riconoscere il materno come ciò che consente alle forme di vita di esistere. Nonostante la forza di generazione non si esaurisca nella femminilità, il femminile resta la 'foce' da cui scaturisce il fiume in piena che è l'idrofemminismo. In quanto umani, abbiamo il dovere di riconoscere che, senza la donna che ci ha generati, non potremmo essere.

Allo stesso tempo, Neimanis sembra suggerire che è errato parlare del femminile come se fosse uno, e uno soltanto. La femminilità non confluisce mai in un unico canale; i suoi modi di esprimersi si diffrangono nell'infinita creatività e nella bellezza dei corpi, delle intelligenze e delle arti. La lettura di *Amante marina* rivela, così, la presenza di tre figure femminili: la donna reale, speculare all'eterno ritorno di Nietzsche, e congelata nell'immagine che l'uomo ha 'dipinto' per lei; la donna virtuale, che richiede per sé delle modalità di espressione diverse da quelle storicamente imposte;

⁶² Ivi, pp. 54-55.

⁶³ Irigaray, *Amante marina di Friedrich Nietzsche*, cit.

la 'prima donna', materna e primordiale, che genera sia il reale che il virtuale. Il femminile è l'impetuoso mare da cui nascono il superuomo e il maschile, e anche la donna fluida che l'uomo usa per il proprio sostentamento, tentando di solidificarla in una, e in una sola, immagine. Irigaray descrive la donna come molteplice, fluida, gravida e nutriente; l'uomo è, invece, 'calore, secchezza e durezza'. Eppure, a uno sguardo più attento, noteremmo che l'acquaticità riguarda anche il maschile: lo Zarathustra di Nietzsche proviene ed è costituito d'acqua. Per Neimanis, è possibile individuare sia l'aspetto femminile che l'aspetto maschile dell'incorporazione acquatica. Se si iscrive nella filosofia di Irigaray l'aspetto gestazionale, come fa la studiosa canadese, la differenza sessuale fa sì che il mare generi sia il maschile che il femminile; entrambi emergono dalle sue acque.

Per Neimanis, la connessione tra la gestazionalità delle acque amniotiche materne e le acque planetarie diventa evidente quando Irigaray nota che sia il mare che l'utero materno sono profondità abissali e inconoscibili. Ma il mare non è semplicemente una metafora dell'utero femminile: la materia acquatica ha letteralmente 'generato' l'utero.⁶⁴ Anche se proveniamo da acque amniotiche umane, dopo esser venuti al mondo, l'acqua continua a nutrirci e a tenerci in vita come se fosse un'estensione. Dovremmo, allora, intendere la nascita come 'il passaggio da un utero più piccolo a uno più grande, da un mare più piccolo a un mare più grande'.⁶⁵ La relazionalità delle esistenze richiede di rivoluzionare l'ontologia. Non basta interrogarsi su cosa sia l'esistenza, come se riguardasse la singolarità di un ente corporeo autonomo e indipendente; occorre capire 'dove, quando e grazie a chi 'esso esiste''.⁶⁶

Di questo compito si fa carico l'onto-logica dell'amniotica, che si riferisce all'amnio, l'involucro che contiene l'embrione di mammiferi, rettili o uccelli, agevolando lo scambio di sostanze nutritive tra la gestante e il gestato, sancendo, al contempo, anche la loro separazione. Per Neimanis, l'amniotica esprime le tre modalità specifiche dell'incorporazione acquatica: la comunanza, la differenza e la capacità gestazionale dei corpi. Queste sono il punto di partenza della trama di relazioni che consente di capire che, se l'essere esiste, esiste in debito con il materno, il femminile, l'Altro, il naturale. A tal proposito, un aspetto critico di *Bodies of Water* è

⁶⁴ Neimanis, *Bodies of Water*, cit., p. 84.

⁶⁵ Ivi, p. 86.

⁶⁶ Ivi, p. 96.

costituito dalla concezione dell'asimmetria del dono gestazionale; per Neimanis, nel processo di gestazione, il dono che i corpi fanno di sé non è ricambiato simmetricamente da chi lo riceve:

[...] l'acqua che un corpo cede attraverso la gestazione e la facilitazione di un altro essere acquatico non è mai restituita direttamente o simmetricamente. Tale debito è ripagato solo attraverso i diffusi cicli delle acque differenzianti. È proprio l'asimmetria di tali relazioni che spiega la necessaria differenza tra i corpi e l'attiva proliferazione che accompagna la loro relazione. In quanto tale, la gestazione è sempre parte di una relazione di dono asimmetrica che quindi sostiene la differenza nello stesso momento in cui partecipa all'interpermeazione materiale.⁶⁷

La costante asimmetria nello scambio acquico tra i soggetti rischia di suggerire l'esistenza di una gerarchia in cui la donatrice è 'superiore' al ricevente. In tal caso lo sforzo di riconoscere la differenza sessuale di chi è incaricato del processo di gestazione, potrebbe tradursi nell'elevazione di alcune soggettività sulle controparti di genere:

In quanto umani, il nostro divenire si fonda sull'acqua, ma significativamente, una specifica attualizzazione, uno specifico momento dell'acqua è necessario a tale scopo: abbiamo bisogno del mezzo acquatico gestazionale del femminile-materno, impossibile senza la differenza sessuale. Nonostante tutte le nuove tecnologie riproduttive, l'elaborazione della vita umana necessita ancora di una certa acqua femminile, di un certo mezzo gestazionale.⁶⁸

In una nota, Neimanis chiarisce di non volere elogiare la maternità a discapito di chi non è madre, o di enfatizzare la gestazione femminile sulle altre. Tuttavia, per non incorrere nel rischio teorico, bisogna riflettere sull'asimmetria, e riconoscere la differenza tra la gestazione e la gestazionalità. Se sul piano della gestazione, l'impossibilità della restituzione delle sostanze acquiche costituisce un fatto scientifico, nella gestazionalità, il ricambio diretto è possibile, ed è ciò che apre spazio all'azione. La gestazionalità è più-che-riproduzione, la pervasiva donazione di vita che non prende forma solo nella gravidanza ma nella capacità di far proliferare l'altro, l'«alleato, l'insegnante, il passante» di cui l'altro ha bisogno, superando il mero legame madre-figli e il dominio

⁶⁷ Ivi, p. 98-99.

⁶⁸ Ivi, p. 90.

della materialità.⁶⁹ Ciò impone il dovere di impegnarsi con tutti i mezzi a disposizione nella sfida che restituisce ciò che dona l'Altra materna, naturale ed ecologica.

Inspirata al pensiero 'con' l'acqua e 'con' il corpo, Neimanis si 'immerge' più in profondità di quanto abbia fatto Irigaray nel discorso sulla differenza sessuale. Con abilità, ella rintraccia nella filosofia della psicanalista la possibilità di superare il binario maschile/femminile, per 'aprirsi', infine, alla vivacità della teoria *queer*. Poiché la gestazionalità è la potenzialità dell'acqua di 'riperdersi' in corpi sempre differenti, l'utero è solo una delle possibili attualizzazioni attraverso cui si manifesta la vita. Ciò è evidente se si guarda oltre i confini della specie e del tempo presente. L'acqua non ci lega alle vite che ci circondano nel flebile arco della nostra esistenza, ma a quelle che ci hanno preceduto e che ci succederanno – l'Ipemare' che risiede in noi.⁷⁰ La vita è iniziata nel mare incorporato dalle prime forme di vita batteriche nel passaggio dall'oceano alla terraferma, racchiudendo le acque primordiali, che ne hanno tratto il passivo sostentamento. Con l'evoluzione, queste acque si sono riversate di specie in specie, arrivando fino a noi. La proprietà dei corpi svela la necessità di ripercorrere i legami evuzionistici che si intrattengono con i 'parenti' acquatici.

In questo ambito, Neimanis è un'insegnante magistrale in ciò che, nel ventunesimo secolo, è un'arte difficile: la meraviglia. Oltre a rivendicare la 'pausa' di fronte alla velocità asfissiante tardo-capitalista, e all'azione costante dei corpi evocata dal nuovo materialismo, il merito della sua filosofia è di colmare le 'dimenticanze', ri-orientando lo sguardo distratto verso l'Altra al di là dei confini dell'Antropos, e dandoci la possibilità di stupirci di fronte alla ricchezza di ciò che esiste. Distaccandosi dalla visione della scienza come una fredda osservazione dell'oggetto, Neimanis adotta una concezione di scienza come *tale* (dall'inglese 'favola').⁷¹ La favola scientifica è richiamata a incantarci col variegato mondo delle tartarughe marine, i delfini, i funghi, le scimmie e le balene, raccontandoci 'storie'

⁶⁹ Ivi, p. 102.

⁷⁰ Mark McMenamín and Dianna McMenamín, *Hypersea*, Columbia University Press, New York, 1994.

⁷¹ Neimanis, *Bodies of Water*, cit., p. 112. Per la visione della scienza, Neimanis è in chiaro debito con Donna Haraway che, in *Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma, 2019, descrive in questi termini la sua FS: "L'acronimo FS [...] sta per fantascienza, fabula speculativa, femminismo speculativo e fatto scientifico. [...] I fatti scientifici e la fabula speculativa hanno bisogno gli uni dell'altra, ed entrambi hanno bisogno del femminismo speculativo".

lontane dalla 'Storia', esperienze diverse da quella dell'Uomo ma straordinariamente implicate nella viva materialità della carne.

La narrazione di Neimanis dell'evoluzione considera la discendenza non come la 'sopravvivenza del più forte', ma come la forza di rigenerazione, imprevedibile e promiscua, che 'genera' la bellezza di ciò che esiste nella virtualità di ciò che potrebbe essere. Lontano dal trionfo egemonico, egocentrico ed egoista dell'Uomo cacciatore, vi è la possibilità di un'evoluzione femminista e *queer*. Femminista, perché le storie che Neimanis racconta non 'immaginano' la storia in termini di 'progresso' lineare, con l'umano posto all'apice dell'evoluzione. Tra le storie narrate, vi sono le teorie evoluzionistiche alternative come quelle offerte in *The Aquatic Ape* di Elaine Morgan, secondo cui le scimmie discendono dagli alberi quando l'oceano inonda le grandi aree del continente africano nella preistoria; l'intento non è di divenire cacciatrici, ma di imparare a nuotare, perdendo i peli e non i capelli, così da permettere ai cuccioli di aggrapparsi nelle nuotate.⁷² La narrazione evoca il potenziale di cura che solo il femminile può esercitare, a fronte di una società che spesso lo dimentica. D'altro canto, il valore è quello di una totale immersione della gestazionalità nelle acque *queer*: se la gestazione assume per l'umano le caratteristiche dell'eteronormatività, la più ampia forza che pervade il vivente si estrinseca nelle tinte vivaci e 'altre' che assume la sessualità di specie animali e vegetali. Dai cavallucci marini, tra cui sono i maschi a partorire, ai funghi con 28000 sessi, il regno animale e l'acqua che 'scorre' in esso, insegnano che c'è altra vita 'oltre' il binario maschio/femmina; nell'imprevedibilità dell'evoluzione, e nell'infinita capacità di incorporare passati lontani e futuri inconoscibili, la sessualità *queer* può costituire l'orizzonte a cui la nostra specie è destinata.

In conclusione, al di là di ogni tentativo di contenimento, le acque scorrono impetuose, ribellandosi alla gelida segmentazione cui le costringe la visione fallocentrica dei corpi, sfuggendo all'impacchettamento in unità astratte e isomorfe e all'immaginario dell'acqua moderna' che le confina nella 'gabbia' plastificata di bottigliette pericolose.⁷³ L'incontenibilità delle meravigliose onde si traduce nell' 'estetica del palinsesto'. Quando Neimanis illustra le *proxy stories* delle arti, rileggendo le opere dell'artista Anishinaabe Rebecca Belmore, in particolare, *Temple* (1996) e *Fountain* (2005),

⁷² Elaine Morgan, *The Aquatic Ape*, Souvenir Press, London, 1982.

⁷³ Linton, *What Is Water?*, cit.

la sua scrittura 'visualizza' elementi che, pur permeando l'intero testo, offrono la 'visione' assoluta della 'sequenzialità' soprattutto nel quarto capitolo. Qui la studiosa narra di un sangue che scorre 'di corpo, in corpo, in corpo',⁷⁴ con parole che stampano nella mente il 'riversarsi' sequenziale e la sovrapposizione progressiva di materia e di significato, con un impatto che pur gli interessantissimi rimandi all'Ipermare dei McMenamini o alle differenze e alle ripetizioni di Deleuze e Guattari non riescono a evocare.

Neimanis descrive e 'visualizza' la connessione tra gli esseri viventi, al di là del distanziamento forzato che la cultura occidentale olocentrica cerca di imporre ai nostri corpi. Estraendo dall'immaginario la potenza dell'immagine, ella colma la 'dimenticanza' della pluralità dell'acqua mortificata nella privazione del valore storico e tacciata di una singolarità che non le appartiene. Con fervore, è la reazione alla tendenza delle *environmental humanities* di rivolgere l'attenzione alla biosfera rispetto all'idrosfera, ed insieme, la ribellione alla narrativa dell'acqua dell'Antropocene' che immagina la capacità umana di plasmare il pianeta con inondazioni spiegate come la reazione di acque 'ingabbiate' al controllo della società del capitale. Con diversa sensibilità, Neimanis coglie l'importanza di immaginari alternativi, dona esistenza alle prospettive omesse dall'archivio, dimostra che il pensare 'con' l'acqua è l'impegno a decolonizzare i mari, i fiumi, gli oceani e i corpi dai traffici tossici della violenza capitalista. Con altro entusiasmo, il suo attivismo politico rivendica l'acqua come un diritto globale, contro gli impulsi di mercificazione dell'acqua, e in differenza dal complesso di alcune associazioni benefiche a carico del 'salvatore bianco' che è pronto a adottare il razzismo degli annunci per pubblicizzare le campagne contro la scarsità dell'acqua potabile presso le comunità non-bianche.

Risposta alla crisi, visione dell'acqua e dell'incorporazione, balsamo contro le dimenticanze del capitalismo, legame indissolubile di natura-cultura, tra arte e scienza, elemento di inconoscibilità: di fronte alla varietà di significati delle turbolente acque dell'idrofemminismo ci si può forse perdere, ma, se si è aperte all'ascolto, perdersi può anche significare il dono di ritrovarsi.

Tradurre 'con' l'acqua

Come dire ciò che significa, per me, tradurre *Bodies of Water?* 'Immergersi' in un testo così complesso comporta riflettere sulla

⁷⁴ Neimanis, *Bodies of Water*, cit., p. 154.

capacità della lingua di diventare essa stessa una *proxy story* capace di amplificare la percezione dell'acqua di cui è intriso il mondo. Per perseguire l'intima ambizione di realizzare una traduzione 'con' l'acqua è necessario porsi l'obiettivo di realizzare un contributo 'etico', rispettoso dell'alterità dell'acqua, della Natura e della lingua straniera. Come conseguire l'intento? Sorprendentemente, gli ambiti scientifici dedicati all'acqua e alla traduzione, le *blue humanities* e i *Translation Studies*, pur nella differenza delle loro materie di studio, forniscono una risposta comune.⁷⁵ Avvicinarsi all'acqua tramite la traduzione implica rifuggire ogni visione che le 'invischi' nel parametro della 'fluidità', l'immaginario egemonico che Neimanis considera uno stereotipo, e che la filosofia femminista identifica come il parametro interpretativo della società capitalista che utilizza smodatamente le metafore sulla fluidità al fine di 'appropriarsi' della materia, della Natura, dei corpi e delle informazioni.⁷⁶ Dal canto loro, i *Translation Studies* segnalano proprio le possibili ingiustizie perpetrate da traduzioni 'fluenti' e 'scorrevoli'. In *The Translator's Invisibility. A History of Translation*,⁷⁷ Lawrence Venuti nota che la fluidità della lingua è responsabile di una doppia 'violenza', le cui vittime sono l'alterità del testo straniero e la traduttrice: la prima, asservita al gusto della cultura di arrivo e tradotta in un testo che non deve presentare elementi stranianti o difficoltà nel processo di lettura; la seconda, trattata dalle case editrici come un essere spettrale privo di *agency*, il cui lavoro è visto come un compito meccanico e, pertanto, sottopagato, prevalentemente perché la traduttrice accetta d'assecondare l'addomesticamento della lingua e della cultura di partenza.

Rifuggire la 'fluidità', in tal senso, è l'imperativo che la traduttrice persegue per agire con rispetto etico verso le 'voci' coinvolte nel processo traduttivo: la propria voce, che non ha solo la possibilità, bensì, il dovere di esprimersi, trovando la via di mezzo tra fedeltà e creatività, per poter offrire un contributo significativo sul piano linguistico e ideologico della traduzione; la voce dell'autrice, la cui alterità femminile e linguistica va rispettata in modo

⁷⁵ Per 'differenza' non si intende qui 'separazione', considerato l'*entanglement* dell'onto-epistemologia pervasiva.

⁷⁶ I discorsi relativi alla globalizzazione, alla liberalizzazione economica e dell'era digitale, costituiscono «tre fenomeni perennemente strutturati da confini, asimmetrie ed esclusioni». Vedi Blackmore e Gómez, "Beyond the Blue. Notes on the Liquid Turn", cit. p. 2.

⁷⁷ Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, Routledge, London-New York, 1995.

preciso e puntuale;⁷⁸ la voce della Natura, verso cui la lingua deve farsi 'incontro', di contro alla separazione dalla cultura che impone l'ideologia occidentale tradizionale.

Come realizzare, in termini pratici, la traduzione 'con' l'acqua, percorrendo il sottile filo che sospende la traduttrice tra il rispetto dell'Altra autoriale ed ecologica, e l'espressione della propria creatività, senza 'togliere luce' all'originale?⁷⁹ Come non lasciarsi travolgere dalla complessità del fiume in piena di saperi che costituisce intimamente l'originale di *Bodies of Water*? Le sfide sono molteplici: confrontarsi con la vastità dei registri linguistici, settoriali posti tra biologia e filosofia, economia ed arte, non è compito semplice. Complesso è tradurre, ad esempio, la parola *facilitation*, un termine biologico che, nella filosofia di Neimanis, indica la capacità dell'essere vivente di favorire l'esistenza di altri individui. Una scelta può essere di tradurla con 'pro-creazione', una soluzione che sottolinea la capacità acqua di generare altri esseri viventi e di mettere in rilievo il principio dell'amniotica, tanto importante in *Bodies of Water*. Eppure, la parola 'facilitazione' ha accezioni anche in ecologia e in biologia, dove si riferisce alla possibilità di un essere vivente di trarre benefici, in un determinato ecosistema, dalla convivenza con un altro. Per questo motivo, tenendo fede al linguaggio di Neimanis, intriso di nozioni scientifiche, la scelta ultima è quella di tradurre il termine, pur se 'pro-creazione' affascina di più, con il letterale 'facilitazione'.

Inoltre, l'*entanglement* dei registri utilizzati da Neimanis si accompagna a una sterminata 'politica della citazione':⁸⁰

La politica della citazione consiste nel riconoscere i debiti, ma ancor più significativamente nel consentire a certi corpi di continuare a proliferare – non diversamente dalla logica degli stessi corpi d'acqua. Proprio come il mio corpo è una citazione, una ripetizione delle molte miriadi di corpi d'acqua che mi trascinano e immergono in essere, così anche i miei scritti e lavori intellettuali sono attinti dalle fonti di molti altri che hanno creato le condizioni di possibilità di questa mia opera.⁸¹

⁷⁸ Il testo di Neimanis non presenta sostanziali difficoltà dal punto di vista degli elementi culturali che lo informano, perché la consapevolezza della studiosa è quella di essere una donna bianca, in posizione di privilegio nel mondo occidentale.

⁷⁹ Walter Benjamin, "Die Aufgabe des Übersetzers" (1923), in *Illustrationen, Ausgewählte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1961.

⁸⁰ Gloria Wekker, "The Arena of Disciplines: Gloria Anzaldúa and Interdisciplinarity", in *Doing Gender in Media, Art and Culture*, ed. by R. Buikema and I. Van Der Tuin, Routledge, London, 2007.

⁸¹ Neimanis, *Bodies of Water*, cit., p. 9.

Un passo utile per agire la traduzione 'idrofemminista' è seguire i vasti rimandi bibliografici utilizzati da Neimanis. Da Merleau-Ponty a Deleuze, Nietzsche e Irigaray, e ancora, de Beauvoir, Barad, Haraway, e Braidotti: inseguire i rimandi che, come 'echi', permeano *Bodies of Water* è una sfida entusiasmante e complessa. La studiosa si 'immerge' nell'opera degli studiosi che cita, facendo sua la loro lingua, in un'ibridazione di voci difficili da distinguere, soprattutto se non si padroneggia il lessico filosofico. Per di più, Neimanis non sempre riporta i riferimenti bibliografici delle citazioni; dunque, è complesso districarsi tra i rimandi, cercando di non essere una traduttrice 'ingenua', come direbbe Umberto Eco, che segue lo svolgersi del discorso come se fosse nuovo.⁸² La lingua di Neimanis, i corpi d'acqua e, insieme, la traduzione sono materie 'permeate' di gratitudine verso chi le ha precedute e che le ha rese possibili; coltivare la gratitudine implica scovare i riferimenti e scoprire come siano resi da altri traduttori in italiano.

Naturalmente, alla traduttrice (idro-)femminista spetta di dare sfogo alla propria creatività; come ricorda Hélène Cixous, "La donna deve scrivere s e stessa".⁸³ La 'gestazione' non è forse una delle più importanti idro-logiche dell'acqua? Se la creazione è il principio dell'idrofemminismo, non  e necessario immaginare l'intero processo traduttivo in termini di 'gestazionalità'? Questa  e in grado di aprire ad infinite possibilità traduttive, alla vastità virtuale di espressioni che si rivelano alla traduttrice e di cui ella seleziona una singola attualizzazione terminologica. Nella virtualità infinita del lessico da tradurre, la traduttrice crea e manifesta il suo intervento originale. Del resto, la visione interventista del processo traduttivo, concepito non come una operazione di equivalenza ma come un'opera di sovvertimento, ha da sempre contraddistinto le traduzioni femministe. Scrive Suzanne Jill Levine:

La traduzione [...] dovrebbe essere un atto critico, ponendo domande al suo lettore, ri-contestualizzando l'ideologia del testo originale. Poich e una buona traduzione, come con la retorica, mira a (ri)produrre un effetto, a persuadere un lettore, essa  e, in senso ampio, un atto politico.⁸⁴

⁸² Umberto Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano, 2003, p. 213.

⁸³ Cixous, K. Cohen, P. Cohen, "The Laugh of the Medusa", cit., p. 876.

⁸⁴ Suzanne Jill Levine, *The Subversive Scribe: Translating Latin American Fiction*, Graywolf Press, Minneapolis-Minnesota, 1991, pp. 3-4.

La traduzione di *Bodies of Water* di Neimanis non intende 'ri-contestualizzare' o 'sovvertire' l'ideologia del testo originale, ma fare tesoro della visione della traduzione come un atto critico, intervenendo nel processo traduttivo e accogliendo il suggerimento di 'accedere', 'descrivere' e 'amplificare' la dimensione acquatica e corporea della lingua.⁸⁵ L'intervento non è invasivo, in primis perché la chiarezza è l'elemento da privilegiare quando si traduce un testo accademico; in secondo luogo, perché le accezioni liquide e tattili sono già denotate dalle parole di Neimanis. L'"acqua" e la 'corporeità' sono le 'dominanti' nel testo, in riferimento a Roman Jakobson e ai formalisti russi, che, con il concetto, indicano le componenti tecniche, stilistiche ed estetiche dell'opera su cui il traduttore e la traduttrice si basa per determinare le scelte e/o le esclusioni traduttive.⁸⁶ Il proposito è di 'amplificare' ancor più le connotazioni acquatiche e corporee di *Bodies of Water*, talvolta attraverso le modificazioni della sintassi (traducendo, ad esempio, *untouchably static* con 'una staticità intoccabile' anziché che con 'inviolabilmente statici'), altre volte, utilizzando le parole che esprimono il senso della carne e dell'acqua, anche laddove queste connotazioni non siano presenti nell'originale – da qui, la traduzione di *caught up* con 'immersi', anziché 'coinvolti', in una situazione.

