

Custodire l'inappropriabile.

Donna Haraway, spiritualità e relazioni terrestri

di Federico Battistutta

Che cosa accade quando una filosofa come Donna Haraway, poco propensa verso il mondo delle religioni, finisce per sviluppare pensieri e pratiche che ricordano sorprendentemente campi di esperienza storicamente appartenenti alla spiritualità? In questione non è l'adesione a un concetto astratto o dogmatico di spiritualità, quanto considerare la funzione e la riconfigurazione concreta che vengono a svolgere in ogni epoca determinate teorie e pratiche.

Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va.
(Gv 3,8)

You cannot invite the wind, but you must leave the window open.
Jiddu Krishnamurti

1. Anche le parole hanno una storia. Nascono, crescono, vivono. S'incontrano, si conoscono, a volte si mescolano e fanno l'amore. Viaggiano, migrando verso luoghi sconosciuti e lontani. Può capitare che possano morire, ma, senza avvisare nessuno, poi tornano in vita, più floride che mai, magari in fogge inaspettate. Insomma, le parole non custodiscono un significato immobile, ogni volta che attraversano una lingua, un'epoca o una cultura, qualcosa si perde e qualcosa nasce. Dal serbatoio senza fine dell'universo linguistico in queste pagine proverò a soffermarmi su di una in particolare, oggi abbastanza fraintesa o negletta: spiritualità. Se prestiamo attenzione, la sua storia risulta abbastanza contorta (cfr. Albertz e Westermann 1982). Alle origini c'è una parola ebraica - רוּחַ / *ruah* - che sta a significare qualcosa di assai materiale, il vento o il respiro dei viventi. Si tratta di qualcosa di realmente presente, la cui forza però è inafferrabile, forza che è movimento e che mette le altre cose in movimento. Si tratta di un'accezione così concreta che anche l'uso teologico che ne viene inizialmente dato, quale "spirito di Dio", non è rigorosamente distinguibile dall'uso ordinario, né dal punto di vista terminologico, né da quello contenutistico. Quando nel III-II secolo a.C. *ruah* verrà resa col greco πνεῦμα (*pneuma*), quest'ultima - ahinoi - non è certo parola vergine, poiché nei secoli precedenti la filosofia greca aveva provveduto ad attribuirle diversi significati, cosicché il testo biblico si troverà inserito in una lingua in cui quel termine vuol già dire qualcosa