L'impulso alla creazione è alla base della entusiasmante sfida traduttiva di *Bodies of Water*, e qui significa la coniazione di una nuova terminologia. La creatività ideologica pressoché illimitata di Neimanis consente di immaginare e di inscrivere nuove parole nella creazione di un vero e proprio lessico della gestazionalità. Parole come *hydrocommons*, *gestationality*, *onto-logics of amniotics* e *interpermeation* animano il testo come tracce liquide di una fantasia teorica inarrestabile e pervasiva; 'tradurle' nella lingua italiana è cimentarsi nel tentativo di trovare un equilibrio tra letteralità e creatività, 'citazione' e 'gestazione'.

Va anche detto che, mentre il problema di tradurre alcuni termini può essere risolto grazie a una scelta letterale (così, *gestationality*, *onto-logics of amniotics* e *interpermeation* sono rese con gestazionalità, onto-logica dell'amniotica e interpermeazione), ci sono due espressioni che richiedono un intervento speciale: il verbo *gestate* e l'espressione *hydrocommons*. Per quanto riguarda *gestate*, decido

⁸⁵ Neimanis, *Bodies of Water*, cit.

⁸⁶ Roman Jakobson, "The Dominant" (in ceco); in inglese, in *Selected Writings III*. The Hague, Mouron, 1981; e *Language in literature*, ed. by Pomorska e Rudy, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.

di intervenire sulla lingua italiana, coniando la parola 'gestare'. Sono due i motivi della scelta: in primo luogo, se la gestazione è un tema fondamentale nel testo, sembra opportuno colmare il dislivello tra la lingua inglese – in cui *gestate* è parola comune – e la lingua italiana dove, in mancanza di un'espressione equivalente, non posso darle rilievo da un punto di vista linguistico; in secondo luogo, il termine ricorre così frequentemente nel testo da incidere sull'economia della costruzione frasale. Queste riflessioni mi spingono a 'forzare' la lingua italiana, per dare il peso che la gestazionalità ha nel testo originale anche nella traduzione.

Per quanto riguarda la parola *hydrocommons*, la scelta è motivata da riflessioni di natura teorica. *Commons* fa riferimento al 'bene comune' – in questo caso, l'acqua come un 'bene condiviso'. Tuttavia, nella filosofia di Neimanis, esso è 'incorporato' dagli esseri viventi del pianeta e, fondandosi sul discorso fenomenologico, non è ciò che 'abbiamo' ma ciò che 'siamo'. Non si tratta, dunque, di una semplice risorsa, ma di una vera e propria collettività, l'indicazione di una comunità. L'idea porta alla memoria il testo di Stefano Harney e Fred Moten, *The Undercommons. Fugitive Planning and Black Study*,⁸⁷ dove il concetto di 'undercommons' indica sia una pratica che uno scenario, riferendosi ai territori che sfuggono alla sorveglianza digitale, e alle collettività che sviluppano logiche di 'sotterfugio' per sopravvivere al capitalismo globale. La duplice presenza di una pratica e di uno scenario di contrasto al capitalismo è da ritrovarsi anche nel testo di Neimanis, che descrive una condivisione acquatica che 'figura' un'azione di resistenza. L'iniziativa non è, però, intrapresa da tutti: nelle parole di Neimanis, "questo 'noi' è troppo comprensivo (e lo è erroneamente): ci sono corpi che l'acqua non ammette. Sostanze idrofobiche come il bitume, ad esempio, vengono alla mente".⁸⁸ Per conferire sia la sfumatura della 'risorsa' comune che quella della 'collettività' caratterizzata dalla partecipazione di individui con caratteristiche affini,⁸⁹ traduco *hydrocommons* con 'idrocomune', 'la' idrocomune, al femminile, che evoca e, al contempo, amplifica la tematica del materno e della differenza sessuale, e per dare il senso della 'comune' come convivenza organizzata tra persone legate da affinità di scelte ideologiche.

⁸⁷ Stefano Harney e Fred Motens, *The Undercommons. Fugitive Planning and Black Study*, Autonomedia, New York, 2016.

⁸⁸ Neimanis, *Bodies of Water*, cit., p. 27.

⁸⁹ Una partecipazione intenzionale, dato che *Bodies of Water* tratta l'importanza del 'posizionarsi' per agire eticamente nei confronti dell'acqua.

Nel compito di traduttrice, rivendicare la partecipazione all'idrocomune significa porsi un interrogativo centrale: se la lingua è la materia che la traduttrice plasma nell'atto di scrittura e di traduzione, come impiegarla per incontrare l'acqua e la Natura in generale, nella loro insondabile alterità? Per Neimanis, la natura non è solo agentiva, ma anche, come spiega la sociologa Vicki Kirby, in grado di scrivere, leggere, 'rappresentare se stessa', di produrre significati ed esprimere socialità e intelligenza.⁹⁰ Per Kirby, la selezione naturale nella biologia evoluzionistica o le capacità dei batteri di decifrare la composizione chimica dei dati degli antibiotici per reinventarsi di conseguenza, sono dimostrazioni di creatività e di abilità linguistiche da parte della natura. I corpi umani, con gli atti linguistici e la capacità di scrivere, riconoscere e rappresentare gli altri, non sono separati dalla natura che cercano di rappresentare; diversamente, essi costituiscono l'istanza della capacità auto-rappresentativa. Neimanis assorbe il pensiero di Kirby, 'traducendolo' in un linguaggio impregnato di scienza, biologia e chimica, che è il modo in cui l'acqua e la natura scrivono se stesse. Di conseguenza, ammiro e riproduco nella lingua italiana la specificità terminologica e settoriale dei corpi d'acqua di Neimanis. Anche qui si apre lo spazio per l'"amplificazione", che è stata il criterio che orienta le mie scelte traduttive. Se l'interrogativo all'origine della traduzione qui presentata è relativo a quali parole scegliere per raffigurare la Natura, il mio 'posizionamento' è di discostarmi da ogni rappresentazione passiva. Per ribellarsi nella traduzione all'ideologia di una Natura che non tocca l'umano, dimostratasi colpevole d'autorizzare lo sfruttamento ambientale, cerco di impiegare la lingua per conferire la visione che la Natura ci tocca, agisce e risponde, 'vive'; conseguentemente, laddove possibile, nella traduzione scelgo i termini che ne amplificano l'*agency*. La ricchezza del vivente non vuole una lingua che la 'mortifichi'; bisogna, anzi, farla risuonare, 'riverberare' in tutta la sua vitalità, incontrarla, 'connettersi' a, e con, essa mediante la lingua.

Per concludere, vorrei dire che, sebbene all'interno di questo libro si presenti la traduzione dell'"Introduzione" di *Bodies of Water* – per cui ringrazio sentitamente Neimanis che mi concede di pubblicarla – lo sforzo traduttivo è vissuto 'con' il corpo, 'con' l'acqua e 'con' la materia, nella gestazione di una creatura che amo profondamente.

⁹⁰ Astrida Neimanis, "No Representation without Colonisation? (Or, Nature Represents Itself)", *SOMATECHNICS*, Vol. 5, No. 2, 2015; Vicki Kirby, *Quantum Anthropologies*, Duke University Press, Durham, 2011.

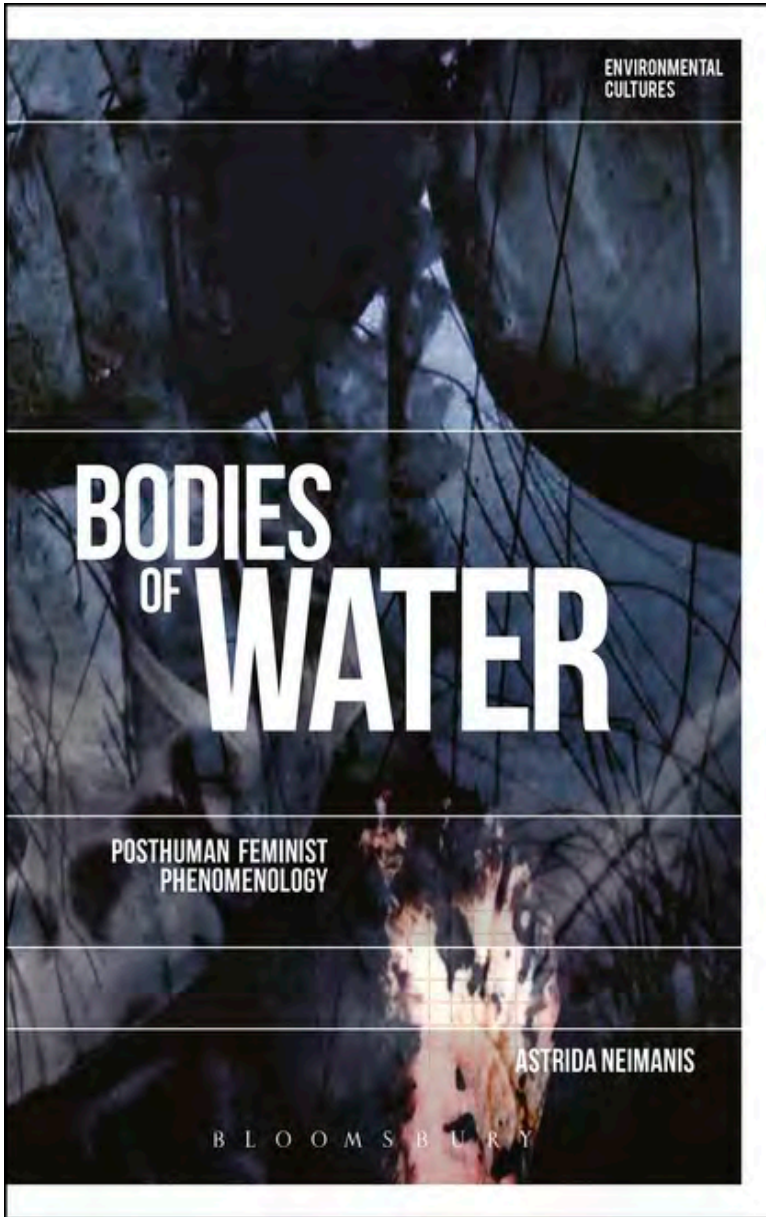


Fig. 2.1 Maria Whiteman, Untitled, Copertina, 2017.

Bodies of Water. Posthuman Feminist Phenomenology

Nell'insieme dello svolgersi del testo, i capitoli di *Bodies of Water* presentano titoli e sottotitoli che indicano le linee programmatiche del 'pensiero acquatico' di Astrida Neimanis.

Capitolo 1

Incorporare l'acqua: fenomenologia femminista per i mondi post-umani

Una politica post-umana del posizionamento
Vie latte: alla ricerca dei femminismi post-umani
Come pensare (a) un corpo d'acqua: la fenomenologia post-umana tra Merleau-Ponty e Deleuze
Come pensare (come) un corpo d'acqua: Accedi, amplifica, descrivi!
Legami post-umani in un mondo troppo-umano

Capitolo 2

La gestazionalità postumana: le ripetizioni *queer* di Luce Irigaray e dell'acqua

Ripetizioni
Cicli idrologici
Corpi elementali: Irigaray come fenomenologa post-umana?
Lettere d'amore ad altri acquatici: *L'amante marina di Friedrich Nietzsche*
La Gestazionalità come differenza e ripetizione (sessuate)
L'onto-logica delle amniotiche (*queering* le ripetizioni d'acqua)
I corpi d'acqua oltre l'umanesimo

Capitolo 3

Inizi da pesce

Altre evoluzioni
Dissolvere le storie dell'origine
Buste di plastica e Ipermare
Sesso bagnato
Acque ricordate (muovendosi sotto la superficie)
L'inconoscibilità come planetarietà (o, diventare l'acqua che non possiamo diventare)
L'aspirazione, quel sentimento oceanico

Capitolo 4

Immaginare l'acqua dell'Antropocene

Prologo/Kwe
Nuotando nell'Antropocene
Imparando dalle acque anti-coloniali
L'acqua è la vita? Merce, carità e altre ripetizioni
Immaginari materiali e altre questioni acquose

Note
Referenze
Indice

Introduzione: Figurando corpi d'acqua

di Astrida Neimanis

L'acqua è ciò che ne facciamo.

Jamie Linton (2010: 3)

In questo 'noi' siamo insieme.

Rosi Braidotti (2008: 27)*

Il problema era che non sapevamo chi intendevamo quando dicevamo 'noi'.

Adrienne Rich (1986: 217)

Sangue, bile, liquido intracellulare; un piccolo oceano ingoiato, una selvaggia palude nelle viscere; ruscelletti desolati che si fanno strada dal nostro dentro al fuori, dall'utero acquatico al mondo acquatico:

noi siamo corpi d'acqua.

In quanto tali, noi non siamo, da un lato, *incorporati* (con tutti gli investimenti metafisici e culturali del concetto) e dall'altro lato, principalmente *costituiti di acqua* (con tutte le implicazioni biologiche, chimiche ed ecologiche connesse). Siamo entrambe le cose, inestricabilmente e simultaneamente – fatti per la maggior parte di materia liquida, ma anche fluttuanti nelle flocculazioni discorsive

dell'incorporazione come idea. Viviamo posti nel sito del significato materiale esponenziale dove l'incorporazione incontra l'acqua. Considerate le varie crisi idriche, interconnesse e antropogenicamente aggravate, affrontate oggi dal nostro pianeta – dalla siccità e scarsità d'acqua dolce al clima imprevedibile, dalle alluvioni alla contaminazione cronica – la materialità significativa dei nostri corpi rappresenta, anche, una questione urgente di sopravvivenza mondana. In questo libro, re-immagino l'incorporazione dalla prospettiva della costituzione liquida dei nostri corpi, nell'inseparabilità dalle pressanti problematiche ecologiche.

Ripensare l'incorporazione come acquatica crea una notevole difficoltà alle predominanti concezioni occidentali e umaniste sull'incorporazione che immaginano i corpi, quali soggetti individuali, discreti e coerenti, fundamentalmente autonomi. Evidenze di questo paradigma imperante sono alla base di molti, se non tutti, gli inquadramenti sociali, politici, economici e legali del mondo occidentale. Salvo pochi sprazzi di innovazione, i regimi relativi ai diritti umani, alla cittadinanza, e alla proprietà dipendono, per la maggior parte, da corpi individualizzati, stabili e autonomi – quelle “figure illuministiche di coerente e imperiosa soggettività” (Haraway 2004 [1992]: 48) – dati come norma e come finalità. Eppure, in quanto corpi d'acqua, trabocchiamo e ribolliamo, con i nostri confini sempre esposti alla rottura e alla rinegoziazione. Utilizzando un cliché, potrei ricordarvi che i corpi umani sono costituiti almeno per i due terzi di acqua ma, più interessante di questa matematica ontologica, è ciò che questa acqua fa – da dove viene, dove va, e che cosa significa durante il percorso. Le nostre materie liquide sono in costante processo di assimilazione, trasformazione e scambio – bevendo, urinando, sudando, assorbendo, piangendo. L'individualismo discreto è un mito che, pur se conveniente, risulta piuttosto arido.

Per noi umani, i flussi e gli scarichi delle acque sostengono i nostri corpi, ma li connettono anche ad altri corpi, ad altri mondi oltre il nostro io umano. In effetti, i corpi d'acqua disfano l'idea che i corpi siano necessariamente o solo umani. I corpi da cui defluiamo e in cui ci riversiamo sono certamente altri corpi umani (un amante da baciare, un estraneo a cui donare il sangue, un bambino da allattare), ma sono, con altrettanta probabilità, un mare, una cisterna, un bacino sotterraneo di ciò che una volta era pioggia. Le nostre relazioni acquatiche dentro (o più accuratamente: *come*) idrocomune più-che-umana costituiscono, in tal senso, una sfida all'antropocentrismo e al privilegio dell'umano quale solo o

principale sito d'incorporazione. In riferimento all'assemblaggio sempre ibrido di materie che costituisce l'incorporazione acquatica, potremmo dire di non essere mai stati (solo) umani (Braidotti 2013: 1; Haraway 1985, 2008). Ciò non vuol dire abbandonare la nostra ineludibile umanità, ma suggerire che l'umano sia sempre anche più-che-umano. La nostra acquaticità lo dimostra, sia dal punto di vista materiale che concettuale.

Inoltre, come ci ricorda Virginia Woolf (2012: s.i.p.), 'ci sono correnti nel corpo'. Oppure, con le parole della poetessa Syilk dell'Okanagan Jeanette Armstrong (2006), 'l'acqua è *siwlkw'* e *siwlkw* è 'scorrere/per diventare corpo' – 'aspettare', 'negli eoni/sostenendo questo frammento dell'adesso'. L'acqua estende l'incorporazione nel tempo – corpo, al corpo, al corpo. L'acqua, in tal senso, è di facilitazione e orientata al divenire di altri corpi. La nostra incorporazione, come già notato, non è mai davvero autonoma. Non è neppure autoctona, o autopoietica: abbiamo bisogno di altri corpi di altre acque (che, a loro volta, necessitano di altri corpi e altre acque) per bagnarci nell'essere. I corpi acquatici sono milieu gestazionali per l'altro – e di altri spesso per niente simili a noi (Chandler e Neimanis 2013). La sfida lanciata dai nostri corpi acquatici all'individualismo è, così, anche una sfida al fallologocentrismo, la logica maschilista di spigolosa autosufficienza. Il fallogocentrismo sostiene una dimenticanza dei corpi che hanno gestato (*gestate*) il nostro e facilitato il loro divenire, come a lungo sostenuto da alcune filosofe femministe (vedi Irigaray 1991, 1992; Cixous e Clement 1986). Tuttavia, è cruciale che la gestazionalità acquatica sia anche decisamente post-umana, dove gli uteri ripro- sessuali umani non sono che un'espressione della più generale capacità facilitativa dell'acqua: la vita nello stagno, la scimmia di mare, il brodo primordiale, l'uovo di anfibio, l'umida terra che accoglie e nutre il seme. Essendo *essi stessi* habitat per altri corpi e per altre vite che essi diverranno abbandonando la propria, i nostri corpi entrano in complesse relazioni di dono, di furto e di debito con altra vita acquatica. Siamo letteralmente implicati in altri corpi animali, vegetali e planetari che materialmente scorrono in noi, ci alimentano e usano i nostri corpi come fonti: i corpi umani ingeriscono i corpi di bacino, mentre i corpi di bacino si dissetano con i corpi di pioggia, i corpi di pioggia assorbono i corpi di oceano, i corpi d'oceano aspirano i corpi di pesce, i corpi di pesce sono consumati dai corpi di balena – che poi sprofondano nel fondale marino per decomporsi e venire di nuovo inghiottiti dall'oscuro stomaco dell'oceano. È un tipo diverso di 'ciclo idrologico'.

L'incorporazione acquatica lancia così una sfida alle tre connesse concezioni umaniste della corporeità: l'individualismo discreto, l'antropocentrismo e il fallogocentrismo. Notiamo anche che questi tre 'ismi' sono tutti profondamente intrecciati, l'uno rafforzando mutualmente le rivendicazioni dell'altro. L'opera dei corpi d'acqua è, quindi, in parte, finalizzata a ricordarci del Club ontologico dei Vecchi Ragazzi, ancora oggi pervasivo. Immaginare noi stessi come corpi d'acqua significa inscenare un'effrazione nella sede del club, un'azione di protesta diretta che monta dal seminterrato.

La ri-figurazione della nostra (sempre più-che-umana) incorporazione è il principale obiettivo di questo libro. A partire dalla costituzione principalmente acquatica dei nostri corpi, i suoi capitoli presentano una concezione dell'incorporazione che è sia una politica del posizionamento, in cui viene riconosciuta la posizione di ognuno, che, simultaneamente, la partecipazione a un'idrocomune di relazioni liquide. La definisco una politica del posizionamento post-umana. Questa versione trae spunto dalle teorie femministe della soggettività, filtrandole con le concezioni femministe contemporanee e post-umane del realismo agenziale, della transcorporalità e delle temporalità queer. Spiego queste idee attraverso le descrizioni fenomenologiche delle varie ontologie della corporalità acquatica. La gestazionalità post-umana – ossia, la logica di facilitazione della nostra acqua corporea di gestare (*gestate*) nuove esistenze e nuove forme di vita, che non sono mai pienamente conoscibili – è, di nuovo, fondamentale per queste logiche. La gestazionalità contesta il primato della riprosexualità eteronormativa umana quale fondamento della proliferazione della vita, senza certo lavar via quanto l'impegno femminista abbia riflettuto sulla differenza dei corpi materni, femminili e di genere o di sesso altri. La gestazionalità post-umana è espansa dall'esplorazione della scienza evolucionistica e delle storie connesse di debito incorporato, dove i corpi del passato e del futuro nuotano attraverso il nostro. Rifiutando la logica binaria dell'uno o dell'altro, la gestazionalità post-umana evidenzia che, in quanto corpi d'acqua, siamo *egualmente* distinti e congiunti; l'acqua conta su di noi affinché descriviamo la nostra politica (molto umana) del posizionamento, anche quando questa posizione sfugge alla nostra presa imperiosa, trovando confluenza in altri corpi e in altri tempi. Alla fine, la scommessa è che i corpi d'acqua, proprio perché specificamente gestazionali, possano aiutarci a pensare di contro alle concezioni odierne dell'acqua come risorsa scambiabile

e strumentalizzabile – ciò che il geografo Jamie Linton ha chiamato ‘acqua moderna’ e ‘acqua globale’, e che io approfondisco nel capitolo 4, con la definizione di ‘acqua dell’Antropocene’. Figurare noi stessi come corpi d’acqua non solo respinge una separazione umana dalla Natura ‘li fuori’, ma mette in discussione molte delle cartografie accettate di spazio, tempo e specie, implicando un movimento specificamente acqueo di differenza e di ripetizione (Deleuze 2004). In queste esplorazioni, fluttua sempre un invito a considerare la nostra responsabilità etica nei confronti dei tanti altri corpi d’acqua che noi, costantemente, diveniamo.

Corpi d’acqua (una genealogia di una figurazione)

La promessa della teoria femminista, suggerisce Elizabeth Grosz (2012: 14), è la sua abilità di generare concetti che ci permettono di ‘circondarci di possibilità di essere altrimenti’. Sono molto attratta dall’idea del concetto come qualcosa che rende possibile il cambiamento radicale, e che consente il nostro divenire-altro (15). In effetti, stravolgere i nostri immaginari affinché la materia (*matter*) possa importare (*matter*) diversamente è ciò che spero che possano realizzare i corpi d’acqua, in quanto concetto. Tuttavia, nella lettura di Grosz (che segue Deleuze e Guattari), i concetti sono ‘la produzione di forze immateriali che alleano la materialità con gli incorporei, i potenziali, le latenze’ (14). Sono le (deleuziane) ‘virtualità della materia’ (14) e l’‘eccesso sulla materia’ (15), dove ‘la materialità non contiene questo incorporeale’ (15). Anziché aderire completamente al concetto deleuziano (vedi anche Deleuze e Guattari 1994), preferisco la concezione post-umana femminista dei concetti come ‘figurazioni’. Propongo di intendere le figurazioni come ‘concetti incorporati’. Donna Haraway (2007: 4-5) li chiama nodi ‘materiali-semiotici’, riferendosi al loro potere concettuale ma anche alla loro mondanità. Similmente, Rosi Braidotti (2011: 10) si riferisce alle figurazioni come a ‘mappe viventi’ che riconoscono ‘posizioni storiche concretamente situate’ (90). Le figurazioni sono centrali all’immaginazione e al vivere altrimenti, ma esse, diversamente da un concetto estraneo al mondo come e in cui viviamo, si fondano significativamente nella nostra realtà materiale (le teorie che concettualizzano ogni cosa come completamente ‘immateriale’ non mi hanno mai veramente convinta – per approfondimenti, vedi il Capitolo 1). Mi piace l’idea che i nostri concetti migliori siano già qui, semi-formati, e letteralmente a portata di mano, in attesa di attivazione. Non costituendo mai una fantasia concettuale o

metaforica, questi 'interventi' immaginativi (Braidotti 2011: 14) descrivono ciò che siamo già, ma lo *amplificano*.

Inoltre, come sottolinea Braidotti, le figurazioni non sono arbitrarie ma nascono in risposta a una questione particolare o a un problema contemporaneo. Chiaramente, le nostre acque planetarie e i nostri sistemi idrici sono feriti in molti modi. Chiari esempi ne sono l'aggravarsi delle siccità e le alluvioni, il depauperamento delle falde acquifere, la contaminazione e la salinizzazione delle acque sotterranee, l'acidificazione degli oceani, gli schemi di mercificazione e di salinizzazione che, in modo miope, cercano di dirigere i flussi d'acqua. La mia figurazione contemporanea dei corpi d'acqua è una risposta diretta a queste questioni. I nostri corpi sono anche d'aria, di roccia, di terra – e anche di plastica, con un elevato tasso di crescita – ma figurarci specificamente come corpi d'acqua enfatizza un particolare insieme di assemblaggi planetari che richiede la nostra risposta *adesso*. Inoltre, le figurazioni possono essere una modalità di protesta femminista: una 'espressione letterale' di quelle parti di noi che il 'regime fallogocentrico' ha 'dichiarato fuori-accesso' e che 'non vuole che diventiamo' (Braidotti 2008: 196) – e i corpi d'acqua, come li immagino io, sottolineano quest'impeto femminista. Infine, con le parole di Haraway (1992: 86), 'la teoria femminista procede dalle figurazioni proprio come quei momenti in cui le proprie narrative storiche sono in crisi'. In questo senso, i corpi d'acqua colgono la sfida anche contro un femminismo potenzialmente circoscritto all'attenzione verso gli umani, come spiegherò di seguito. I corpi d'acqua 'toccano' la questione di come 'riallestire la scena per passati e futuri possibili' (Haraway 1992: 86) – qui, in termini di acque ambientali, di teoria femminista, e della nostra implicazione corporea in entrambe.

Figurare l'incorporazione acquatica vuol dire, dunque, una deliberata estensione delle teorie femministe dell'incorporazione in acque distintamente post-umane. Questo lavoro mi trova in compagnia intellettuale di molte importanti teoriche femministe che stanno ripensando le materie corporee oltre un'immaginazione umanista – Stacy Alaimo, Karen Barad, Rosi Braidotti, Mel Y. Chen, Elizabeth Grosz, Donna Haraway, Myra Hird, Jasbir Puar, Elizabeth A. Wilson, Kathryn Yusoff, Cecilia Åsberg... la lista è molto più lunga, ma può bastare per cominciare. È in questo emergente spazio di conversazione femminista che il mio lavoro trova le più prossime e possibili affinità. In effetti, le storie hanno tutte vari modi di essere narrate, e inseguire il gocciolo di questi corpi d'acqua per rintracciarne le fonti è impresa né semplice né lineare.

Figurare i corpi d'acqua, per me, non è iniziato in un luogo chiamato 'femminismo post-umano' ma, piuttosto, è lì che ha compiuto il suo percorso. (Oppure, si potrebbe dire che, come tanti esseri stranamente adeguati, vi ho trovato una compagnia concettuale che rispondeva bene al cuore pulsante del mio progetto). Dirò di più sul femminismo post-umano in seguito. *Corpi d'acqua* in realtà è iniziato (ammesso che possa esistere qualcosa che semplicemente 'inizia') in tre posti contemporaneamente. Dal punto di vista teorico, uno è stato la fenomenologia incorporata, appresa principalmente da Maurice Merleau-Ponty. Il secondo è stata la rizomatica di Gilles Deleuze e Felix Guattari, la cui opera mi ha spronato inizialmente a considerare le sembianze che avrebbe potuto assumere una fenomenologia post-umana o rizomatica. Lo spazio di combustione tra Maurice Merleau-Ponty e Deleuze e Guattari – cioè, tra fenomenologia e post-umanesimo – è scandagliato, in riferimento all'orientamento metodologico, nel Capitolo 1 di questo libro, per tornare in seguito all'importanza della fenomenologia post-umana come un modo di concepire questo progetto.

Per me, però, è il terzo punto di partenza, *l'écriture féminine* francese a costituire il più significativo, avendomi sedotta ben prima che la fenomenologia e la rizomatica mi esponessero alle loro belle pagine. Sebbene siano apparse in traduzione inglese negli ultimi decenni del ventesimo secolo, all'apice cioè delle preoccupazioni della teoria femminista occidentale per l'essenzialismo biologico', queste filosofe femministe francesi hanno respinto sin dall'inizio le condizioni di questo dibattito. Mettendo in essere, letteralmente, nella scrittura, un nuovo tipo di incorporazione, pensatrici quali Luce Irigaray e Hélène Cixous hanno affermato la materialità dell'incorporazione nel senso più carnale e materiale, insistendo anche sul fatto che questi corpi fossero ancora sconosciuti, in divenire. I corpi dell'*écriture féminine* erano di certo ancora suscettibili alla disciplina e al contenimento culturali – del resto, erano materialità vissute sotto il regime del fallogocentrismo – ma, come affermarono le filosofe, era la stessa materialità a offrire un modo per esperire la differenza sessuale dei corpi diversamente. (Difficile è determinare l'orientamento temporale di questa storia – il tempo passato non è del tutto adatto, poiché queste scrittrici e i loro testi animano ancora oggi le discussioni dentro il femminismo e oltre. In ogni caso, sembra importante segnalare la precocità della loro teoria, alquanto anacronistica rispetto al periodo in cui fu scritta e tradotta, e così anticipatrice di alcune delle più significative 'rotture' teoriche femministe contempora-

nee). L'incorporazione fluida e acquatica costituisce una speciale ancora qui. In questi lavori, l'acquaticità dei corpi è sempre più che metaforica, e la materia acquatica viene riconosciuta come una fonte letterale di nuovi paradigmi ontologici ed etici. L'opera di Luce Irigaray sull'acqua e sulla differenza sessuale è una pietra miliare particolare del mio lavoro. Ciò non solo per la sua trattazione a lunghezza di libro, dei corpi d'acqua in *Amante marina di Friedrich Nietzsche*, ma anche per il diretto coinvolgimento nella fenomenologia, insieme alla crescente rivalutazione del ruolo centrale nell'anticipare ciò che alcuni ora chiamano femminismi materialisti e/o nuovo materialismo.

Ciò non vuol dire che Irigaray fornisca, già pronta, la teoria dei corpi che cerco. La sua opera è stata criticata per un'implicita eteronormatività, e il limitato interesse per i corpi più-che-umani (malgrado la maggiore attenzione per queste tematiche negli scritti più recenti) non può, di per sé, sostenere un'etica o una politica ecologica. Sono entrambe questioni su cui tornerò nel Capitolo 2. In effetti, nel tracciare l'arco del mio progetto, la filosofia femminista francese costituisce una scintilla vitale che infiamma gran parte dello sviluppo teorico che segue. Per l'attenzione alla materialità, all'incorporazione, agli immaginari, e all'etica corporea relazionale *che comincia ad estendersi al di là dell'umano individuale*, la loro opera va riconosciuta come un'importante anticipazione del pensiero post-umano in generale, nonostante raramente le venga attribuito questo merito al di fuori delle conversazioni femministe più circoscritte. Parte dell'obiettivo di questo libro è delineare la relazione tra *l'écriture féminine* femminista francese – e, in particolare, l'opera di Irigaray sui corpi d'acqua – e un femminismo post-umano orientato all'ecologia, a seguire. Nel fare ciò, sono pronta ad attingere da queste fondamentali analisi femministe dell'intercorporalità e della differenza sessuale, ma anche a spingerle verso acque più *queer*. Qui, i corpi riproduttivi umani, cis-gender, femminili, diventano alcune tra le fonti di proliferazione della vita, in un mondo post-umano di mari corporei facilitativi.

La questione delle origini è spinosa (come illustrano i nostri corpi d'acqua che discuto nel Capitolo 3, in relazione alle storie evolucionistiche). Come i corpi d'acqua, le storie raramente sono autoctone; di solito cominciano in vari luoghi contemporaneamente, e con molti debiti taciuti. In tal senso, sono portata a riconoscere i modi in cui altri tipi di pensiero femminista si infiltrano nell'elaborazione dell'idea principale di questo libro. Lo faccio perché c'è un urgente bisogno di riconoscere come il

pensiero femminista, anticoloniale e queer più in generale, faciliti gran parte del 'nuovo' pensiero ecologico, e, in particolare, i 'nuovi' materialismi (vedi Ahmed 2008; Sullivan 2012). Per quattro decenni, in particolare, l'ecofemminismo (ad esempio, Gaard 1993; Kheel 1993; Warren 1997) ci ha incoraggiati a riconoscere le connessioni tra la deroga di alcuni tipi di corpo umano, e un maltrattamento dei corpi ambientali, inclusi quelli di altri animali; i femminismi *queer* (ad esempio, Ahmed 2006; Chen 2012; Gaard 1997; Sandilands 2001; Seymour 2013) ci hanno domandato di essere attenti ai corpi – *sia umani che più-che-umani* – che sfidano le norme teologiche e le storie eterosessuali della proliferazione e della fecondità; i femminismi anticoloniali ci hanno richiesto di resistere all'eccezionalismo umano nelle valutazioni del mondo che ci nutre – collegandosi fortemente agli approcci femministi alla giustizia ambientale che sostiene che, quando si tratta di vulnerabilità inter-corporee, certe pelli siano più porose di altre (per es. Andrea Smith 1997; LaDuke 1999). Alcune versioni degli studi femministi di tecnoscienza hanno incoraggiato delle visioni più critiche e creative delle materie che ci costituiscono e ci connettono in termini di corpo (vedi Ásberg 2013). Soprattutto, i femminismi neri, e le donne dei femminismi di colore, ci hanno insegnato la differenza – come un prerequisito della giustizia, e quale fonte di forza e di *empowerment* (vedi Anzaldúa 1987; hooks 2000; Lorde 1984). Nel frattempo, pur se non necessariamente interessate al più-che-umano, le correnti del femminismo corporeo dentro la filosofia continentale (talvolta sovrapponendosi a quelle sopra citate) hanno messo in discussione significativamente l'idea che i corpi siano autonomi e che si interrompano là dove si interrompe la 'loro' pelle (vedi Gatens 1996; Grosz 1994; Kirby 1997; Probyn 2000; Shildrick 1997). Tornerò su alcune di queste eredità culturali nei prossimi capitoli, ma è cruciale, sin dall'inizio, notare come la teoria femminista, *in senso molto ampio*, abbia sfidato la nozione fallogocentrica e autonoma dell'incorporazione. Che sia tramite le implicazioni materiali della gravidanza, dell'allattamento, e delle relazioni placentari, o attraverso le teorie di cura non-riprosessuali, quelle inerenti alla tecnologizzazione, alla solidarietà politica e alla riproduzione sociale, una teoria post-umana dei corpi, orientata all'ecologia, attinge da una profonda fonte di eredità.

La politica femminista della citazione (Wekker 2007) consiste nel riconoscere i debiti, ma, più significativamente, nel permettere a certi corpi di continuare a proliferare – non diversamente dalla logica degli stessi corpi d'acqua. Proprio come il mio corpo è una

citazione, una ripetizione, delle miriadi di corpi d'acqua che mi spingono e mi immergono nell'essere, così i miei scritti e i miei lavori intellettuali attingono dalle fonti di molti altri che hanno creato le condizioni di possibilità per la mia opera. In tal senso, chiedo scusa se questa comincia ad apparire come una pagina 'selvaggia' di ringraziamenti. In un libro che sostiene la relazionalità necessaria per convivere bene con ogni specie di alterità incorporata, credo sia importante sottolineare che mai nessuna pensa da sola, e che la gratitudine merita di essere coltivata deliberatamente, se non meticolosamente. I 'corpi d'acqua' come figurazione sarebbero potuti affiorare da altri tipi di femminismo ('Explosion' di Greta Gaard [2003] e 'Water is silwkw' di Jeanette Armstrong [2006] mostrano, ad esempio, che queste figurazioni sono già presenti nell'ecofemminismo e nel pensiero anticoloniale). Tuttavia, poiché il mio è anche un intervento esplicito nella storia fallogocentrica delle filosofie dei corpi – che, insieme, sfida e attinge dai pensatori e pensatrici la cui opera eredito io, in quanto teorica femminista occidentale – situo deliberatamente la mia opera all'interno del femminismo post-umano.

Il femminismo post-umano per l'Antropocene

Il femminismo post-umano può essere inteso in un certo senso come una reazione ad altre idee e teorie post-umaniste contemporanee. Nel discorso corrente, il 'post-umano' spesso indicizza una fiducia nel progresso tecnologico moderno, per cui la tecnoscienza potrebbe salvarci dalle nostre vulnerabilità corporee – 'persino dalla morte' (Ásberg 2013: s.i.p.). Questo tipo di post-umanesimo morfea in un trans-umanesimo che cerca una via di fuga dall'incorporazione mondana e dalle sue presunte limitazioni (il migliore *packaging* di quest'idea è sicuramente il marchio 'Umanità+'. Per una versione iniziale di critica femminista, vedi Midgely 1992). Secondo Ásberg (2013: s.i.p.), le circolazioni del termine celebrano acriticamente 'gli ideali illuministici dell'umanesimo antropocentrico' e 'si traducono in una forma di super-umanesimo [...] che opera per *completare* il divario mente-corpo'. I post-umanesimi femministi, come affermano Ásberg, Braidotti e altri, contestano esplicitamente la versione popolare del post-umanesimo che aspira alla *disincorporazione* e al superamento della differenza corporea mondana. Accanto al rifiuto della tecnofilia, i post-umanesimi femministi forniscono anche una controparte delle teorie tecnofobiche del post-umano, ossia, quelle teorie che cercano di salvare i corpi umani da 'un assalto bio-ingegneristico alla natura umana, fonda-

mentalmente pura e sacrosanta, e alla nostra essenziale dignità': Ásberg descrive così la visione distopica di Fukuyama (2002) in *Our Posthuman Future*. I post-umanesimi femministi respingono un divario così evidente tra corporeità umana 'naturale' e 'culturale'; la celebrata figura del cyborg di Donna Haraway (1985) ci ricorda che i corpi sono sempre stati tecnologici (e marchiati da genere e razza, nonché assemblaggi ibridi di mondi naturalculturali).

In effetti, prendendo Haraway come esempio, noteremmo che i post-umanesimi femministi non sono stati semplicemente reattivi; essi presentano una propria genealogia profonda. Come afferma Ásberg (2013: s.i.p.), 'le critiche femministe all'androcentrismo avevano già immesso la teoria femminista nella corrente del pensiero post-umano' – suggerendo che il femminismo sia sempre stato post-umano, *persino ante litteram*. Nella valutazione di Braidotti (24-26), le critiche femministe della concezione astratta della virilità, del trionfo del bianco, dell'impulso coloniale di predominio e dell'universalismo europeo, erano tutte contestazioni dell'ideale umanistico e dell'unitarietà del suo soggetto – il che non si può dire di tutti i tipi di 'svolta' post-umana. L'importante commento di Zakiyyah Jackson (2015) ci avverte che alcuni degli appelli ad andare 'oltre l'umano' potrebbero in realtà re-introdurre il trascendentalismo eurocentrico che il movimento cerca di arrestare, con particolare riferimento alla storica e persistente suddivisione razziale' (215). Questi appelli al post-umanesimo sono autorizzati da un razzismo che potrebbe, addirittura, suggerisce Jackson, sovradeterminare il loro interesse. Al problema si aggiungono le iniziative a favore del 'post' e dell''oltre' che ignorano o assimilano le critiche rivolte all'umanesimo dalle persone di colore (216).¹ Il tipo di post-umanesimo femminista che mi interessa è quello che cerca di connettersi ai molti soggetti del femminismo cui non è mai stato garantito accesso alla categoria di 'umano'. Questi post-umanesimi femministi emergono, includono, e apprendono dalle critiche femministe nere e anticoloniali (così come da quelle *queer* e *crip*). Questa politica della citazione avanza e circola di ritorno.

Infine, come evidenziano Ásberg, Haraway e Jackson, ognuna a proprio modo, il post-umanesimo femminista è un orientamento profondamente etico. I tipi di ontologie che esso inaugura

¹ Jackson (2013) si chiede provocatoriamente se il post-umanesimo contemporaneo possa sembrare così aperto a diverse possibilità, se la sua genealogia non venisse tracciata a partire da Foucault ma dal teorico postcoloniale Aime Cesaire, o in modo ancora più radicale, dalla teorica e scrittrice femminista nera Sylvia Wynter.

– connesse, in debito, diffuse, relazionali – implicano non solo la correzione di una concezione fallogocentrica dei corpi, ma anche l'elaborazione di immaginari che ci consentano di relazionarci diversamente. Relazionarsi diversamente come corpi sia differenti che in comune sembra una questione particolarmente urgente, con l'evidenza scientifica che dimostra che siamo entrati certamente nell'era geologica post-olocenica dell'Antropocene. Dapprima suggerito negli anni '80 dal biologo Eugene Stoermer, e divulgato dal premio Nobel per la chimica Paul Crutzen all'inizio del millennio, l'Antropocene si riferisce alla preposizione secondo cui gli esseri umani sono diventati un fattore significativo nel funzionamento dei sistemi geologici, litosferici e biologici della Terra. Dal cambiamento climatico alla perdita della biodiversità, fino all'alterazione della rotazione terrestre con il riempimento della diga delle Tre Gole, un crescente consenso suggerisce che gli umani stanno lasciando un segno planetario che sarà chiaramente leggibile nell'archivio planetario del futuro – e che questa territorializzazione possa costituire una pessima notizia per molti abitanti della Terra, noi stessi inclusi.

Mentre l'Antropocene solleva molte questioni importanti sulla nostra spietata interferenza col pianeta, il concetto risulta esso stesso problematico. Se l'Antropocene nasce da un tipo di approccio alla vita segnato dall'eccezionalismo umano, come possiamo affrontare ciò con un termine che rimette gli umani al centro (vedi Crist 2013)? Quali tipi di licenza all'azione di ferire ulteriormente la Terra – con la geoingegneria, ad esempio – potrebbero essere inaugurati dal discorso sull'Antropocene (vedi Steffen et al 2011; Minter 2012)? A volte il retroscena dell'Antropoceno-mania sembra essere meno un appello a contenere l'Umano, che una insistenza sul fatto che noi *si* contiamo e conteremo sempre. Sono questioni che il post-umanesimo femminista è ben adatto ad affrontare, specialmente perché toccano l'antropocentrismo e un persistente fallogocentrismo binaristico dell'Uomo contro la Natura. Per quanto riguarda nello specifico i corpi d'acqua, una fondamentale critica al discorso dell'Antropocene riguarda ciò che Lesley Head (2014) definisce 'errore di specie'. Quali sono le omissioni sulla *differenza intra-specie in atto*, se a quanto pare tutti noi umani siamo sulla stessa barca? Le critiche a queste premesse antropocentriche, androcentriche, e a favore dell'egemonia dei bianchi, dilagano (vedi Chakrabarty 2012; Crist 2013; Head 2014; Malm e Hornborg 2014; Mitchell 2015). Ritengo che una figurazione femminista dei corpi d'acqua offra un modo per affrontare queste differenze, ed estenda anche la critica fondamentale alla lingua

dell'Antropocene, che schiera l'Uomo contro la Natura 'lì fuori'. *Corpi d'acqua* sottolinea che, se viviamo come corpi 'congiunti', la congiunzione debba estendersi oltre l'umano, in un senso più espansivo del 'noi'.

Eppure, nonostante l'apparente utilità degli approcci del post-umanesimo femminista a riflettere sulle relazioni umane contemporanee con i mondi più-che-umani, è forse giusto dire che questa area di studio non riscuote un successo travolgente. Considerata la lunga tradizione di cancellazione delle voci femministe dalla costruzione del canone filosofico, non sorprende che ci sia resistenza agli approcci del pensiero femminista all'interno dei nuovi materialismi e dal post-umano così dominati dal maschilismo. Anche quando riconosciamo eccezioni di rilievo, lo status quo in questo campo emergente è ancora costituito da 'uomini bianchi' (un'istituzione satura di meccanismi che assicurano la propria riproduzione, se non addirittura dipendenti dal 'corpo' dell'uomo bianco, afferma Sara Ahmed [2014]). Il recentissimo lavoro critico sull'Antropocene è un caso eloquente di questa riproduzione istituzionale. Quando, nel 2014, la giornalista britannica Kate Raworth ci offrì l'hashtag di Twitter #*Manthropocene*, si riferiva specificamente all'assenza di donne, ad eccezione di cinque, dall'*Anthropocene Working Group*, costituito da trentasei membri – un sottoinsieme di una branca dell'*International Commission on Stratigraphy* incaricata di decidere se l'Antropocene sarebbe stato designato come un'era geologica 'bona fide'. Come afferma Raworth (2014: s.i.p.), 'gli scienziati più illustri potranno anche avere l'intelligenza di riconoscere che la nostra era planetaria è dominata dall'attività umana, ma sembrano ancora dimentichi del fatto che le loro riflessioni intellettuali siano curiosamente dominate dalle voci degli uomini bianchi dell'emisfero settentrionale'. Quella di Raworth è una tesi che 'si fonda sul risultato', nella certezza che l'inclusione di voci diverse e più rappresentative condurrà all'applicazione di una più vasta gamma esperienziale e a una migliore analisi collettiva del compito in questione – dandoci, infine, un risultato migliore.

Il punto non certo è di replicare i vecchi dibattiti sulla correlazione – o sulla mancanza di correlazione – tra la presenza di corpi femminili al tavolo decisionale, e l'inclusione dei punti di vista femministi; ovviamente, la prima non garantisce la seconda. Si potrebbe sfatare questo mito facilmente, se fossimo veramente in grado di indicare un riconoscimento sostenuto dalle radicate critiche femministe all'umanesimo all'interno di questi dibattiti, a prescindere dal genere sessuale dell'autore. Fino ad allora, conta-

re i tipi di corpo intorno al tavolo è un altro modo per sottoporre al vaglio la seguente questione: qual è l'impatto che raccontare la storia della relazione tra umani e più-che-umani in un modo invece che in un altro (in questo caso, riconoscendo i contributi femministi oppure rendendoli invisibili) può avere su come si manifesteranno queste storie? Se Raworth nota delle differenze abissali tra i premi Nobel per le scienze e l'economia, anche noi potremmo aggrottare le sopracciglia di fronte agli indici e alle bibliografie che accompagnano i recenti studi di teoria critica interdisciplinare sul tema. Per esempio, una ricerca *full text* sulle prime quattro edizioni di *Anthropocene Review* – una nuova rivista esplicitamente transdisciplinare, il cui 'scopo generale è di comunicare chiaramente, e attraverso una vasta gamma di discipline e di interessi, le cause, la storia, la natura e le implicazioni di un mondo in cui le attività umane sono parte integrale del funzionamento del Sistema Terra' – dà un solo risultato per 'femminismo': un riferimento di Lesley Head alla monografia *Feminism and the Mastery of Nature* di Val Plumwood del 1993. Io non sono così interessata al riconoscimento di per sé (nonostante si sa che anche la politica del riconoscimento abbia conseguenze decisamente materiali), ma agli spiragli o alle chiusure che permettono le storie future – storie secondo cui alcuni di noi progrediranno, e altri no. Suppongo che anche questa possa definirsi una tesi 'basata sul risultato'.

Questo libro è una risposta indiretta a queste omissioni e, a un livello, può essere letto come una lunga tesi sul perché l'opera femminista sia così importante all'interno della riflessione sul post-umano, specialmente quand'essa si incastra con gli studi delle *Environmental Humanities* relativi all'Antropocene. In breve, se gli studi sul post-umano sono destinati a esser passeggeri (qui, penso anche all'Ontologia-Orientata-all'Oggetto che ha generato dibattiti tristemente noti per la tesa relazione intrattenuta col femminismo)², condivido con altri la preoccupazione più che legittima che un mancato riconoscimento dei contributi femministi a queste problematiche possa trasmutarsi in una mancata attenzione alla differenza intra-umana, con un concomitante livellamento di materia, oggetti e cose. Ecco l'importante contributo della teoria femminista:

² Molti, se non la maggior parte, di questi dibattiti hanno luogo in sale di conferenza (e nei loro corridoi) e sui blog: è difficile quindi citarli utilizzando una pratica accademica rigorosa, ma ciò non li rende meno reali. I principali modi in cui l'ontologia dell'oggetto prende le mosse dal materialismo femminista sono stati esposti in maniera convincente nel capitolo "Form/Matter/Chora" di Rebekah Sheldon (2015).

mentre 'noi' potremmo essere più simili a altri animali di quanto sarebbe piaciuto ai nostri antenati dell'Illuminismo farci credere; mentre 'noi' saremmo parte del, anziché separati dal, fango ai nostri piedi e dalla pioggia che ci sferza il viso; e mentre nell'Antropocene 'noi' saremmo potuti diventare una 'forza geologica in grado di influenzare la vita su tutto il pianeta' (Braidotti 2014: 11), con le parole di Adrienne Rich (1986: 217), 'il problema era che non sapevamo chi intendevamo quando dicevamo noi'. È l'aspetto accademico dell'errore di specie' che è stato citato in precedenza: se in questa generica area del sapere sia stata data molta importanza all'eccezionalismo umano all'interno degli studi sull'Antropocene e delle *environmental humanities*, molta più importanza va data al fatto che 'noi' sia probabilmente la parola più problematica della lingua inglese.

Eppure è difficile *non* usare la parola 'noi' – ci si può inciampare costantemente durante la lettura di questo testo! Come posso denunciarla, allora, se la rimetto velocemente in circolazione? 'Sì, noi', scrive Robyn Wiegman (2012: 13). 'Quel colossale inferno dell'universalismo. Quella mostruosa esibizione di auto-infatuazione. Il colpo da maestro del discorso della donna bianca'. Come Wiegman, anch'io sento 'voci che mi avvertono del pericolo' – la mia, tra di esse. E, come Wiegman, anch'io insisto: 'se i protocolli del discorso critico ci hanno insegnato a evitare il rischio, è altrettanto vero che raramente i saperi identitari perseguono un intento critico o politico senza un minimo di speranza che 'noi' lotteremo per l'esistenza – di sicuro, parziale e contingente, ma anche risonnante e agentiva' (13). Come nota Wiegman, l'alternativa – un rifugio sicuro nella 'piccola caverna dell'Io' – non costituisce un'opzione, perché raramente l'Io è una scommessa più sicura (essendo altrettanto condizionata da copioni di potere e di appartenenza). Nel contesto dei corpi d'acqua, poi, la caverna della auto-sicurezza si dissolve nella fatticità dissidente dei flussi transcorporali. Da una prospettiva femminista, i corpi d'acqua insistono che si trovi un modo per sfatare il mito del 'noi' entro un'ontologia che sia comunque *mutualmente implicante*. Esploro in dettaglio queste questioni nel Capitolo 1, in riferimento a una politica di posizionamento post-umana. Per adesso, Wiegman lo esprime al meglio: 'nell'inquieto spazio tra il *noi* da disciplinare e il *noi* a cui ambire [...] la mia strategia [...] è di abitare l'errore, non di evitarlo' (13).

Specialmente nell'Antropocene, con i suoi crescenti indici di stratificazione, abbiamo bisogno di affrontare e confrontare la caduta nell'omogeneizzazione – delle donne, degli umani, degli oggetti

in generale. Le acque che ci costituiscono non sono mai neutrali; i loro flussi sono diretti da intensità di potere e di emancipazione. Le correnti dell'acqua sono anche correnti di tossicità, di colonialità, di differenza sessuale, di capitalismo globale, d'immaginazione, desiderio e comunità multispecie. I transiti dell'acqua non sono né necessariamente benefici né necessariamente pericolosi. Sono piuttosto mappe materiali delle nostre forme polivalenti di marginalità e di appartenenza. L'idea dell'Antropocene, nel suo senso più utile, richiede agli umani il resoconto delle azioni passate e di ricalibrare quelle presenti; *Corpi d'acqua* offre alcuni strumenti immaginativi per prepararsi alla sfida. Eppure, nonostante un rimedio etico fai da te sembri allettante, l'orientamento che ho deciso di dare al mio lavoro è più in linea con l'affermazione di Haraway (2007: 15), secondo cui i 'risultati' non sono mai garantiti: 'non c'è un garante teleologico qui, nessun lieto fine o finale tragico assicurato, sociologicamente, ecologicamente o scientificamente. C'è solo l'opportunità di andare avanti, insieme, con un po' di grazia'. In altre parole, questo libro non cerca una visione romantica dell'acqua come rifugio, né immagina l'ecogiustizia attraverso un'ingenua allusione all'idea che 'siamo tutti della stessa acqua' – anche se la nostra implicazione congiunta all'interno di un'idrocomune è una delle sue tematiche chiave. Vivere ecologicamente richiede più attenzione alla differenza, e qualsiasi teoria sulla relazionalità dei corpi d'acqua deve essere in grado di soddisfare prontamente questa richiesta. Di nuovo, in quanto corpi d'acqua, 'noi' siamo in questo insieme (Braidotti 2002), ma 'noi' non siamo tutti uguali, né siamo 'in questo' allo stesso modo.

Convivere col problema

Le dominanti teorie del post-umanesimo e dell'Antropocene sminuiscono gli importanti contributi del femminismo su queste tematiche. Per di più, l'opera femminista sui mondi non-umani ha incontrato una certa resistenza anche all'interno dello stesso femminismo. Si può esprimere questa tensione in vari modi: cosa ha a che fare l'interesse per l'ambiente o per i non-umani con la 'missione principale' del femminismo (e addirittura dei femminismi)? Perché pensare ai non-umani e all'ambiente, se c'è così tanta sofferenza *umana*? Il non-umano non è, forse, una specie di *distrazione*? E non ultimo: se essa è per l'appunto una teoria *femminista*, non c'è ancora qualcosa di importante da dire sulle *donne* umane?³

³ Vedi Grosz (2012) e Colebrook (2012). Vedi anche la mia argomentazione in "Natural Others" (2014). Anziché ripetere in dettaglio tali tematiche, spero che

È facile percepire la resistenza, ma non è sempre facile verificarla 'empiricamente' (perché non è riuscita a ottenere quella borsa di studio? Perché è stato scelto quel candidato anziché l'altra? Si può ritenere un commento in corridoio in seguito a una conferenza come una critica menzionabile in un saggio?).⁴ Eppure, poiché puntare il dito e stare sulla difensiva non ci portano mai molto lontano, è più utile pensare ai motivi di questa resistenza agli orientamenti post-umani all'interno di certi circoli accademici femministi, e a cosa ci sia in gioco in queste tensioni. Per esempio, se l'incorporazione post-umana ci incoraggia a sfidare l'idea di un corpo autonomo e discreto, potremmo ricordare che diversi tipi di femminismo hanno anche (intenzionalmente, involontariamente, persino strategicamente) sostenuto una versione del paradigma dominante neoliberale dell'incorporazione normativa – discreta, ermetica, indipendente. Dai diritti riproduttivi alle campagne anti-violenza, per molti movimenti femministi di giustizia sociale, la rivendicazione dell'autonomia del controllo sul 'proprio corpo' è stata una battaglia dura da combattere: 'via le vostre leggi dal mio corpo', 'i nostri corpi, noi stesse', 'corpo mio, scelta mia'.⁵ Così,

questo libro contribuisca al dibattito e che sollevi il problema che Robyn Wiegman (2012: 39) definisce come "colonizzazione umanista della provincia e pratica sia politica che di produzione conoscitiva all'interno degli studi femminili e di genere così come li conosciamo".

⁴ Avendo ricercato l'acqua soprattutto in circoli femministi per più di un decennio, è difficile rendere con chiarezza questa critica interna. Spesso viene espressa in commenti informali, ma è molto più raro che venga documentata e pubblicata. Come spiegherò, il merito del post-umanesimo femminista, diversamente dalle altre versioni non femministe, è l'esplicita segnalazione dell'oppressione degli umani e dei non umani, e di come la prima condizioni la seconda. Questa è forse la più preziosa lezione dell'ecofemminismo – che è stato anche ferocemente attaccato da certi angoli del femminismo stesso. È molto più semplice verificare le critiche femministe di questo movimento che le critiche interne del post-umanesimo femminista. Anche se alcune contestano (dal mio punto di vista, utilmente) una certa normatività di genere e un complesso essenzialismo sposati da argomentazioni ecofemministe molto circoscritte, la maggior parte delle opere ecofemministe respinge tale essenzialismo. È quindi interessante riflettere sull'origine di queste critiche. Il mio sospetto è che siano almeno in parte dovute a un profondo disagio con la perforazione dei confini di specie, ma anche che siano legate in una certa misura ai nostri 'desideri dell'oggetto'. Come spiega Wiegman (2012), gli studi femministi hanno smesso di identificare nella 'donna' il proprio oggetto d'analisi, sostituendola col 'genere'. Ma il 'genere' è abbastanza ampio da includere il non umano? Secondo la studiosa, la "svolta dalle donne al genere" dovrà "presto, senza dubbio" voltarsi nuovamente "dal genere a qualsiasi cosa starà a indicare i modi in cui esso ha fallito" (40). Anche il femminismo post-umano dovrà affrontare la prossima disidentificazione, per "realizzare a pieno il suo potenziale", come suggerisce Wiegman?

⁵ Fondamentalmente, il contenuto specifico di queste rivendicazioni varia a seconda dei femminismi. Nel caso dei diritti sulla riproduzione, nella lotta per l'au-

volgendoci al post-umano, a cosa potremmo dover rinunciare se mettiamo in discussione l'idea del corpo come 'mio'? Decentrandolo l'umano, quali altri centri – di azione, di responsabilità, di gravità – potremmo dover perdere?

Sono questioni serie. La teorica politica Anne Philips offre la sua ponderata riflessione critica sul post-umanesimo femminista. Diffidente su dove ci possa condurre tutto questo 'decentramento dell'umano', la studiosa afferma eloquentemente: 'Se le gerarchie ci allarmano, la critica all'antropocentrismo dovrebbe entusiasmarci. Se in più ci preoccupa di fallire nell'azione, dovremmo preoccuparci anche di cosa abbiamo da perdere in tutto ciò (Phillips 2015: 130). Pur simpatizzando con le critiche al 'narcisismo di specie', Phillips (ispirandosi all'opera di Iris Marion Young e Hannah Arendt) teme che un orientamento post-umano rischi di indebolire la responsabilità specificamente umana di agire politicamente e di affrontare con urgenza le diseguaglianze strutturali identificate dalla critica femminista.

In realtà, abbiamo già notato che la filosofia femminista affermi da tempo che i nostri corpi dipendono l'uno dall'altro per la loro sopravvivenza letterale – non solo tramite gli *entanglements* di gestazione, nascita e allattamento, ma anche tramite le reti di cura e le configurazioni materiali e affettive di corpi, soggetti, comunità e mondi, che abbracciano molto più che l'utero femminile riprotesuale. Così, se Rosi Braidotti (2014: 9) proclama il post-umanesimo come risposta a un nuovo paradigma apportato dagli 'effetti degli sviluppi scientifici e tecnologici', dobbiamo sottolineare anche che i nuovi progressi della tecnoscienza evidenziano solo una vulnerabilità diffusa e un'ontologia collaborativa già e sempre presenti. La principale preoccupazione di Phillips non è la relazionalità tra i corpi ma quanto succede all'uguaglianza una volta decentrato l'umano – il rischio di essere sopraffatti da tutta quell'agentività suddivisa, da tutta quella 'materia vibrante', con le parole di Jane Bennett, così da non *fare* più nulla, non più. Infatti, ella sottolinea che l'agentività suddivisa è già all'interno della politica femminista sull'*umano* – nell'opera di Iris Marion Young, ad esempio. Eppure, come dice Phillips (2015: 129), 'nel resoconto di Young, rimangono gli umani

tonomia del corpo i femminismi neri e quelli indigeni hanno avuto interessi molto diversi da quelli dei femminismi bianchi e di classe media. Il linguaggio liberale dell'autonomia è stato trattato con sospetto anche tra le femministe di colore – e questo è anche il motivo per cui tali femminismi sono parte cruciale della genealogia del femminismo post-umano.

ad essere gli agenti – gli umani che devono assumersi la responsabilità per i sistemi in cui si sono invischiati'. Non mi è chiaro perché il coinvolgimento debba fermarsi ai confini della specie. In effetti, nella mia analisi, Young evoca qui proprio il tipo di responsabilità post-umana che spero *Corpi d'acqua* incoraggi. Concordo sul fatto che assumersi la responsabilità nel contesto di ciò che Alaimo (2010: 20-21) chiama 'il vorticoso panorama dell'incertezza', generato da un mondo di agentività materiale spesso 'incalcolabile', possa essere soverchiante, oltre che destabilizzante. Tuttavia, l'etica post-umana potrebbe dipendere dal forzare i confini del comfort. Dubito che si siano ottenuti in altro modo dei reali benefici in termini di giustizia sociale ed ecologica, nel senso più ampio. La sfida è di assumersi la responsabilità, pur convivendo col problema.

Immaginarci come corpi d'acqua può fornire un vettore che mappa, pur se parzialmente, tali responsabilità. Quando uriniamo antistaminici nei corsi d'acqua, l'agentività suddivisa di quelle droghe sulle idro-ecologie, sulla flora e sulla fauna e sui sistemi climatici, stilla anche dai nostri corpi. Quando non ne possiamo più dei discorsi sul combustibile fossile divenendo compiacenti con le inefficaci politiche del governo, siamo anche noi a esalare il caldo respiro sul disgelo della tundra che sostiene le comunità artiche. Non voglio certo intendere l'appello ad un individualismo neoliberale in cui l'onere scivola via dalle strutture e passa a degli individui presumibilmente liberi, autonomi – direi, il contrario (non è neppure, mi preme notarlo, il tipo di responsabilità richiesto da Phillips). Un'etica femminista post-umana impegna a comprendere le implicazioni polivalenti in queste questioni, come un inizio.

In altre parole, pur se la priorità in alcune correnti dominanti la teoria femminista è stata di favorire l'autonomia corporea (specialmente quando negata a certi tipi specifici di corpi – femminili, neri, gay, disabili, colonizzati), le pensatrici femministe sono state similmente avanguardiste nella sfida alla nozione umanista e maschilista dei corpi come interi coerenti – e, degno di nota, talvolta, con la stessa ampiezza di respiro. Per fortuna, la teoria femminista è nota per avere 'solo paradossi da offrire' (Scott 1997), e la questione dell'incorporazione non fa eccezione. In realtà, il paradosso dei corpi – quei corpi che siamo intenzionati a difendere fino alla morte, pure se sappiamo che cadono a pezzi nelle giunture – non è, come direbbe Grosz, un problema da risolvere. I problemi più grandi, ci ricorda Grosz (2012:14), 'come il problema della gravità, della convivenza con gli altri o quello della mortalità, non hanno soluzioni'; abbiamo bisogno, piuttosto, di cercare 'modi per con-

vivere coi problemi'. In altre parole, la sfida non è di risolvere il paradosso femminista dei corpi, ma di sperimentare come viverlo, e come viverlo bene. La mia convinzione è che la negoziazione del paradosso sia una delle migliori mosse della teoria femminista, e la proposta in questo mio libro è che la figurazione dei corpi d'acqua possa essere un mezzo per questa sperimentazione.

Con ciò voglio dire: il femminismo post-umano di *questo* libro non è un rifiuto dei femminismi orientati alla giustizia sociale, che continuano a battersi, in termini piuttosto umani, e in contesti molto umani, affinché ai corpi sia concessa la possibilità di esistere. Data la proliferazione delle versioni del post-umanesimo che tendono a cancellare la specificità della differenza umana, veloci nello schierare l'errore di specie in risposta a (o, in realtà, 'nella continua inaugurazione di') un discorso sull'Antropocene, non meraviglia la persistenza di uno scetticismo femminista nei confronti della svolta post-umana. In effetti, non si tratta che di una nuova versione della domanda che Donna Haraway aveva posto un quarto di secolo fa sulla 'morte del soggetto', all'epoca così sostenuta nella teoria 'post-strutturalista non-femminista'. Non è ironico, medita Haraway (2004 [1992]: 57), che 'la dissoluzione di una soggettività 'coerente' o imperiosa' emerga 'proprio nel momento in cui i parlanti razzializzati/sessuati/colonizzati cominciano 'per la prima volta', [...] a rappresentare sé stessi'? Come ci ricorda Jackson (2013), l'ironia in questione fa eco alle argomentazioni degli studiosi neri quali Lewis Gordon, che spiega perché alcuni soggetti potrebbero non voler rinunciare al 'premio umanista', dopo essere stati esclusi dall'umanità tanto a lungo.⁶ Nell'Antropocene, quando in ballo c'è niente meno che l'acqua pulita da bere, una casa al di sopra del livello del mare, e una relativa sicurezza nell'occhio di un ciclone perpetuo, queste elisioni non costituiscono semplicemente un'ironia, sono una richiesta impellente.

Considerando le insidie, non concordo del tutto col suggerimento di Grosz, per cui il futuro della teoria femminista – col lavoro del concetto o anche delle figurazioni – è di andare oltre ciò che definisce l'ossessione del femminismo per la politica della rappresentazione, in vista di qualcosa totalmente 'nuovo'. Per realizzare il movimento 'oltre', suggerisce Grosz, abbiamo bisogno di spiaz-

⁶ Jackson (2013: 672) evidenzia che ciò non vuol dire che i soggetti neri o colonizzati restino, o debbano restare, umanisti. Critici neri come Gordon non erano in cerca di un'ammissione acritica nelle sacre sale dell'umanesimo; cercavano piuttosto di trasformare la categoria dall'interno.

zare le questioni (anche le critiche) della politica identitaria, il primato dell'epistemologia, il soggetto umano, e le attuali concezioni di oppressione nel pensiero femminista. Ha ragione: dobbiamo pensare alla differenza, all'ontologia, all'inumano, e a nuove concezioni dell'oppressione. Tuttavia, cosa suggeriamo quando impostiamo tutto ciò come una fuga *da* un femminismo *passé*, o come un suo superamento? Preferisco pensare a una qualsiasi 'novità' come una riarticolazione (intesa come 'incastro') di e con l'opera femminista già proposta, e ancora in atto. Ciò non è per accantonare i disaccordi cruciali sull'efficacia di una politica post-umana, e neppure per rivendicare che non ci sia *niente* di nuovo nell'attuale post-umanesimo femminista, ma piuttosto per ricordare che siamo l'una la condizione di possibilità di ogni altra (un'altra lezione che viene dall'acqua, come vedremo). In questo senso molto specifico, *veramente* penso che siamo tutti in questo insieme.

L'acqua è ciò che ne facciamo

Lo scopo principale di *Corpi d'acqua*, quindi, è di re-immaginare l'incorporazione su traiettorie femministe e post-umane – ma è, nella stessa misura, di *re-immaginare l'acqua*. In altre parole, cambiare il modo in cui pensiamo ai corpi significa cambiare il modo in cui pensiamo all'acqua.

Come ha persuasivamente dimostrato il geografo Jamie Linton (2010: 14), l'idea dell'acqua come qualcosa che 'possa e debba essere considerato separatamente dalle [sue] relazioni sociali ed ecologiche' è un fenomeno relativamente nuovo. L'acqua fu dapprima espressa come la formula chimica H₂O soltanto nel diciottesimo secolo, e quindi riconosciuta come la sostanza che anima il ciclo idrologico con la nascita delle scienze idrologiche nel diciannovesimo secolo – il momento in cui siamo diventati capaci di concepirla come astratta dai corpi e dagli ambienti. Linton la chiama 'acqua moderna', facendo riferimento sia a una visione storica che, anche, al positivismo scientifico illuminista sposato da questa visione dell'acqua. Nella genealogia di Linton, l'acqua moderna è 'il modo principale, o naturale, in cui conosciamo e ci relazioniamo all'acqua, originatosi nell'Europa Occidentale e in Nord America, e operante su scala globale nell'ultima parte del ventesimo secolo' (14). Secondo questo punto di vista, l'acqua è de-territorializzata, resa 'senza luogo' (18). 'Tutta l'acqua esistente viene ad essere conosciuta come una quantità astratta, isomorfa, misurabile', tutta riducibile all'unità fondamentale 'H₂O' (14). Come ci ricorda Linton (che trae spunto dall'opera di David Harvey), come tutti i

discorsi egemonici, l'astrazione della 'naturalità' dell'acqua moderna si riproduce innanzitutto attraverso le stesse idee, istituzioni e meccanismi che essa inaugura (9).

Lo scopo chiave della genealogia-libro di Linton è di aiutarci a comprendere le ragioni dell'attuale crisi idrica. L'acqua costituisce uno dei siti più urgenti, profondi ed eticamente problematici, della prassi politica e dell'inchiesta teorica del cosiddetto Antropocene. La nostra riconfigurazione di questo pianeta si sta verificando non da ultimo mediante la ri-coreografia e la ri-materializzazione delle sue acque: le antiche falde acquifere si stanno rapidamente esaurendo; i fiumi che una volta scorrevano impetuosi ora si prosciugano prima di raggiungere il mare; le dighe, i canali e le deviazioni danneggiano molti corsi d'acqua fondamentali. L'estrazione su larga scala, come nelle sabbie bituminose dell'Alberta, in Canada, inquina, in termini di volume, più acqua della quantità di risorse energetiche estratte dalla terra. Gli oceani si acidiscono e la varietà di forme di vita cui essi danno sostentamento sembrano star crollando a rotta di collo. Contemporaneamente, i mercati dei diritti di utilizzo delle acque, e delle esportazioni di massa, mercificano e ulteriormente de-territorializzano questa sostanza, tentando di trarre profitto dalla scarsità e dall'inquinamento. L'idea fondamentale che sostiene l'intervento di Linton, in realtà, è che la crisi idrica sia anche una crisi sociale. Lo studioso non intende dire, con ciò, che le persone soffriranno – anche se molti ovviamente soffrono – ma che la crisi è in larga parte un precipitato dell'immaginario sociale di ciò che è l'acqua. Lo studioso afferma che l'acqua porta le tracce delle sue relazioni sociali, condizioni e 'potenziale' (7). Con la terminologia che Karen Barad usa per esprimere la mutua emergenza delle intra-azioni (2007), si può anche dire che l'acqua sia *mondeggiata* dall'entanglement della scarsità e dell'inquinamento idrici con l'idea che ne abbiamo di essa.⁷ Linton dimostra come, dall'idroingegneria

⁷ Con questo non intendo dire che non ci siano altre concezioni dell'acqua, passate o contemporanee, che contrastino tale nozione egemonica – ne sono pochi esempi la cosmologia degli indigeni *syilx* dell'Okanagan poeticamente attuata da Jeanette Armstrong (2006), le nature sociali dell'acqua descritte da Vandana Shiva in riferimento ai serbatoi d'acqua comunali del Rajasthan (2002), o negli Stati Uniti le colture intorno alle *acequias* del Nuovo Mexico e del Colorado meridionale, che agiscono come forma di irrigazione facilitativa di vita multispecie (Garcia 2007). Tuttavia, essi non rappresentano di certo i predominanti immaginari sull'acqua del nostro mondo contemporaneo. L'esistenza di queste alternative, tuttavia, è proprio ciò che dimostra l'idea di Linton e sottolinea la 'naturalizzazione' dell'acqua moderna in quanto natura sociale.

ai regimi globali di controllo idrico, i nostri immaginari acquatici impattano direttamente sul modo in cui trattiamo l'acqua – come pensiamo che debba servirci (illimitatamente) e cosa pensiamo di poter costringerla a fare (qualsiasi cosa di cui abbiamo bisogno).

Il riferimento alle crisi idriche sottolinea l'urgente contesto ecopolitico della mia argomentazione. Come ho già notato, re-immaginare la nostra relazione incorporata con l'acqua sembra essere particolarmente importante ora che le correnti artificiali dell'Antropocene ci spingono sempre più lontano dagli 'spazi' operativi sicuri per l'umanità (Rockstrom et al. 2009). L'argomentazione di Linton mi aiuta anche a comprendere perché il mio progetto di pensare l'acquaticità dei corpi e l'incorporazione dell'acqua sia forse ancora più impegnativo di quanto possa sembrare superficialmente. La figurazione dei corpi d'acqua si oppone all'immaginario dell'acqua moderna', consolidato ormai da secoli, che concepisce l'acqua come qualcosa 'lì fuori'. Il compito di questo libro, quindi, è di disturbare e di intervenire in questa visione egemonica del mondo. Detto questo, non suggerisco che l'acqua moderna' possa – o, addirittura, debba – essere totalmente disfatta. Pensare l'acqua come una vasta entità generica ha, di fatto, generato delle conseguenze preoccupanti, come sottolinea Linton, ma può anche aprire la strada a nuove forme di pensiero che possono essere innovative e utili nella nostra situazione attuale – per esempio, a riflettere sull'acqua come un diritto umano universale. Inoltre, la riflessione inaugura una delle principali questioni di questo libro – ossia, come pensare alla nostra 'comunanza' di corpi d'acqua accanto, anziché in opposizione, a una più specifica politica di posizionamento. In ogni caso, prestare maggiore attenzione al modo in cui immaginiamo l'acqua e cercare di forgiare alternative ai nostri immaginari dominanti, non è un semplice esperimento del pensiero. È un mezzo per coltivare modi migliori per convivere con l'acqua *adesso*.

Quindi concordo con Linton: 'l'acqua è ciò che ne facciamo'. In primo luogo, l'acqua' è una nostra idea, un nostro immaginario, il nostro nominare la materia in un modo che essa corrisponda alle nostre visioni del mondo. In questo senso, l'immaginario di come 'facciamo' l'acqua è necessariamente plasmato nell'entanglement dei nostri valori con la sostanza materiale che abbiamo a disposizione. Ne segue che il nostro 'fare' l'acqua include anche tutti i modi problematici in cui attualmente la *rifacciamo* e la *disfacciamo* – sporcandola, esaurendola, de-territorializzandola, ad esempio. I paesaggi acquatici, dagli inquinati bacini di decantazione delle sabbie bituminose dell'Alberta alle estremità della

sicci ta californiana, sono di certo materiali, ma non si mondeggerebbero senza un certo immaginario acquatico che delimita ci  che pensiamo che l'acqua debba essere e ci  che essa dovrebbe fare. Eppure, l'acqua   'ci  che ne facciamo' anche in senso letterale. Poich  noi, animatori della vita umani e pi -che-umani, siamo tutti corpi d'acqua, diamo forma, aspetto e significato materiali a ci  che esiste in astratto solo in maniera molto circoscritta. Essendo parte del nostro mondo vitale, l'acqua deve assumere un'espressione in un qualche corpo, e l'incorporazione umana   una di queste particolari espressioni. L'acqua   quindi proprio ci  che *noi* ne facciamo, nel senso che non   semplicemente qualcosa 'l  fuori' – ambiente, risorsa, bene, scenario – ma anche sostanza dei corpi umani, mai separata dalla nostra materialit  incontestabile. Fondamentalmente, non possiamo scivolare in un costruttivismo naif per comprendere come le diamo forma, come se questa sostanza liquida sia, in un qualche modo, evocata dalle menti umane. L'acqua – comunque la chiamiamo – conta anche su di noi, da un reame di materialit  che   simultaneamente anche pi -che-umano e al di l  di ogni presa intenzionale. Come mostro nel Capitolo 3, la dissoluzione della conoscibilit , della contenibilit  o del controllo,   parte dell'onto-logica dell'acqua. E, nella misura in cui l'acqua   ci  che ne facciamo, anch'essa, in modo costante, ci fa.

La possibilit  di una fenomenologia post-umana

Perch  le figurazioni corporee non sono mai 'immateriali', ripensare l'acqua richiede una posizione che non   mai 'solo' metaforica. Si potrebbe notare, ad esempio, una 'svolta fluida' nella teoria sociale, politica e culturale dell'ultimo decennio all'incirca, dove la fluidit  serve da metafora per il pensiero post-strutturalista e anti-atomistico *per antonomasia*. (La plethora dei recenti *call-for-papers*, il cui tema   designato in tal modo, potrebbe costituire un tipico esempio).⁸ Eppure, dai libri di inizio secolo di Zygmunt Bauman sulla nostra situazione 'liquida' (*Liquid Love*, *Liquid Life*, *Liquid Times*, *Liquid Fear*) al recente capitolo di James L. Smith, 'Fluid', in una nuova pubblicazione su *Inhuman Nature* (2014), notiamo che liquido e fluido non sono necessariamente sinonimi di *acqua* in quanto sostanza mondana. Qui, i termini potrebbero riferirsi invece a una certa fisica, il cui scopo   di informare una determinata metafisica.

⁸ Tra gli esempi pi  recenti c'  *Fluid States-Fluid Sounds*: http://www.soundstudieslab.org/wp-content/uploads/2014/11/FLUIDSTATES_FLUIDSOUNDS_call.pdf e *Fluid Identities and Continuities*: <http://catract.ca/2014/09/21/412>.

La 'meccanica dei fluidi' (come li chiama Irigaray nel saggio omonimo del 1985), e i modi in cui essi influenzano le nostre possibilità di pensiero, indicano di certo una questione che pervade queste pagine. Eppure, distingo la mia opera da queste altre correnti teoriche sulla 'fluidità' in due importanti modi. Innanzitutto, l'acqua non è solo fluida. I suoi comportamenti e le sue logiche sono polivalenti. In questo senso, nel libro tratto, tra le altre, le logiche (o 'meccaniche') acquatiche del milieu, della dissoluzione e della differenziazione. Se il mio scopo è di pensare *con* l'acqua, e persino di imparare *da* essa, a una scrupolosa attenzione, allora, la sua chimica e la sua fisica rivelano subito una fenomenalità oltre la fluidità. Ciò mi porta alla seconda idea: in questo libro, non sono interessata alla fluidità, o a qualsiasi altra logica acquatica, *solo in modo astratto*. Quando ci dedichiamo alle acque reali, piuttosto che all'acqua-in-astratto, la riduzione dell'acqua alla fluidità costituisce solo un buon vecchio stereotipo (che si basa, cioè, su un qualche aspetto della realtà materiale, che, prestando più attenzione, è di gran lunga più complesso). Se il mio libro costituirà un contributo degno di nota per ripensare le relazioni con le acque con cui viviamo e da cui dipendiamo, allora sembra importante essere attenti ai modi specifici in cui l'acqua viaggia, e ai precisi tipi di corpi che certe acque costituiscono, trasformano e dissolvono. Come ha affermato Janine MacLeod (2013), ciò fa parte del nostro obbligo etico verso le acque sempre più vulnerabili che danno alle metafore sulla fluidità la loro trazione iniziale.

Un modo per essere ricettivi alla complessità e alla specificità dell'acqua (o delle acque) è tramite attente etnografie 'naturalculturali' e multispecie,⁹ oppure grazie ad altri tipi di 'casi-studio'. Ne sono eccellenti esempi, tra molti e molti altri, il lavoro di Veronica Strang (2013) sul fiume Murray-Darling, in Australia; la ricerca incorporata e radicata di Rita Wong e Dorothy Christian (2013) sulle acque 'invisibili' di Vancouver; la ricca storia naturale di Margaret Wooster (2009) sui bacini dei Grandi Laghi nello Stato di New York e nel Quebec, in Canada; la collezione degli artisti che re-immaginano in modo collaborativo il Lake Clifton dell'Australia Occidentale nel progetto 'Adaptation' (SymbioticA 2012). Il mio approccio metodologico in questo libro è, però, abbastanza diverso. Io propongo una fenomenologia post-umana.

⁹ Riguardo all'etnografia multispecie, vedi Kirsey e Helmreich (2010). Tuttavia, questo metodo non coglie il mio punto di vista sull'acqua, per la sua attenzione alle specie animali come i più importanti altri terrestri nelle indagini.

La fenomenologia è stata letta come antitetica a, o poco compatibile con, le concezioni post-umane o neomaterialiste della materia (una posizione che spiego in maggior dettaglio nel Capitolo 1). Sostengo che questa presunta dissonanza si fonda su una certa visione ontologica dei corpo-soggetti, sia come agenti che come oggetti di inchiesta fenomenologica. Come ho suggerito, il femminismo post-umano fornisce delle concezioni dei corpi che operano simultaneamente su più registri inter-permeanti, da quello biologico o chimico al tecnologico, sociale, politico ed etico. I corpi – inclusi i corpi d'acqua – vivono sia al di sopra che al di sotto del livello dell'individuo umano così come è concepito nell'umanesimo liberale, che è tarato su una sensibilità spazio-temporale umana. Accanto alla teoria femminista post-umana, l'opera di Deleuze e Guattari ha rappresentato una forza contemporanea fondamentale per ripensare cosa intendiamo quando diciamo 'corpo'. Pur se i nostri corpi (il corpo dell'agente fenomenologico, in questo caso) sono naturalmente umani, *siamo anche* corpi più-che-umani in modi che contestano la limitatezza, l'autonomia e la coerenza del soggetto umanista (Deleuze e Guattari 1987; vedi anche Protevi 2001: 3-4). Secondo la famosa massima di Edmund Husserl (2001: 68), la fenomenologia torna 'alla cosa stessa' per spiegare le cose come appaiono *nell'esperienza*. La scommessa, da parte mia, tuttavia, è quella per cui la nostra esperienza di corpi non è solo al livello dell'umano soggettivato. Queste convinzioni forniscono la condizione di possibilità per una fenomenologia post-umana.

In *Corpi d'acqua*, la spiegazione di questa possibilità è declinata secondo il riesame deleuziano dei corpi, ma significativamente, inizia dalla fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty. La sua opera offre una teoria dettagliata dell'incorporazione, in cui il filosofo afferma che il corpo non è una cosa che *abbiamo*, ma qualcosa che, inevitabilmente, *siamo*. Per Merleau-Ponty, tornare 'alle cose stesse' è necessariamente un'impresa incorporata – in modo fondamentale al mio progetto, la straordinaria concezione dell'incorporazione di Merleau-Ponty già si muove in una direzione post-umana. Merleau-Ponty ci attira verso 'un'immagine della natura non umana', ricordandoci che 'la natura fuori di noi ci [è] disvelata dalla Natura che noi stessi siamo [...] Attraverso la natura in noi possiamo conoscere la Natura e, reciprocamente, gli esseri viventi e persino lo spazio ci dicono di noi' (Merleau-Ponty 1996: 300). William Connolly (2011: 45) ha suggerito che queste analisi ci invitino a svelare e a indagare 'le affinità preliminari' tra le nature umane e non umane, portando all'organizz[azione

di] indagini sperimentali che scoprono le dimensioni della natura umana e non umana, precedentemente e al di fuori della gamma di quell'esperienza'. La pratica che propongo e che sviluppo in *Corpi d'acqua* è una 'indagine sperimentale' simile. Deliberatamente traggo spunto dalle lezioni di Merleau-Ponty cercando sia di descrivere che agire una pratica fenomenologica di descrizione profonda e di creazione conoscitiva tramite l'amplificazione dell'incorporazione post-umana e multimodale. Com'è l'acqua nel e del mio corpo? Dove finisce l'acqua che bevo da un bicchiere? Come fa a darmi vita? Da dove proviene? Come mi chiede di muovermi, quali sensazioni evoca, che affetto genera, in me e nei corpi a cui mi connette?

Questa descrizione comincia necessariamente ponendo tra parentesi la concezione di 'corpo' ereditato dalla predominante tradizione metafisica occidentale (cioè, una materialità circoscritta e una soggettività individuale, universalmente *umana*), e divenendo curiosa su come i corpi eccedano le costrizioni, sia concettualmente che materialmente. È un esercizio fenomenologico post-umano, ma, come ribadisce il mio libro, deve essere anche femminista – che si dedichi cioè anche ai saperi situati femministi e alle loro attente ricezioni della differenza. Così, sebbene la fenomenologia post-umana sia sorretta dall'opera di Merleau-Ponty e di Deleuze, si basa, necessariamente, sulla teoria femminista per resistere alla tendenza della fenomenologia verso l'errore di specie' e verso un'indifferenziazione dell'esperienza umana. Dunque, il Capitolo 1 comincia con la politica di posizionamento di Adrienne Rich quale condizione di possibilità necessaria della fenomenologia post-umana, piuttosto che mero supplemento o aggiunta opzionale. Sostengo che, se la fenomenologia ci chiede di concepire un mondo vissuto, il punto di partenza può solo essere costituito da una situata politica di posizionamento – una politica la cui scala spazio-temporale è affinata dalle relazionalità e dai divenire post-umani.

In senso molto pratico, l'applicabilità degli strumenti di un'analisi fenomenologica incorporata alla descrizione delle esperienze che sono al di sotto o oltre la percezione tarata sull'umano, potrebbe non risultare immediatamente chiara. Come percepiamo e descriviamo il funzionamento del nostro espettorato o della nostra fascia acquatica? Come affiniamo l'attenzione sulla dispersione del sudore nell'atmosfera di una foresta umida, o sull'urina carica di psicofarmaci, che scorre a valle per dimorare in nuovi ospiti corporei? La discussione della fenomenologia post-umana

nel Capitolo 1 include inoltre anche uno schema delle strategie *per agirla*: l'inizio è segnato da una pratica di intuizione incorporata e di profonda descrizione e ricettività che viene dal mio 'apprendistato' con l'ultimo Sam Mallin, un illustre studioso di Merleau-Ponty, e un fervente sostenitore dell'importanza del 'fare' la fenomenologia, anziché semplicemente studiarla. Come mostrerò, però, alcuni aspetti dell'esperienza vissuta – l'affetto sotterraneo, la transcorporalità preistorica, o gli spargimenti di sostanze tossiche nel pianeta, per esempio – richiedono delle 'storie portavoce' (*proxy stories*) che amplificano le esperienze della nostra acquaticità, troppo latenti, silenziose o vaste per essere comprese facilmente. Pongo attenzione particolarmente alle storie della scienza come a delle utili 'storie portavoce', e, a tal fine, traggo spunto dalle scritture neo-materialiste sulla scienza, in particolare, dall'opera di Elizabeth A. Wilson.

È, in realtà, fondamentale sottolineare che questo libro non insiste sulla 'correttezza' della fenomenologia post-umana. Che la mia argomentazione affronti a sufficienza o meno i legami della fenomenologia con la soggettività e l'intenzionalità, che è stata letta come inscindibilmente legata all'umanesimo, resta una questione aperta. Più interessante per me che 'aver 'ragione' o meno, è la domanda: *cosa potrebbe essere attivato dalla definizione della mia pratica come una specie di fenomenologia?* Che succede affermando che l'incorporazione diffusa è anche l'incorporazione vissuta? Come potremmo ripensare la storia della fenomenologia, e le genealogie del post-umanesimo, audacemente suggerendo che la fenomenologia può esser stata sempre post-umana? In breve: *cosa succederebbe?* Inoltre, se il post-umanesimo ci salva dal pantano dell'antropocentrismo, lo scopo nell'affidarmi alla fenomenologia (almeno come punto di partenza) è di insistere sulla nostra posizione di corpi *ancora umani* – ribadendo che, senza l'attenta ricezione e politica del posizionamento, un'etico-politica responsiva verso gli altri corpi d'acqua potrebbe probabilmente sfuggirci.

Quando i ghiacciai si sciolgono, i delta esondano e noi remiamo con le scialuppe nel mezzo del Fiume Antropocene, sembrano occorrerci tutti i mezzi utili per negoziare con la marea crescente che arriva fortemente dal mare. I corpi d'acqua – quale incorporazione vissuta, come figurazione, nel senso dell'idrocomune nella differenza, e nelle forme della protesta femminista – potrebbero non essere la pagaia che ci guiderà lontano dal caos planetario. Scommetto, però, che la figurazione possa insegnarci almeno a nuotare.

Bibliografia

(relativa all'Introduzione)

Ahmed Sara, *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Duke University Press, Durham, 2006;

, "Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism'", *European Journal of Women's Studies*, Volume 15, Issue 1, 2008.

, "White Men", *Feminist Killjoys*, 4 November 2014, <https://feministkilljoys.com/2014/11/04/white-men>.

Alaimo Stacy, *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*, Indiana University Press, Bloomington, 2010.

Anzaldúa Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco, 1987.

Armstrong Jeanette, "Water is Siwilkw", in *Water and Indigenous Peoples*, ed. by R. Boelens, M. Chiba and D. Nakashima, UNESCO, 2006.

Ásberg Cecilia, "The Timely Ethics of Posthumanist Gender Studies", *Feministische Studien*, Volume 31, Issue 1, 2013, pp. 7-12.

Barad Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham, 2007.

bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Centre*, South End Press, Cambridge, 2000.

Bennett Jane, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham, 2010.

Braidotti Rosi, *Metamorphoses*, Polity Press, Cambridge, 2002;

, *Transpositions*, Polity Press, Cambridge, 2006;

, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Luca Sossella Editore, Roma, 2008;

, *Nomadic Subjects. Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, Columbia University Press, New York, 2011.

, *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge, 2013;

, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. di Bolzano Angela, DeriveApprodi, Roma, 2014.

- Chakrabarty Dipesh, "Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change", *New Literary History*, Volume 43, Issue 1, 2012.
- Chandler Mielle and Neimanis Astrida, "Water and Gestationality: What Flows Beneath Ethics", in *Thinking with Water*, ed. by Chen Cecilia, MacLeod Janine, and Neimanis Astrida, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2013.
- Chen Mel, *Animacies: Biopolitics, Racial Mattering and Queer Affect*, Duke University Press, Durham, 2012.
- Christian Dorothy e Wong Rita, "Untapping Watershed Mind", in *Thinking with Water*, cit., 2013.
- Colebrook Claire, "Feminist Extinction", in *Undutiful Daughters: New Directions in Feminist Thought and Practice*, ed. by Henriette Gunkel, Chrysanthi Nigianni, Fanny Söderbäck, Palgrave Macmillan, New York, 2012.
- Connolly William, *A World of Becoming*, Duke University Press, Durham, 2011.
- Cixous Hélène, "Sorties Out and Out: Attacks/Ways Out/Forays", in Cixous Hélène e Catherine Clément, *The Newly Born Woman*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986.
- Crist Eileen, "On the Poverty of Our Nomenclature", in *Environmental Humanities*, Volume 3, 2013.
- Deleuze Gilles e Guattari Felix, *A Thousand Plateaus*, Minnesota University Press, Minneapolis, 1987;
 , *What is Philosophy?*, Columbia University Press, New York, 1994;
 , *Mille Piani. Capitalismo e Schizofrenia*, Cooper Castelveccchi, Roma, 2003;
 , Deleuze Gilles, *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*, in Lapoujade David (ed.), *Semiotexte*, Parigi, 2004.
- Fukuyama Francis, *Our Posthuman Future*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2002.
- Gaard Greta (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Philadelphia, 1993.
 , "Towards a Queer Ecofeminism", *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, Volume 12, Issue 1, 1997.
 , "Explosion", *Ethics and the Environment*, Volume 8, Issue 2, 2003.

- Garcia Paula, "Acequias: Cultural Legacy and Grassroots Movements", in *Sustainable Santa Fe*, 12 October 2007.
- Gatens Moira, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, Routledge, London, 1996.
- Grosz Elizabeth, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.
- , "The Future of Feminist Theory: Dreams for New Knowledges?", in *Undutiful Daughters: New Directions in Feminist Thought and Practice*, ed. by Henriette Gunkel, Chrysanth Nigiannii, Fanny Söderbäck, Palgrave Macmillan, New York, 2012.
- Haraway Donna, "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century", *Socialist Review*, U.K., 1985.
- , "Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape", in *Feminists Theorise the Political*, ed. by J. Butler and J.W. Scott, Routledge, London, 1992;
- , *The Haraway Reader*, Routledge, London, 2004.
- , *When Species Meet*, Minnesota University Press, Minneapolis, 2007.
- , "Otherworldly Conversations, Terrain Topics, Local Terms", in *Material Feminisms*, ed. by Stacy Alaimo and Susan Hekman, Indiana University Press, Bloomington, 2008.
- Head Lesley, "Contingencies of the Anthropocene: Lessons from the 'Neolithic'", *The Anthropocene Review*, Volume 1, Issue 2, 2014.
- Husserl Edmund, *Logical Investigations*, Routledge, London, 2001.
- Irigaray Luce, *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, Columbia University Press, New York, 1991.
- , *Elemental Passions*, Routledge, New York, 1992.
- Jackson Zakiyyah, "Animal: New Directions in the Theorization of Race and Posthumanism", *Feminist Studies*, Volume 39, Issue 3, 2013.
- , "Outer Worlds: The Persistence of Race in Movement 'Beyond the Human'", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Volume 21, Issues 2-3, 2015.
- Kheel Marti, "From Heroic to Holistic Ethics: The Ecofeminist Challenge", in *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, ed. by

- Greta Gaard, Temple University Press, Philadelphia, 1993, pp. 243-271.
- Kirby Vicki, *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*, Routledge, New York, 1997.
- Kirseby Eben and Helmreich Stefan, "The Emergence of Multispecies Ethnography", *Fieldsights*, 14 July 2010, <http://www.culanth.org/fieldsights/277-the-emergence-of-multispecies-ethnography>.
- LaDuke Winona, *All Our Relations: Native Struggles for Land and Life*, South End Press, Cambridge, 1999.
- Linton Jamie, *What is Water? The History of a Modern Abstraction*, UBC Press, Vancouver, 2010.
- Lorde Audre, *Sister Outsider*, Crossing Press, California, 1984.
- MacLeod Janine, "Water and Material Imagination: Reading the Sea of Memory against the Flows of Capital", in *Thinking with Water*, ed. by Cecilia Chen, Janine MacLeod and Astrida Neimanis, McGill-Queen's University Press, Montreal e Kingston, 2013.
- Malm Andreas e Hornborg Alf, "The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative", *The Anthropocene Review*, Volume 1, Issue 1, 2014.
- Merleau-Ponty Maurice, *La natura: lezioni al Collège de France 1956-1960*, trad. di Carbone Mauro, Cortina, Milano, 1996.
, *Nature: Course Notes from the College de France*, trad. di R. Vallier, Northwestern University Press, Evanston, 2003.
, Midgely Mary, *Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning*, Routledge, London, 1992.
- Minteer Ben, "Geoengineering and Ecological Ethics in the Anthropocene", *BioScience*, Volume 62, Issue 10, 2012.
- Mitchell Audra, "Decolonising the Anthropocene", in Audra Mitchell, *Worldly IR*, 2015, <https://worldlyir.wordpress.com/2015/03/17/decolonising-theanthropocene/comment-page-1/#comment-148>.
- Phillips Anne, *The Politics of the Human*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.
- Plumwood Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London, 1993.
- Probyn Elspeth, *Carnal Appetites: Food Sex Identities*, Routledge, New York, 2000.

- Protevi John, *Political Physics: Derrida, Deleuze and the Body Politic*, Continuum, New York, 2001.
- Raeworth Kate, "Must the Anthropocene Be a Manthropocene?", *The Guardian*, 20 October 2014, <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/oct/20/anthropocene-working-group-science-gender-bias>.
- Rockström Johan et als., "A Safe Operating Space for Humanity", *Nature: International Weekly Journal of Science*, Volume 461, 2009.
- Rich Adrienne, "Notes towards a Politics of Location", *Blood, Bread and Poetry*, Norton, New York, 1986.
- Sandilands Catriona, "From Unnatural Passions to Queer Nature", *Alternatives*, Volume 27, Issue 3, 2001.
- Scott Joan Wallach, *Only Paradoxes to Offer*, Harward University Press, Harward, 1997.
- Seymour Nicole, *Strange Natures: Futurity, Empathy, and the Queer Ecological Imagination*, University of Illinois Press, Chicago, 2013.
- Sheldon Rebekah, "Form/ Matter/ Chora: Object-Oriented Ontology and Feminist New Materialism", *The Nonhuman Turn*, ed. by Richard Grusin, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2015.
- Shildrick Margrit, *Leaky Bodies and Boundaries: Feminism, Postmodernism and (Bio)ethics*, Routledge, New York, 1997.
- Shiva Vandana, *Water Wars, Between the Lines*, Toronto, 2002.
- Smith Andrea, "Ecofeminism through an Anticolonial Framework", *Ecofeminism: Women Nature Culture*, ed. by Warren Karen, University of Indiana Press, Indianapolis, 1997.
- Smith James L., "Fluid", in *Inhuman Nature*, ed. by Jerome Cohen, Punctum Books, New York, 2014.
- Steffen Will, Persson Åsa, Deutsch Lisa, Zalasiewicz Jan, Williams Mark, Richardson Katherine, Crumley Carole, Crutzen Paul, Folke Carl, Gordon Line, Molina Mario, Ramanathan Veerabhadran, Rockström Johan, Scheffer Marten, Schellnhuber Hans Joachim, Svedin Uno, "The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship", *Ambio. A Journal of Environment and Society*, Volume 40, 2011.
- Strang Veronica, "Conceptual Relations: Water, Ideology and Theoretical Subversions", in *Thinking with Water*, ed. by Cecilia Chen, Janine MacLeod, e Astrida Neimanis, cit.

- Sullivan Nikki, "The Somatechnics of Perception and the Matter of the Non/Human: A Critical Response to the New Materialism", *European Journal of Women's Studies*, Volume 19, Issue 3, 2012.
- SymbioticA, *Adaptation* (catalogo della mostra), 2012, <https://www.symbiotica.uwa.edu.au/activities/exhibitions/adaptation>.
- Warren Karen (ed.), *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*, Indiana University Press, Bloomington, 1997.
- Wekker Gloria, "The Arena of Disciplines: Gloria Anzaldua and Interdisciplinarity", in *Doing Gender in Media, Art and Culture*, ed. by Rosemarie Buikema and Iris Van Der Tuin, Routledge, London, 2007.
- Wiegman Robyn, *Object Lessons*, Duke University Press, Durham, 2012.
- Woolf Virginia, *Mrs Dalloway*, Penguin Classic, New York, 2000.
- Wooster Margaret, *Living Waters. Reading the Rivers of the Lower Great Lake*, SUNY Press, Albany, GA, 2009.

Le amplificazioni

Scrittura, immagini, oggetti e altre forme d'arte possono [...] dar[ci] accesso a un'esperienza incorporata della nostra costituzione acquatica, che potrebbe essere altrimenti troppo sommersa, troppo sottocutanea, troppo repressa, o troppo vasta e distante (o anche troppo banale, ovvia, e data per scontata) per percepirla facilmente: sentendo una sete che arde in fondo alla gola, un antenato simile a pesce che, nuotando, risale l'evoluzione del mio corpo da vertebrato, lo scioglimento di un ghiacciaio in fondo alle viscere.¹

'Accedi! Amplifica! Descrivi!'² di fronte all'acquosità dei corpi, alle maree che sospingono nella meraviglia dell'idrocomune planetaria, alle fontane, ai fiumi e ai mari che irrigano la carne, la frase "Tutto già scorre" dona il titolo alla coreografia di Paul Maheke ispirata a *Bodies of Water*.³ "Porta in te gli insegnamenti, soprattutto 'amplificarli'" è, da parte sua, il motto di Neimanis, che risuona nelle innumerevoli opere degli artisti e curatori che, nella varietà dei linguaggi creativi utilizzati, articolano la loro appartenenza all'idrocomune.

A Shanghai, tra Novembre del 2020 e Giugno del 2021, si terrà la tredicesima biennale, quest'anno dedicata all'opera di Neimanis, che si concentra sulle forme delle vite acquatiche e sulla questione della crisi climatica. In Europa, a Londra, che è il centro delle riflessioni artistiche sull'idrofemminismo, tra gli eventi

¹ Neimanis, *Bodies of Water*, cit., p. 55.

² Ivi, p. 49.

³ Paul Maheke, *In Me Everything Is Already Flowing*, coreografia e installazioni, Berlino, 2016-2017, <http://paulmaheke.com/projets/in-me-everything-is-already-flowing>.

ispirati all'innovativo paradigma filosofico, vi è la mostra curata da Sasha Burkhanova-Khabadze, intitolata *Bodies of Water*,⁴ che presenta tre progetti sulla cura dell'acqua: la videoinstallazione di Sofia Gavrilova, sulle acque della penisola Chucotka *Peripheral Vision* (2017); le opere *Black Sea* (2014) e *Almost Touching* (2018) di Maaïke Anne Stevens, sull'intossicazione marina; *The Metaphor of the Shipwreck* di Giovanni Vetere (2018), dove un immaginario da naufragio si fa presupposto della critica visiva della distanza tra lo spettatore e l'opera, tra il corpo e l'acqua. Lavorando in collaborazione con Luisa Mè, Vetere partecipa anche alla mostra *Tides in the Body* (2020), curata da Marcelle Joseph.⁵ Qui, circondato dai quadri di Mé 'intrisi' d'una atmosfera post-apocalittica, l'artista è vestito da tentacoli giganti, con l'aspetto di una seppia che emerge da una specie di anemone di ceramica. È la realizzazione visiva del pensiero tentacolare di Donna Haraway, la sua celebrazione dei 'compagni di specie', e della riflessione teorico-filosofica sulla 'naturacultura'. Ancora a Londra, l'installazione che esplora le relazioni tra fluidità, tecnologia e geologia, intitolata *Prima Materia* di Hannah Rowan (2019), studia gli stati dell'acqua e si concentra sulle reazioni – l'evoluzione, la crescita e la trasformazione – degli esseri acquatici.⁶ Paul Maheke, a sua volta, dedica le più recenti opere proprio all'idrofemminismo; dal progetto itinerante *Becoming a Body of Water or How to Unlearn Resistance as Opposition* (agosto 2016 – giugno 2017) alla performance *Mbu* (2017),⁷ le danze del coreografo francese criticano le rappresentazioni *queer* della *blackness* diffuse in Occidente, inscenando la figurazione post-umana di un 'corpo-archivio' di acque come fonte principale di informazione e di conoscenza.

All'idrofemminismo offrono molta attenzione, in particolare, anche i pensatori-artisti degli oceani del Nord. Non è sorprendente se si pensa che le acque del Mar Baltico, dell'Atlantico, del Mare di Groenlandia, di Norvegia e di Barents sono esposte al cambiamento climatico in modo così intenso e tragico. Molti cu-

⁴ Giovanni Vetere, Maaïke Ann Stevens and Sofia Gavrilova, *Bodies of Water*, ed. by Sasha Burkhanova-Khabadze, London, 2018, <https://www.artrabbit.com/events/bodies-of-water>.

⁵ Luisa Mé and Giovanni Vetere, *Tides in the Body*, ed. by Marcelle Joseph, London, 2020, <https://www.artland.com/exhibitions/tides-in-the-body-ec0b05>.

⁶ Hannah Rowan, *Prima Materia*, mostra, Londra, 2019, <https://www.hannah-rowan.com/prima-materia>.

⁷ Paul Maheke and Cédric Fauq, *Mbu*, London, 2017, <http://paulmaheke.com/projets/mbu>.

ratori nazionali e internazionali hanno avvertito e continuano a sentire di dover affrontare l'argomento, con l'organizzazione di mostre, laboratori e performance che utilizzano la 'figurazione' dei 'corpi d'acqua' al fine di *stare con* il problema. In Germania, Solvej Helweg Ovesen cura *Ocean Dwellers* (2019), la selezione di installazioni e di laboratori artistici che, posizionati all'incrocio di arte e scienza, sono firmati da artisti che, dall'Islanda, dalla Svezia, dalla Norvegia, dalla Finlandia e dalla Danimarca, lavorano, in prospettiva transdisciplinare, sull'oceano quale spazio storico, immaginativo e (in)ospitale.⁸ Posto tra la Danimarca e la Svezia, *Hydra* (2018), il progetto del *Laboratory for Aesthetics and Ecology*, curato da Elena Lundquist Ortiz, Dea Antonsen e Ida Bencke,⁹ collabora alla ricerca dei mondeggiamenti acquei nel Mar Baltico. Della stessa Lundquist Ortiz è la cura di *Hydrosphere*, l'"estensione" artistica dedicata alla traduzione danese di "Hydrofeminism: Or, On Becoming a Body of Water". Il progetto consta di due opere, *Breathing with the Ocean*, dell'artista svedese Malin Bülow e messo in scena da Natalie Wahlberg, e *INTIME*, della poetessa e artista canadese angela rawlings.¹⁰ La prima opera inscena degli attimi di respirazione condivisa, in un incontro simbio-poetico che avviene sulla spiaggia di Snekkersten:¹¹ una installazione d'acciaio regge un tubo in vinile e silicone, con due aperture, l'una posta in riva al mare, l'altra nella bocca dell'artista. Il contatto tra l'aria espirata e l'aria che arriva dalle onde spinge un leggero flusso d'acqua attraverso il tubo, connettendo il corpo dell'artista e quello del mare in un flusso transcorporale. *INTIME* di rawlings è la performance tenutasi sulla costa di Øresund, che mostra il pubblico che cammina in cerchio, in senso antiorario, a provare a condividere cosa si provi a muoversi come corpi d'acqua sulla scala immensa dell'oceano.¹² La performance si interroga sul valore della spiaggia, luogo di/in costante trasformazione, ri-negoziato continuamente dalle maree. Il Mar Baltico e le acque salmastre

⁸ Solvej Helweg Ovesen, *Ocean Dwellers*, Berlin, 2019-2020, <http://www.huldorosgudnadottir.is/news/2019/11/10/opening-of-ocean-dwellers-curated-by-solvej-helweg-ovesen>.

⁹ Elena Lundquist Ortiz, *Hydra*, Øresund, 2018, <https://hydra.hotglue.me/?hydraen/>.

¹⁰ Si lasciano volutamente le iniziali del nome dell'artista in lettere minuscole. Si veda, a tal proposito, il sito web personale: <https://arawlings.is/>.

¹¹ Malin Bülow, *Breathing with the Ocean*, ed. by Elena Lundquist Ortiz, Snekkersten, 2018, <https://www.malinbulow.com/breathing-with-the-ocean/>.

¹² Angela Rawlings, *INTIME*, ed. by Elena Lundquist Ortiz, Øresund, 2017, <https://arawlings.is/intime>.

del Fiordo di Oslo fanno da sfondo e da oggetto anche alle analisi di *Reclaiming Vision* (2018) degli artisti Marjolijn Dijkman e Toril Johannessen, che esplorano i processi acquee invisibili all'occhio nudo.¹³ Come indica il suo titolo, la mostra offre la 'visione' degli effetti del cambiamento climatico non solo a seguito delle tracce dell'azione umana, ma, insieme, con le tracce dei microrganismi che ne popolano le acque.

Anche nel Mediterraneo 'emergono', sempre più insistentemente, le riflessioni artistiche sull'acqua'. Ad esempio, la ricchezza del principato di Monaco fa da sfondo a *Hypersea*, curato da Juliette De Sorgues,¹⁴ dove, utilizzando i linguaggi della scultura, del video e della performance, uno *yacht* ormeggiato a Port Hercule si fa spazio di una duplice riflessione sull'acqua, esplorata come entità e come metafora, e sul femminismo, in particolare, sull'efficacia che il pensiero delle donne possa avere nell'attuale regime neoliberale. *Be Water Again* di Panos Giannikopoulos e Theodoulos Polyviou (2019) è la mostra che include, a Cipro, molti artisti che vogliono superare i binarismi tra natura e cultura, umano e macchina e maschile e femminile, utilizzando delle immagini d'acqua del tutto libere dall'egemonia di gerarchie etero-normative e patriarcali.¹⁵

Il pensiero di Neimanis 'approda', infine, anche in Italia, dove è solo recente la sua diffusione. Eppure, in occasione della Biennale di Venezia del 2019, sono state numerose le opere visuali e performance che si ispirano all'idrofemminismo.¹⁶ Nella Repubblica di San Marino è indetta, per il 2021, dal team di curatori Alessandro Castiglioni, Simone Frangi, Denise Araouzou, Giulia Colletti, Panos Giannikopoulos, Giulia Gregnanin, Theodoulos Polyviou,

¹³ Marjolin Dijkman and Toril Johannessen, *Reclaiming Vision*, Bruxelles, 2018.

¹⁴ Nils Alix-Tabeling, Lou Cantor, Mimosa Echard, Rebecca Jagoe, Anna Solal, Marian Tubbs, Jala Wahid, Young Girl Reading Group, *Hyperseaed*. by di Juliette De Sorgues, Montecarlo, 2018, <https://artmontecarlo.ch/evenements/contemporary-art-on-a-private-boat-2018/?lang=en>.

¹⁵ Panos Giannikopoulos and Theodoulos Polyviou, *Be Water Again*, Nicosia, 2018-2019, <https://tzvetnik.online/article/be-water-again-at-korai>.

¹⁶ Lo hanno dimostrato la svedese Ingela Ihrman (*Weather Report: Forecasting Future e Giant Otter Giving Birth*), la francese Laure Prouvost (*Deep Sea Blue Surrounding You/Vois Ce Bleu Profond Te Fondre*) e il basco Itziar Okariz (*To Pee in Public and Private Spaces*), che, attraverso le tecniche della scultura e della performance, hanno esplorato l'acqua nelle sue forme molteplici, come agente più-che-umano e archivio corporeo. Per una rilettura idrofemminista delle opere esposte alla Biennale di Venezia, vedi Bronwyn Bailey-Charteris, "Beginning to erode some thoughts on hydrofeminism in Venice", in *C-print journal about contemporary art*, 2019, accessibile al sito: <https://www.c-print.se/post/beginning-to-erode-some-thoughts-on-hydrofeminism-in-venice>.

Angeliki Tzortzakaki e Nicolas Vamvouklis, la scuola temporanea *Mediterranea 19 Young Artists Biennale – School of Waters*, che ripensa l'agentività material-simbolica del Mediterraneo, esplorando il senso di appartenenza che caratterizza la zona geografica e culturale.¹⁷

La figurazione post-umana dei corpi d'acqua è accolta con consenso da coloro i quali, con prontezza e con intelligenza, riconoscono la crisi idrica planetaria e mostrano 'risponso-abilità' nei confronti dei contesti ambientali che richiedono delle azioni immediate. In tal senso, oltre a presentare delle opere legate esplicitamente all'idrofemminismo, il proposito del capitolo che segue è di far risuonare le voci che vengono dal mondo 'altro' dell'arte femminile postcoloniale, che partecipano con responsabilità alla 'conversazione' sull'acqua proponendo la loro 'interpermeazione' di corpi. In questo ambito di ricerca, le artiste 'traducono' l'elemento acquatico nella pluralità dei linguaggi che utilizzano: installazioni, video, fotografia e performance. Queste prospettive visuali non si limitano a proporre i valori idrofemministi, ma donano delle visioni create grazie alle tracce affettive che la materia 'scava' nei corpi della schiavitù e nelle culture del Mediterraneo, del Canada, o di Cuba. Le *proxy stories* che narrano queste opere 'amplificano' l'esperienza materiale delle 'acque dell'alterità', quelle acque di cui l'Uomo bianco occidentale preferisce dimenticare d'essere egli stesso costituito...

Le fontane

Soy una fuente

Maria Magdalena Campos-Pons

"Sono qui [...] per fare la storia"¹⁸ - dichiara Rebecca Belmore nell'intervista con Robert Enright, commentando la sua recente installazione *Fountain*. La videoinstallazione, presentata nel 2005 al Padiglione Canadese della Biennale di Venezia, è un atto di accusa alle violenze inflitte ai 'corpi' umani e più-che-umani dall'Impero

¹⁷ Alessandro Castiglioni, Simone Frangi, Denise Araouzou, Giulia Colletti, Panos Giannikopoulos, Giulia Gregnanin, Theodoulos Polyviou, Angeliki Tzortzakaki, Nicolas Vamvouklis, *Mediterranea 19 Young Artists Biennale – School of Waters*, call for artists, Repubblica di San Marino, 2019, https://www.bjcem.org/mediterranea19/call_ita/.

¹⁸ Robert Enright, "The Poetics of History: An Interview with Rebecca Belmore", *Bordercrossing*, Issue 95, August 2005, <https://bordercrossingsmag.com/article/the-poetics-of-history-an-interview-with-rebecca-belmore>.

britannico, prima, e dalla società canadese contemporanea, poi.¹⁹ L'artista Anishinaabe reagisce agli abusi col suo corpo; Belmore, lottando con le onde dell'Oceano Pacifico, trascina a riva un secchio colmo d'acqua, e ne lancia il contenuto contro la telecamera – e, metaforicamente, contro lo spettatore. In una specie di 'transustanziazione', l'acqua si trasforma nella sostanza del sangue, l' 'arma' che la donna scaglia contro il Canada coloniale, a fine di risvegliarlo alle sue responsabilità politiche nei confronti degli Anishinaabe sterminati dalle sue stesse mani e, insieme, contro la politica canadese d'oggi, che persiste a infliggere violenza sull'Altro.

Belmore rivolge il suo atto d'accusa alla storia e, insieme, interroga le possibilità di un'umanità priva della brutalità delle ferite inflitte. In *Fountain*, la protagonista non è l'artista che crea, ma le acque della zona che l'opera ritrae: "è l'acqua la performer, io sono solo lo sfondo", dice Belmore.²⁰ Sono precisamente le acque di scarico della spiaggia di Iona Beach, contaminate dai liquami e dai residui altamente inquinanti di una vicina fabbrica di legno. Intessute di relazioni multispecie, le onde che bagnano la spiaggia disegnano il passaggio delle vittime Anishinaabe che hanno lasciato le loro tracce nell'oceano con dei corpi che diventano veri e propri 'archivi elementali'. Di fronte a tali archivi incarnati, Belmore sceglie di restare 'con' il problema, 'con' l'acqua e 'con' gli Anishinaabe, mettendo in scena una immersione che suggella la connessione materiale e creativa con le ferite dei corpi la cui vita è stata negata dalla storia. La natura 'palinsestica' di cui l'opera gode, come dice Neimanis, fa sì che l'acqua scorra di corpo in corpo, senza sosta, dal mare al sangue contenuto nel secchio.²¹

Il contatto con il mare non si esaurisce nel dominio della materialità; la profonda spiritualità dell'opera di Belmore si rifà al tempo ancestrale dei miti della creazione dei popoli Anishinaabe, quando l'acqua giocava un ruolo centrale. Nella sitografia sull'opera di Belmore non si trova il riferimento preciso a quale mito della creazione sia stato utilizzato. Potrebbe forse riferirsi alla leggenda riportata dal filologo americano David Adams Leeming, in *Creation Myths of the World: An Encyclopedia*.²² Il mondo e gli Anishinaabe furono originariamente creati dai più grandi tra gli

¹⁹ Rebecca Belmore, *Fountain*, 2005, <https://www.rebeccabelmore.com/fountain/>.

²⁰ Enright, "The Poetics of History: An Interview with Rebecca Belmore", cit.

²¹ Neimanis, *Bodies of Water*, cit., p. 154.

²² David Adams Leeming, *Creation Myths of the World: An Encyclopedia*, ABC-CLIO, California, 2010.

spiriti, i Kitchi-Manitou. La bellezza delle origini fu però presto toccata dalla cattiveria e dalla distruzione umana: quando si cominciò a contaminare l'ambiente, il Grande Spirito decise di distruggere la Terra e il suo popolo con una terribile inondazione. Gli unici che scamparono alla morte, grazie a un ceppo galleggiante, furono Nanabozho, l'eroe, lo spirito e il *trickster* più importante della mitologia Anishinaabe, insieme ad alcuni volatili e a delle creature marine, per immergersi tutti nelle profondità del mare al fine di recuperare la terra che li facesse ricreare il mondo. Molti animali fallirono; solo il topo muschiato riuscì nell'impresa, e, pur se perse la vita, riuscì a offrire a Nanabozho un pugno di terra dalla zampa del suo piccolo cadavere. Anche la tartaruga sacrificò la vita, ma egualmente, offrì il suo guscio come superficie su cui ricreare il mondo. Gli spiriti Kitchi-Manitou soffiaronò come venti da tutte le direzioni per permettere alla piccola palla di terra di crescere e di formare l'isola sul guscio della testuggine. Nanabozho e gli altri animali cantarono e danzarono a lungo per celebrare il processo di ri-creazione, la nascita del mondo così come lo conosciamo oggi.

Se il mito evocato da Belmore fosse quello riportato da Leeming, si potrebbe notare un interessante contrasto tra le diverse culture e tempi: all'immersione delle creature indigene nelle 'acque amniotiche' per 'riportare a galla' la vita, corrisponde l'emersione dell'artista che, trascinando a riva il sangue e non la terra, denuncia l'aggressione capitalista europea e la morte seminata. Non sarebbe giusto, però, fermarsi a un'interpretazione del mito come a uno strumento diretto di denuncia. Nella video-installazione di Belmore, all'ambientazione marina si accompagna l'immagine di un incendio; il fuoco e l'acqua sono essenze elementari che, fondendosi, creano il sangue e, quindi, la vita. Il mito, in questo caso, evoca sia la creazione che la morte, che qui non si oppongono ma si sovrappongono, rincorrendosi.

È interessante notare che la cura artistica delle acque del Pacifico agita da Belmore trovi riscontro nei contesti culturali Ojibwe, dove la cura dell'acqua è un compito prettamente affidato alle donne. Ad esempio, nel 2002, alcune donne, con la guida di Josephine Mandamin, presero l'iniziativa di trasportare dei secchi d'acqua provenienti dal Mississippi secondo un percorso che viene così descritto:

Le passeggiatrici dell'acqua attireranno l'attenzione verso il pericolo che il fiume affronta a causa dell'inquinamento. Il Mississip-

pi è il secondo fiume più inquinato degli Stati Uniti. Le sostanze chimiche di comuni, fabbriche e società lo stanno distruggendo. Prima che una goccia d'acqua raggiunga le 'zone morte', vicino alla foce del fiume, l'acqua è privata quasi del tutto di ossigeno. Possiamo fermare tutto questo e le passeggiatrici intendono istruire le persone su ciò che possono fare.

'Vogliamo che il cammino sia una preghiera', dice Day. 'A ogni passo che faremo, penseremo all'acqua e pregheremo per essa. L'acqua ci ha dato la vita e ora la sosterremo'.²³

Non sarebbe, forse, poetico immaginare la passeggiata di Belmore come una preghiera all'acqua, insieme, rivoluzionaria e necessaria contro lo status quo dell'inarrestabile sfruttamento della natura?

Dal 2019 al novembre 2020, nella Turbine Hall della Tate Modern, la meravigliosa scultura di una fontana, divisa su quattro livelli, si ispira al Victorial Memorial del Buckingham Palace, rappresentando una riflessione intensa sul monumento 'Fonte dell'Americano', il 'dono al cuore dell'Impero, che ha ridiretto i fati del mondo'²⁴:

...il dono di ritrovarsi in meccaniche di finanza, sfruttamento, omicidio, stupro, distruzione ecologica, appropriazione, coercizione, amore, feste marinesche, audacia, schiavitù, perdita, ingiustizia, eccesso, crudeltà, tenacia, sottomissione e progresso, concepite negli Stati Uniti, per vivere in questo tempo e questo luogo, con quest'opportunità, questa abilità.²⁵

La 'fontana' è creata da Kara Walker, certo, non come un inno alle imprese coloniali della regina Vittoria, ma per esplorare le storie omesse dalle grandi narrative degli schiavi in Africa, in America e in Europa, durante il *Middle Passage*. Le vicende scolpite non sono elaborate con rigorosa ricostruzione storica, ma grazie alle caricature *pop* delle narrazioni del diciannovesimo e del ventesimo secolo. La protagonista di *Fons Americanus* è, di nuovo, l'acqua, che connette i corpi degli schiavi dalle diverse provenienze storiche e geografiche. Se, in particolare, *Fons Americanus* ridiscute la litogra-

²³ Petra Kuppers, "Edges of Water and Land: Transnational performance practices in indigenous/settler collaborations", *Journal of Arts & Communities*, s.l., Volume 6, N. 1, 2014.

²⁴ Tale scelta è significativa nella fase storica attuale, in cui sono stati abbattuti diversi monumenti celebrativi di personaggi della storia coloniale britannica e statunitense. Dichiarazione dell'artista, vedi il sito del Tate Modern: <https://www.tate.org.uk/art/artists/kara-walker-2674/kara-walkers-fons-americanus>.

²⁵ Kara Walker, "I am an Unreliable Narrator", 2019, https://www.youtube.com/watch?v=tV_L3fceGNA&feature=emb_title

fia di Thomas Stothard, *The Voyage of the Sable Venus from Angola to the West Indies* (1801), il monumento non mostra il mare come paesaggio romantico; le acque sono dolorosamente tinte di rosso, vanno a costituire il sangue e il latte della “figlia delle acque”, la “madre, balia, puttana, santa, [e] ospite” che si erge come una meravigliosa Venere nera.²⁶ Le ferite inferte sul corpo di questa figura femminile, rivelano la violenza e lo sfruttamento a cui ella è esposta, la balia incaricata di nutrire i figli dei bianchi. Che la sottrazione del latte, così spesso subita dalle donne nere, sia l’esperienza di puro razzismo, lo pensa, insieme a Walker, anche Neimanis:

I flussi intercorporei del latte materno sono anche materia di privilegio e di una politica riproduttiva razzializzata. La scrittrice Toni Morrison (1987) ci ha insegnato che il latte materno sia un’ennesima materia usurpata alle donne nere, mentre lunghe storie di schiavitù, svantaggio economico e classismo riproduttivo rivelano che questo latte scorra nei materialismi della costruzione nazionale, dell’imperialismo e della colonizzazione.²⁷

La stessa postura della figura femminile è ambigua; l’immagine, pur se espressiva di intensa violenza, ricorda le gioiose fattezze delle sacerdotesse afrocaraibliche. Il flusso che sgorga dai suoi seni è, allo stesso modo, un segno d’ironia; la profusione del liquido mette in discussione l’abbondanza testimoniata dalla fontana europea, sottolineando il paradosso delle ‘onorabili’ gesta dei ricchi e potenti figli dell’Impero: i ‘figli imperiali’ nulla avrebbero potuto, se non perché nutriti e cresciuti dalle ‘balie’ nere.

L’acqua rappresenta non soltanto i fluidi corporei, ma anche l’immenso oceano, l’Atlantico profondo di insidie. Squali, tempeste e annegamento: il mare non dà pace a chi è costretto ad attraversarlo. L’oceano rappresentato da Walker riconosce il debito che intrattiene con il quadro di Joseph Mallord William Turner, *Slave Ship* (1840) con i suoi cieli insanguinati; i pericolosi squali ricordano quelli di *Watson and the Shark* di John Singleton Copley (1778), *The Gulf Stream* (1899) di Winslow Homer, e dell’installazione *Grub for Sharks: A Concession for the Negro Populace* (2004) della stessa Walker. Come *Fountain* di Belmore, *Fons Americanus* mostra che il mare è una materia scottante, popolata com’è dal ricordo delle migliaia di vittime dell’impresa coloniale.

²⁶ Tate Modern, “Kara Walker’s Fons Americanus”, <https://www.tate.org.uk/art/artists/kara-walker-2674/kara-walkers-fons-americanus>

²⁷ Neimanis, *Bodies of Water*, cit., p. 32.

Maria Magdalena Campos-Pons, una delle artiste cubane più celebrate nell'ambito dell'arte postcoloniale, concepisce le sue opere, intessute di riferimenti alla Santeria e, in particolare, alla dea dell'oceano Yemayà, come riflessione responsabile sulla materialità e sulla spiritualità dell'elemento acquatico. Particolarmente interessante è la mostra *Everything is separated by water*, organizzata al museo di Indianapolis nel 2007, e che prende il titolo dall'opera omonima del 1990, installata al Banff Centre for the Arts in Canada.

In un'intervista, Campos-Pons precisa l'adozione di una prospettiva 'affettiva', che vuol dire che, se dal punto di vista della materialità la capacità acqua di connettere gli individui è innegabile, l'elemento affettivo che lega il migrante cubano all'oceano può esprimere anche distacco e separazione. Il migrante cubano, spinto dalla necessità di un futuro migliore, abbandona la propria terra per intraprendere il tragico viaggio della speranza. Se Matanzas (Havana) dista 'solo' 90 miglia nautiche da Miami (Florida), come è possibile allontanarsi 'solo' novanta miglia dal passato, dalla casa, dalla famiglia, da sé stessi? La lacerazione dell'anima prende corpo visivo nel carattere 'frammentato' delle opere di Campos-Pons:

La questione della frammentazione, che pongo costantemente nella mia opera, riguarda una frammentazione reale. [...] La mia storia fa riferimento a quella di molti altri corpi neri nel mondo Occidentale. Veniamo dalla separazione forzata, non necessariamente volontaria, e queste storie sono una sorta di traccia, di legame, un filo conduttore che scorre in quella narrativa. È una storia di cui non si tiene nota nel contesto dell'arte occidentale.²⁸

Il tema ricorre sovente nell'arte caraibica. Nell'articolo "Submerged Bodies. The Tidalectics of Representability and the Sea in Caribbean Art", Elizabeth DeLoughrey e Tatiana Flores spiegano che le opere degli artisti cubani, haitiani e trinidadiani sono spesso contraddistinte dalla 'diffrazione ondalettica',²⁹ un concetto che, posto oltre lo stereotipo del 'riflesso' acqueo che fa coincidere il soggetto e l'oggetto della rappresentazione, viene formulato da Donna Haraway, che afferma che la produzione conoscitiva incorpora necessariamente l'alterità ed è esposta a dei limiti, come l'acqua che non riproduce mai fedelmente ma distorce

²⁸ Maria Magdalena Campos-Pons, Lecture in the series *Contemporary Perspectives*, College of Fine Arts School of Visual Arts, November 26, 2007, <https://www.youtube.com/watch?v=vK1jRqWPfU&t=4407s>.

²⁹ DeLoughrey and Tatiana Flores, "Submerged Bodies", cit.

la sagoma dell'oggetto che si specchia in essa. Ciò vuol dire che la conoscenza non può basarsi sull'osservazione o sulla rappresentazione, ma deve fondarsi sulla partecipazione e sulla prassi.

Allo stesso modo, la storia dei paesi caraibici non è mai lineare ma è attraversata sempre e inevitabilmente da “diffrazione, traiettorie interrotte e storie senza soluzione”.³⁰ L'installazione *I am a Fountain* (1990), in particolare, ricorda le metafore acquatiche dell'*écriture féminine*, con il cuore di creta frammentato e dilaniato, costituito dalle parti di un corpo femminile che sembra gridare “anch'io trabocco”.³¹ Il cuore è il simbolo della cultura Mesoamericana, a cui Maria Magdalena Campos-Pons rende omaggio. I fluidi corporei sgorgano abbondanti, e sprizzano come zampilli; lacrime, latte, liquido amniotico, sangue mestruale, escrementi, e insieme, parole, pensieri e riflessioni, liquide come il respiro che proviene dalle labbra femminili, celebrano la visione di una donna che rifugge ogni rappresentazione essenzialista e, ostinata, si schiera dalla parte della natura, mettendo in una luce diversa la materialità del corpo e dell'intelletto. Quando dice corpo, la *proxy story* di *I am a Fountain* vuole dire acqua, necessariamente e splendidamente. Il suo flusso di pensiero è tutto declinato acquaticamente: corpo e pensiero, carne e spirito, materia e significato, vivono tutti nell'immersione; sono tutti 'fonte'.

Gli archivi

Le idrologiche includono anche il ruolo dell'acqua come custode di memorie o archivio (depositando detriti galleggianti, sostanze chimiche, resti, tesori sommersi, cultura, storie, racconti).
Astrida Neimanis, “Water and Knowledge”

Nell'archivio dei Caraibi, tutto è dato in 'diffrazione', un termine che assume il doppio significato di 'antinomo' del riflesso visivo, e di 'intra-azione', come concepito da Karen Barad.³² *The Waters of Kiskéya/Quisqueya* dell'artista haitiano Jean-Ulrick Désert rappresenta la mappa dei Caraibi dipinta a mano color bianco latte, costituita da nove strati di pergamena, e raffigurante l'isola di

³⁰ Ivi, p. 151.

³¹ Cixous, “The Laugh of the Medusa”, cit., p. 876.

³² Barad, *Meeting the Universe Halfway*, cit., p. 88.

Hispaniola, che, in Taïno, è *Quisqueya*. La cartografia, lo strumento utilizzato dai colonizzatori per mappare le terre conquistabili, può far nascere il sospetto che stiamo osservando una visione oggettiva e neutrale, distante dalla diffrazione ondalettica teorizzata da Elizabeth DeLoughrey e da Tatiana Flores. In realtà, l'oggettività è del tutto assente in *The Waters of Kiskéya/Quisqueya* che, piuttosto, si presenta come l'archivio di un tempo distorto. Il passato, reale e fantastico, intessuto di rappresentazioni naturaliste come quelle che i coloni facevano del Nuovo Mondo, e, insieme, le visioni delle creature mitiche dei *kraken*, si accompagna al presente neocolonialista del turismo di massa; il piano della superficie e la profondità subacquea si sovrappongono.

Il mare e le forme di vita umane, e inumane che lo popolano, sono attraversate da un filo rosso e sottile che le taglia di netto. La diffrazione è l'intra-azione che lega inseparabilmente gli esseri viventi, ma anche il simbolo della violenza appropriativa dei territori da parte delle realtà coloniali passate, e l'estinzione della vita animale causata dalla devastazione ecologica odierna. Il mare è di colore bianco latte, simbolo della femminilità che pervade l'opera e che ritorna in altri suoi elementi: il nome *Kiskéya*; la Vergine Maria/Yemayà; la patrona di Cuba, Vergine della Carità, sostenuta da tentacoli che la trasformano in sirena postumana, una 'forza vaginale', come dice Désert. L'oceano è, insieme, *mère* e *mer*, il mare e la madre, l'abisso di una femminilità materiale, spirituale, umana, elementare e animale.

Elizabeth DeLoughrey e Tatiana Flores hanno dimostrato come l'onto-logica dell'amniotica di Astrida Neimanis informi gli elementi della pergamena bianco latte: il liquido amniotico è la matrice che genera vita nella pluralità delle istanze maschili e femminili, passate, presenti e future, tra fantasia e realtà. Così l'idro-logica dell'archivio fluisce nelle storie della creatività femminile mediterranea, archiviate dalla piattaforma digitale, sviluppata con prospettive culturaliste, contemporaneista e post-coloniale, e lanciata nel 2015: il *Matri-Archivio del Mediterraneo. Grafie e Materie*.³³ L'obiettivo dell'innovativo progetto è di conservare e di trasmettere le estetiche e i linguaggi della performance, delle arti visuali e plastiche, della fotografia, della danza, e della musica, dalla *land-art* e dalla bio-arte, in contrasto con la trasmissione archivistica canonica, che è sempre egemonica, maschile, patriarcale e patri-lineare.

³³ *Matri-archivio del Mediterraneo*, M.A.M., <http://www.matriarchiviomediteraneo.org/>.

Alla responsabilità maschile di escludere dalla narrazione le arti femminili, rispondono le ricercatrici Beatrice Ferrara, Manuela Esposito, Roberta Colavecchio, Celeste Ianniciello e Annalisa Piccirillo, coadiuvate da Silvana Carotenuto, Direttrice del Centro Studi Postcoloniali e di Genere presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". Con uno sforzo congiunto, le ricercatrici raccolgono e 'archiviano' le opere visuali di altre donne, organizzandole in quattro sezioni, che corrispondono ad altrettante 'figurazioni'. *Matriarca* esplora i miti di ieri e di oggi legati alla figura femminile; *Mer* ripercorre le migrazioni e i naufragi e, con essi, i sogni, le speranze e le disperazioni delle artiste che 'dipingono' la realtà diasporica mediterranea; *Matrice* è il rifiuto della narrativa che lega la donna all'immagine essenzialista di Madre Natura, descrivendo i legami creativi istaurati con la *techné*, la tecnologia e la tecnica; *Mater-ia* è la sezione divisa in *Matters* e *Materiali*, la prima che costituisce una piattaforma nella piattaforma, dove si invitano le donne a esprimersi sulle questioni prioritarie che caratterizzano l'arte contemporanea mediterranea; l'altra sezione è ispirata dal desiderio ecologico, a carico del compostaggio e del riciclaggio reale e cultural-artistico, espresso e tramandato dal patrimonio femminile esistente e produttivo del Mediterraneo.

In questo archivio di nuova invenzione, la femminilità acqua emerge, in particolare, nelle opere di Oni Wong, l'artista del movimento *punk-underground* di Napoli, e di Filomena Rusciano, la coreografa puteolana. *H₂O* (2001) è l'installazione di Oni Wong che riflette sulla necessità dell'acqua per la vita, e sulla sua esauribilità, raffigurando il viso dell'artista contornato dal sale da cucina, la bocca spalancata nel bisogno urgente di placare la sua sete. All'inaugurazione, l'installazione è stata accompagnata dal testo che segue, che era distribuito con la finalità precisa di promuovere il ragionamento collettivo e pubblico sulle proprietà e sulle forme dell'acqua:³⁴

H₂O

Acqua è sostanza liquida trasparente, solidifica nel freddo, vaporizza nel caldo

Mare, fiume, lago

Vista da lontano, la terra è bianca e azzurra

Terra = pianeta dell'acqua. Il 72% della superficie terrestre è acqua

L'acqua è un bene rinnovabile ma esauribile

³⁴ Oni Wong, *H₂O*, 2001, *Matriarchivio del Mediterraneo*, <http://www.matriarchiviomediterraneo.org/oni-wong/>.

Lavare, pulire, agricoltura, industria
Piogge acide, effetto serra, i ghiacci si sciolgono
Per uso privato, 50 litri di acqua al giorno per ogni essere umano (?)
Per uso pubblico e industriale 400 litri al giorno pro capite
Ammoniaca-fosfati-nitriti = inquinamento chimico
Bacterium coli = inquinamento fecale
Desertificazione-non piove-avere sete-sterilità-sabbia
Acqua tinta-acqua viva-acqua della fede della scienza della piet -acque territoriali
Umori del corpo animale-fare acqua – orina-se ne espelle 1-1,5 litri al giorno, per un totale di 39000 litri in una vita
Acqua = ambiente in cui la vita ha avuto origine, e nel quale si svolge e si evolve obbligatoriamente
Acqua dell'animo-rompere le acque
L'acqua   il 33% del peso corporeo maschile-il 45% di quello femminile
Liquido cerebrospinale – pleurico – peritoneale – sinoviale
Secrezioni digestive 9 litri
Umore lacrimale-lacrime-1cl di lacrime
Saliva 1 litro al giorno = 27000 litri nella vita
Sudore 20/50 cl al giorno, in una vita circa 18000/20000 litri
Feci 54 all'anno, nell'intera vita 4 tonnellate
L'acqua nel sangue   l'83%-nelle ossa il 22%-nel cervello il 74%-nei tessuti adiposi il 10%
Sete-ipotalamo-disidratazione-iperidratazione-naufrazi-spugne-vomito
Acqua dolce – acqua panata – acqua salmastra – acqua santa – acqua termale – acqua solforosa – alta marea – contro acqua – lavare a pi  acque – specchio d'acqua – acqua battesimale – rovescio d'acqua – acqua potabile – h2o – acqua di calce – acqua di odore – acqua ferrata – acqua ragia – acqua pesante – acqua regia – acqua di vita – acqua nanfa – acqua tofana – acqua concia
Invecchiando, il corpo umano tende a disidratarsi
Deserto-abbandonato-solitario-disabitato-incolto-paese sterile
Seccare-prosciugare-cadavere.³⁵

Straordinario testo, esso racconta come il corpo d'acqua si prosciughi nella desertificazione del mondo moderno. Spirituali come il battesimo, e 'basse' come le feci, esterne come le piogge acide e intime come le lacrime, le acque umane e naturali sono evocate perch  costituiscono un pensiero, un desiderio, e un'urgenza. Oni Wong riesce a materializzare, nel senso disperato della mancanza, l'atto della scrittura che   la sua risposta alla siccit ; il 'fluire' delle parole   l'acqua che placa la sete, il conforto che d  tregua, l'esorazione al senso di responsabilit , il ricordo delle colpe. L'opera comunica una sensazione di distacco tra la donna e l'elemento, la

³⁵ *Ibidem.*

‘diffrazione’ tra l’immagine e il pensiero evocato; solo la scrittura può colmare la separazione. Nell’urgente bisogno che l’installazione comunichi, Oni Wong esprime la necessità di pensare ‘con’ la materia liquida, di ‘immergere’ i pensieri, di seguire le idro-logiche. Pur intitolando la performance e il testo “H₂O”, una scelta su cui Neimanis potrebbe forse avere qualcosa da commentare (si ricordi la sua critica alla formula dell’‘acqua moderna’), l’acqua diviene altro dalla formula scientifica: è vita, risorsa, corpo, anima, quotidianità, il pianeta, la Terra.

Liquid Path (2013) di Filomena Rusciano, la coreografa pu-teolana che ha vissuto a lungo tra Napoli e Berlino, può essere considerata come la ‘fonte’ primaria d’ispirazione della ricerca presentata in questo libro.³⁶ È l’opera che mi ha spinto a riflettere sull’immagine acquatica della donna, scoprendola nelle testualità, prima, di *Amante Marina* di Irigaray e, poi, di *Bodies of Water* di Neimanis. Nella coreografia, Rusciano danza dietro un recipiente di vetro, donando la visione del suo corpo fluido e incontenibile, che rompe gli argini della pelle. La danzatrice comunica le sue sensazioni molteplici con gesti semplici: la dolcezza del movimento oscillatorio delle onde del mare, la stasi dell’attesa, la perdita della speranza, la morte. In particolare, la sua fusione con l’acqua lega l’alterità femminile ai corpi dei migranti che viaggiano sulle acque del Mediterraneo, per giungere sulle coste europee. La speranza “galleggia inquieta come un messaggio stipato in una bottiglia che si allontana su traiettorie incerte”.³⁷ Rusciano si riveste del coraggio delle donne e degli uomini in diaspora, immaginando, con la suggestività dei gesti danzanti, i sentimenti dell’Altro, connettendosi cioè con le esperienze che sfuggono di norma alla comprensione di chi non le ha vissute. La materialità dell’acqua consente l’evocazione di un contatto, una ‘interpermeazione’ che sovra-ponere l’acqua della bottiglia, il corpo dell’artista e la tecnica dell’acquerello. Questa tecnica riveste un ruolo fondamentale in *Liquid Path*, perché, sé è capace di tratteggiare il corpo del migrante, ne evoca, infine, anche la morte.

In “Danzare/Archiviare. Corporeità mediterranee in contatto”, Annalisa Piccirillo sottolinea l’in-archiviabilità dei gesti di Rusciano, e, al tempo stesso, come il suo corpo si faccia archivio della memoria collettiva dei migranti, aperto a danzare altre storie, altri

³⁶ Per il video-coreografia di Filomena Rusciano, *Liquid Path*, 2013, vedi <http://www.matriarchiviomediterraneo.org/filomena-rusciano/>.

³⁷ *Ibidem*.

‘liquidità’.³⁸ Il filo che divide il corpo-archivio e l’in-archiviabilità dei gesti coreografati fa emergere un passato che è sempre il presente – e, insieme, un passato che costituirà anche il futuro se le politiche nazionali e internazionali relative alla migrazione continueranno a essere delle necro-politiche. In tal senso, la danza di Rusciano mostra la propria empatia con le movenze di una sensibilità acquatica, portatrice di vita in un panorama generalizzato della morte.

I con-tatti

Se essere umani vuol dire anche
traboccare sempre oltre i limiti di
quell’umanità, allora la nostra
incorporazione offre la possibilità di
un contatto più-che-umano con il mondo.
Astrida Neimanis, *Corpi d’acqua*

In quest’ultima sezione vorrei presentare delle opere che richiamano la necessità dell’attivismo ecologico tramite l’evocazione del ‘contatto’ tra l’acqua e gli agenti umani e più-che-umani. Il ‘contatto’ si riferisce a un’esperienza sensoriale che non si limita al senso del ‘tatto’ ma che accoglie in sé la condivisione delle percezioni sensoriali della vista e dell’udito, che sono altre forme di relazionalità e di mutua trasformazione.

La vista è il senso dominante in *Contact*, installazione ideata dal collettivo artistico giapponese 目 (*Mé*, letteralmente ‘occhio’)³⁹ di Haruka Kojin, Kenji Minamigawa e Hirofumi Masui. L’opera è stata esposta in occasione dell’evento “Roppongi Crossing”, che consiste in una serie di mostre triennali sull’arte contemporanea giapponese.⁴⁰ La percezione visiva rimandata dall’installazione non coincide con l’oggetto rappresentato dal Collettivo, ma si distorce nel contatto tra l’opera e la luce solare. L’intento artistico è di suscitare dei dubbi sul senso della vista, rendendo consape-

³⁸ Annalisa Piccirillo, “Danzare/Archiviare. Corporeità mediterranee in contatto”, *Ricerche di S/Confine. Oggetti e pratiche artistico-culturali*, a cura di Gaia Clotilde Chernetich, Marco Scotti, Dossier 5, Università di Parma, 2019, <https://core.ac.uk/download/pdf/327121542.pdf>.

³⁹ *Mé*, *Contact*, installazione, 2019, <https://www.ignant.com/2019/03/05/this-installation-in-japan-mimics-the-tumultuous-nature-of-ocean-waves/>.

⁴⁰ Progetto “Roppongi Crossing”, edizione 2019. Vedi il sito web del Mori Art Museum: <https://www.mori.art.museum/en/exhibitions/roppongicrossing2019/>.

vole chi osserva dell'inaffidabilità del mondo, per coinvolgerlo/la nell'incerto futuro delle acque oceaniche gravemente minacciate dalla catastrofe ambientale.

L'opera mostra un oceano di plexiglas racchiuso in una piccola stanza del *Mori Art Museum* di Tokyo. Il moto ondoso della massa d'acqua è costantemente trasformato dalla luce, che ne illumina le increspature a seconda dell'ora del giorno. Il contatto tra la luce del sole e le onde scolpite restituisce lo scorrere del tempo. Si potrebbe dire che, qui, è la luce stessa a rappresentare l'artista che prende parte alla costituzione dell'opera; l'agentività della natura, lontana dallo stato di passività a cui viene relegata da secoli, si sostanzia in arte e in materia, riuscendo a squarciare e a mettere in movimento la fissità del plexiglas. Nonostante la sensazionale resa delle onde, Haruka Kojin sottolinea la problematicità della rappresentazione, che vuole che sia "impossibile trattare realmente un paesaggio oceanico. Quando ci avviciniamo, l'oceano diventa onde e, avvicinandoci ancora di più, le onde diventano acqua".⁴¹ L'impossibilità di rappresentare la materia acquatica si sostanzia sul fondo oceanico di *Contact*, oscuro e inaccessibile allo sguardo, nella costante agentività mobile della sua superficie ondata.

Le profondità oceaniche sono inconoscibili, come spiega Neimanis, ed è questa inconoscibilità a dare speranza a tutti coloro i quali lottano per il futuro delle acque planetarie. La mancanza strutturale della conoscenza riguardante l'oceano implica l'impossibilità di esercitare il dominio totalizzante sugli oceani, incarnando la strenua resistenza all'impulso della presa.

Se fonte e femminilità sono in costante contatto, in *Elevata* (2002) di Maria Magdalena Campos-Pons,⁴² la connessione diventa 'rizomorfica', nell'espressione coniata dallo storico dell'arte Kobena Mercer.⁴³ L'installazione, che utilizza varie tecniche che spaziano dalla fotografia all'acquerello, mette in risalto delle acque frammentate, cioè prive del realismo che contraddistingue *Contact* di Mé. Le profondità rappresentate dell'Oceano Atlantico creano un universo immaginario, un variopinto cielo acqueo in cui si scorrono stelle e pianeti. La diffrazione visualizza le esperienze che torcono la linearità del tempo, mescolando degli eventi di 'sepa-

⁴¹ Vedi il sito di "This is Tomorrow. Contemporary Art Magazine", "Connexions", <http://thisistomorrow.info/articles/roppongi-crossing-2019-connexions>.

⁴² Vedi sito dell'Indianapolis Museum of Art, "Maria Magdalena Campos-Pons: *Elevata*", <http://collection.imamuseum.org/artwork/75578/>.

⁴³ Kobena Mercer, *Travel and See. Black diaspora art practices since 1980*, Duke University Press, Durham and London, 2016, p. 16.

razione', singolari e universali, presenti e passati: la migrazione dell'artista negli Stati Uniti durante gli anni '90; la migrazione di molti cubani che attraversano le 'novanta' miglia, la tratta degli schiavi nel *Middle Passage*. Il corpo dell'artista si fa narratore di questi eventi; nell'"elevazione", che dà il titolo all'opera, la sua posizione discendente ricorda lo sprofondare dei corpi degli schiavi nel fondo del mare. A testa in giù, tra mare e cielo, l'artista volge le spalle al pubblico e a ogni esaltazione dell'ego tipica dell'autoritratto: l'interesse si volge esclusivamente agli abissi dell'oceano. Il contatto è reso possibile dai suoi lunghi *dreadlock* che tessono dei grovigli che cingono i piccoli corpi d'acqua nel mare. I capelli e i pianeti dell'Atlantico sembrano co-constituirsì; tra di essi scorre il flusso degli affetti che nulla può scindere, neppure la frammentazione dell'installazione.

Elizabeth DeLoughrey e Tatiana Flores rintracciano nella fusione post-umana tra Campos-Pons e il mare, oltre alla morte vissuta nella schiavitù, una scintilla vitale: il piccolo pianeta blu, in cui affondano, come radici, i meravigliosi capelli, diventa il 'terreno liquido' da cui il corpo cresce rigoglioso come una pianta. Centrale all'installazione è l'immenso oceano; il corpo umano, che non appartiene solo e unicamente all'artista, entra in contatto, grazie all'acqua, con dei corpi e dei tempi altri, schiudendosi a nuove e sconosciute storie. Campos-Pons riesce a toccare l'acqua secondo delle prospettive diverse e plurali: l'affettività e la materialità, la connessione e la separazione, la scissione e il legame, la spiritualità e la denotazione. La sua sensibilità si sostanzia nello studio di tutte le sfumature dell'elemento: l'acqua è la fonte vitale di un'arte che si pone tra le più importanti delle *blue humanities*.

Il viaggio nel mondo dei contatti, tra visioni distorte e tatti post-umani, si conclude, ma solo per riaprirsi, con il senso dell'udito, evocato dalla video-installazione dell'artista svizzera Ursula Biemann, *Acoustic Ocean* (2018), l'opera commissionata per il progetto *After the Future – In the Wake of Utopian Imageries*, tenutosi a Plymouth nel Regno Unito. La video-installazione esplora l'ecologia sonora della vita marina nelle acque delle isole Lofoten, nel Nord della Norvegia,⁴⁴ con la collaborazione della cantante, musicista e attivista di stirpe Sami Sofia Jannok, che veste i panni della scienziata e della subacquea.⁴⁵

⁴⁴ Ursula Biemann, *Acoustic Ocean*, videoinstallazione, 2018, <https://www.geobodies.org/art-and-videos/acoustic-ocean>.

⁴⁵ Gli Indigeni del nord della Scandinavia.

.....

Biemann conduce la ricerca con una vasta strumentazione di idrofoni, apparecchi per la registrazione, e microfoni parabolici, che raccolgono i suoni delle specie che popolano gli abissi. La sonorità è il senso fondamentale di queste creature costrette, per la scarsa visibilità delle profondità acquatiche, a utilizzare i suoni per comunicare e orientarsi nella navigazione e nella sopravvivenza.

Acoustic Ocean è una ricerca fantascientifica sul mondo anfibio. Le divisioni tra scienza, oggetto conoscitivo e strumenti di analisi, si sfaldano, tanto che gli idrofoni sembrano trasformarsi nei tentacoli delle creature degli abissi. Jannok diventa l'acquanauta dell'istallazione: gli idrofoni sono gli organi esterni attraverso cui ella può sintonizzarsi con i suoni della vita marina, tracciarne i percorsi, indagare le modalità con cui le temperature acquee e le sonorità marine interagiscono con le forme di vita per orientarne i tragitti subacquei. La vita sottomarina è l'assemblaggio di elementi umani, marini, macchinici, organici, climatici e digitali; nella loro unione inscindibile, le interazioni degli elementi rivelano la porosità e la permeabilità dei corpi; l'acqua assembla, in un'unica corporeità post-umana e liquida, la ricercatrice, l'Oceano, la varietà delle specie animali, e la tecnologia.

Bibliografia

- Adams Leeming David, *Creation Myths of the World: An Encyclopedia*, ABC-CLIO, California, 2010.
- Alaimo Stacy, *Bodily Natures: Science, Environment and the Material Self*, Indiana University Press, Bloomington, 2010.
- Åsberg Cecilia, Hedrén Johan, Neimanis Astrida, "Four Problems, Four Directions for Environmental Humanities: Toward Critical PostHumanities for the Anthropocene", *Ethics and Environment*, Vol. 20, No. 1, 2015.
- Barad Karen, *Performatività della natura. Quanto e queer*, Edizioni ETS, Pisa, 2017;
, "Meeting the universe halfway: realism and social constructivism without contradiction", in *Feminism, Science and Philosophy of Science*, ed. by L. H. Nelson e J. Nelson, Kluwer, Dordrecht, 1996.
- Blackmore Lisa and Liliana Gòmez, "Beyond the Blue. Notes on the Liquid Turn", in *Liquid Ecologies in Latin American and Caribbean Art*, ed. by Lisa Blackmore and Liliana Gòmez, 2020.
- Braidotti Rosi, "Posthuman Critical Theory", *Journal of Posthuman Studies*, Vol. 1, No. 1, 2017.
, *Nomadic Theory*, Columbia University Press, New York, 2011.
, *The Posthuman*, Polity, Cambridge, 2013.
- Calvino Italo, "Lo zio acquatico", *Le cosmicomiche*, Einaudi, Torino, 1965.
- Chen Cecilia, MacLeod Janine, Neimanis Astrida (eds.), *Thinking with Water*, McGill-Queen's University Press, Montreal&Kingston, London, Ithaca, 2013.
- Deleuze Gilles, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997.
- Deleuze Gilles e Guattari Felix, *Mille Piani. Capitalismo e Schizofrenia*, Castelvecchi, Roma, 2003.
- DeLoughrey Elizabeth, "Submarine Futures of the Anthropocene", *Comparative Literature*, Vol. 69, Issue 1, 2017.

- DeLoughrey Elizabeth e Flores Tatiana, "Submerged Bodies. The Tidalectics of Representability and the Sea in Caribbean Art", *Environmental Humanities*, Vol. 12, Issue 1, 2020.
- Eco Umberto, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano, 2003.
- Fox Nick J., Alldred Pam, "New Materialism", in *the SAGE Encyclopedia of Research Methods, The SAGE Encyclopedia Research Methods*, ed. by Atkinson, P.A., Delamont, S., Cernat, A., Saksaug, J.W., and Williams, M., Sage, Londra, 2019.
- Grosz Elizabeth, *The Nick of Time*, Duke University Press, Durham, 2004.
- Harney Stefano and Moten Fred, *The Undercommons. Fugitive Planning and Black Study*, Autonomedia, New York, 2016
- Haraway Donna J., "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chtulucene: Making Kin", *Environmental Humanities*, Vol. 6, Issue No. 1, 2015.
- , *Il manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1995;
- , *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chtulucene*, Duke University Press, Durham and London, 2016.
- Helmreich Stefan, *Alien Ocean. Anthropological voyages in microbial seas*, University of California Press, London, 2009.
- Irigaray Luce, *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano, 1990.
- Amante marina di Friedrich Nietzsche*, Luca Sossella Editore, Roma, 2003.
- Jakobson Roman, "The Dominant" (in ceco); in Inglese, in *Selected Writings III*, The Hague, Mouron, 1981 e in *Language in Literature*, ed. by Pomorska and Rudy, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- Kirby Vicki, *Quantum Anthropologies*, Duke University Press, Durham, 2011.
- Kuppers Petra, "Edges of Water and Land: Transnational performance practices in indigenous/settler collaborations", *Journal of Arts & Communities*, s.l., Volume 6, Numero 1, 2014, pp. 5-28.
- LeGuin Ursula, "The Carrier Bag Theory of Fiction", in *Dancing at the Edge of the World. Thoughts on Words, Women, Places*, Grove Press, New York, 1989.

- Levine Suzanne Jill, *The Subversive Scribe: Translating Latin American Fiction*, Graywolf Press, Minneapolis-Minnesota, 1991.
- Lévinas Emmanuel, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 2011.
- Linton Jamie, *What Is Water? The History of a Modern Abstraction*, UBC Press, Vancouver, 2010.
- McGregor Deborah, "Honouring Our Relations: An Anishnaabe Perspective on Environmental Justice", in *Speaking for Ourselves: Environmental Justice in Canada*, ed. by J. Agyeman, P. Cole, R. Haluza-Delay, e P. O' Riley, UBC Press, Vancouver, 2009.
- McMenamin Mark e McMenamin Dianna, *Hypersea*, Columbia University Press, New York, 1994.
- Mercer Kobena, *Travel and See. Black diaspora art practices since 1980*, Duke University Press, Durham and London, 2016.
- Merleau-Ponty Maurice, *Fenomenologia della Percezione*, Bompiani, Milano, 2003.
- Morgan Elaine, *The Aquatic Ape*, Souvenir Press, London, 1982.
- Morton, Thomas A. et al., "The future that May (or May Not) Come: How Framing Changes Responses to Uncertainty in Climate Change Communications.", *Global Environmental Change*, Vol. 21, Issue No. 1, 2011.
- Neimanis Astrida, *Bodies of Water. Posthuman Feminist Phenomenology*, Bloomsbury Publishing, New York, 2017.
- , "Bodies of Water, Human Rights and the Hydrocommons", *TOPIA Canadian Journal of Cultural Studies*, Vol. 21, 2009.
- , "Hydrofeminism: Or, On Becoming a Body of Water", in *Undutiful Daughters: Mobilizing Future Concepts, Bodies and Subjectivities in Feminist Thought and Practice*, ed. by Henriette Gunkel, Chrysanthi Nigianni and Fanni Söderbäck, Palgrave Macmillan, New York, 2012.
- , "No Representation without Colonisation? (Or Nature Represents Itself)", *SOMATECHNICS*, Vol. 5, No. 2, 2015.
- , "Thinking with Matter Rethinking Irigaray: A "Liquid Ground" for a Planetary Feminism", in *Feminist Philosophies of Life*, ed. by Chloe Taylor and Hasana Sharp, McGill-Queen's UP, Montreal, 2016.
- , "Water and Knowledge", in *Downstream: Reimagining Water*, in *Downstream: Reimagining Water*, ed. by Dorothy Christian

- and Rita Wong, s.l., Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, 2017.
- Rich Adrienne, “Notes towards a Politics of Location”, *Blood, Bread and Poetry*, Norton, New York, 1986.
- Spivak Gayatri Chakravorty, *Morte di una disciplina*, Meltemi, Roma, 2003.
- Steinberg Philip e Peters Kimberley, “Wet Ontologies, Fluid Spaces: Giving Depth to Volume through Oceanic Thinking”, *Environment and Planning - Society and Space*, Volume 33, Issue 2, 2015.
- Tuana Nancy, “Viscous Porosity: Witnessing Katrina,” in *Material Feminisms*, ed. by Stacy Alaimo and Susan J. Hekman., Indiana University Press, Bloomington, 2008.
- Venuti Lawrence, *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, Routledge, London-New York, 1995.
- Wekker Gloria, “The Arena of Disciplines: Gloria Anzaldua and Interdisciplinarity”, in *Doing Gender in Media, Art and Culture*, ed. by R. Buikema and I. Van Der Tuin, Routledge, London, 2007.

Fonti online

- Belmore Rebecca, *Fountain*, video-installazione, 2005, <https://www.rebeccabelmore.com/fountain/>.
- Temple*, installazione, 1996, – <https://www.rebeccabelmore.com/exhibit/Temple.html>.
- Biemann Ursula, *Acoustic Ocean*, videoinstallazione, 2018, <https://www.geobodies.org/art-and-videos/acoustic-ocean>.
- Bronwyn Bailey-Charteris, “Beginning to erode some thoughts on hydrofeminism in Venice”, in *C-print.journal about contemporary art*, 2019, <https://www.c-print.se/post/beginning-to-erode-some-thoughts-on-hydrofeminism-in-venice>.
- Bülöw Malin, *Breathing with the Ocean*, ed. by Lundquist Ortiz Elena, performance, Snekkersten, 2018, <https://www.malinbulow.com/breathing-with-the-ocean/>.
- Campos Pons Maria Magdalena, “Lecture” in the series *Contemporary Perspectives*, College of Fine Arts School of Visual Arts, November 26, 2007, <https://www.youtube.com/watch?v=vK1jIRqWPfU&t=4407s>.

- Castiglioni Alessandro, Frangi Simone, Araouzou Denise, Colletti Giulia, Giannikopoulos Panos, Gregnanin Giulia, Polyviou Theodoulos, Tzortzakaki Angeliki, Vamvouklis Nicolas, *Mediterranea 19 Young Artists Biennale – School of Waters*, call for artists, Repubblica di San Marino, 2019, <https://www.bjcem.org>.
- Hélène Cixous, Keith Cohen, Paula Cohen, "The Laugh of the Medusa", *Signs*, Vol. 1., No. 4, 1976, <http://www2.csudh.edu/ccauthen/576F10/cixous.pdf>.
- Dijkman Marjolin e Johannessen Toril, *Reclaiming Vision*, installazione, Bruxelles, 2018, <https://www.toriljohannessen.no/works/reclaiming-vision/>.
- Enright Robert, "The Poetics of History: An Interview with Rebecca Belmore", *Bordercrossing*, Issue 95, August 2005, <https://bordercrossingsmag.com/article/the-poetics-of-history-an-interview-with-rebecca-belmore>.
- Ferrando Francesca, "The Posthuman: Philosophical Posthumanism and Its Others", PhD. Dissertation, Università di Roma Tre, s.d., https://arcadia.sba.uniroma3.it/bitstream/2307/4356/1/TESI_Ferrando_DEF.pdf.
- Ferreira da Silva Denise, "On difference without separability", in *Incerteza Viva [Live Uncertainty]*, catalogo della 32° Biennale di San Paolo, a cura di Jochen Volz, Gabi Ngcobo, Júlia Rebouças, Lars Bang Larsen, Sofía Olascoaga, 2016, https://issuu.com/amilcarpacker/docs/denise_ferreira_da_silva.
- , and Neuman Arjuna, *Serpent Rain*, corto, 2016, <https://vimeo.com/177893011> (video privato).
- Giannikopoulos Panos and Polyviou Theodoulos, *Be Water Again*, mostra, Nicosia, 2018-2019, <https://tzvetnik.online/article/be-water-again-at-korai>.
- Lundquist Ortiz Elena, *Hydra*, progetto artistico, Øresund, 2018, <https://hydra.hotglue.me/?hydraen/>.
- Maheke Paul, *In Me Everything Is Already Flowing*, coreografia e installazioni, Berlino, 2016-2017, <http://paulmaheke.com/projets/in-me-everything-is-already-flowing>.
- Maheke Paul e Fauq Cédric, *Mbu*, performance, Londra, 2017, <http://paulmaheke.com/projets/mbu>.

- Mé Luisa and Vetere Giovanni, *Tides in the Body*, ed. by Marcelle Joseph, mostra, Londra, 2020, <https://www.artland.com/exhibitions/tides-in-the-body-ec0b05>.
- Mé, *Contact*, installazione, 2019, <https://www.ignant.com/2019/03/05/this-installation-in-japan-mimics-the-tumultuous-nature-of-ocean-waves/>.
- Michaud Emily Rose, *Taste the Source* (while supplies last), performance, 2006, in Chen Cecilia, MacLeod Janine, Neimanis Astrida, *Thinking with Water*, McGill-Queen's University Press, Montreal&Kingston-London-Ithaca, 2013.
- Moore Jason W., "Anthropocene, Capitalocene and the Myth of Industrialization II", 2013 <https://jasonwmoore.wordpress.com/2013/06/16/anthropocene-capitalocene-the-myth-of-industrialization/>.
- Neimanis Astrida, "Intervista di Richard Bright su *Bodies of Water*", Settembre 2018, <https://www.interaliamag.org/interviews/astrida-neimanis/>.
- Nils Alix-Tabeling, Lou Cantor, Mimosa Echard, Rebecca Jagoe, Anna Solal, Marian Tubbs, Jala Wahid, Young Girl Reading Group, *Hypersea*, a cura di Juliett De Sorgues, mostra, Montecarlo, 2018 – <https://artmontecarlo.ch/evenements/contemporary-art-on-a-private-boat-2018/?lang=en>.
- Oni Wong, *H₂O*, installazione, 2002, CFR. *Matriarchivio del Mediterraneo*, <http://www.matriarchiviomediterraneo.org/oni-wong/>.
- Ovesen Solvej Helweg, *Ocean Dwellers*, mostra, Berlino, 2019-2020, <http://www.huldarosgudnadottir.is/news/2019/11/10/opening-of-ocean-dwellers-curated-by-solvej-helweg-ovesen>.
- Piccirillo Annalisa, "Danzare/Archiviare. Corporeità mediterranee in con-tatto", *Ricerche di S/Confine. Oggetti e pratiche artistico-culturali*, a cura di Gaia Clotilde Chernetich, Marco Scotti, Dossier 5, Università di Parma, 2019, <https://core.ac.uk/download/pdf/327121542.pdf>.
- "Roppongi Crossing, edizione 2019" – Art Museum, <https://www.mori.art.museum/en/exhibitions/roppongicrossing2019/>.
- "The Posthumanities Hub", <https://posthumanities.net>.
- rawlingsangela, *INTIME*, ed. by Elena Lunquist Ortiz, performance, Øresund, 2017, <https://arawlings.is/intime>.

Rowan Hannah, *Prima Materia*, mostra, Londra, 2019, <https://www.hannah-rowan.com/prima-materia>.

Rusciano Filomena, *Liquid Path*, video-coreografia, 2013; *Matriarchivio del Mediterraneo*, <http://www.matriarchiviomediterraneo.org/filomena-rusciano/>.

Indianapolis Museum of Art, "Maria Magdalena Campos-Pons: Elevata", <http://collection.imamuseum.org/artwork/75578/>.

Tate Modern, "Kara Walker's Fons Americanus", <https://www.tate.org.uk/art/artists/kara-walker-2674/kara-walkers-fons-americanus>.

Vetere Giovanni, Stevens Maaike Ann and Gavrilova Sofia, *Bodies of Water*, ed. by Sasha Burkhanova-Khabadze, mostra, Londra, 2018, <https://www.artrabbit.com/events/bodies-of-water>.

Walker Kara, "I am an Unreliable Narrator", 2019, https://www.youtube.com/watch?v=tV_L3fceGNA&feature=emb_title.



IL TORCOLIERE • Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo
Università di Napoli L'Orientale
stampato nel mese di dicembre 2021

Sono molto confortato dal lavoro sull'acqua portato avanti dall'idrofemminismo di Astrida Neimanis; mi fa ritornare alla mente Elinor Ostrom, a cui è stato conferito il premio Nobel nel 2012, in economia, che rappresenta una delle studiose più importanti nello studio dei 'beni comuni' quando enfatizza come gli umani abbiano creato diversi accordi istituzionali sopra le risorse naturali per migliaia di anni, la qual cosa ha permesso agli ecosistemi di non collassare. Sono ancora più soddisfatto che giovani studiosi come Antonella De Vita "irrompano" con la loro energia ed il loro approccio anticonvenzionale per "movimentare le acque", soprattutto se stagnanti, di un mondo che si è ossificato nella glaciazione accademica che separa idrologia, idraulica, tecnica delle costruzioni idrauliche, economia e diritto delle risorse idriche, e tanto altro.

Bodies of Water. Posthuman Feminism Phenomenology è l'opera di pensiero e di pratica di salvaguardia dell'elemento acquatico da parte della studiosa canadese-australiana; *Corpi d'acqua. La svolta idrofemminista* è la traduzione di Antonella De Vita che presenta l'"Introduzione" al pubblico italiano. Importante è, in conclusione del volume, anche il correlato di immaginari visivi delle molte artiste che vogliono prendersi cura dell'acqua – tra queste, importante è l'installazione di Maria Magdalena Campos-Pons, intessuta di riferimenti alla Santeria e, in particolare, alla dea dell'oceano Yemayà, come riflessione responsabile sulla materialità e sulla spiritualità dell'elemento acquatico.

Bruno Miccio (idrologo)

Docente di inglese presso le scuole secondarie di primo e secondo grado, Antonella De Vita si è laureata con lode nel 2019 in Lingue e Letterature Europee e Americane presso l'Università degli Studi di Napoli 'L'Orientale', discutendo, con proposta di pubblicazione, la tesi dal titolo "*Bodies of Water* di Astrida Neimanis: Percorsi 'liquidi' di traduzione". È stata titolare di una borsa di studio per il Master, conseguito nel 2021, in "Comunicazione, Global Marketing e Made in Italy", erogato dalla Fondazione Italia USA e dal Centro Studi Comunicare L'Impresa, e di una delle dieci borse di formazione dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici per il ciclo di seminari "Ecologie Politiche del Presente" (L'Asilo, Napoli). È traduttrice italiana di *Bodies of Water. Posthuman Feminist Phenomenology* (2017) di Astrida Neimanis e ha partecipato con il gruppo di ricerca Matriarchivio del Mediterraneo (UniOr) ai seminari "Ecoarchivi femministi" (8 maggio 2019) e "Figurazioni cosmopolitiche e cosmopoetiche. Ecologie femminili dell'ospitalità" (21 febbraio 2020), nell'ambito di "Ecologie Politiche del Presente". In corso di stampa è la pubblicazione "Mondeggiamenti tra arte e scienza: filosofie e pratiche per un con-divenire multispecie", un articolo scritto a quattro mani con Camilla Bernava, che sarà pubblicato dalla casa editrice napoletana "Tamu Edizioni".

ISBN 978-88-6719-232-8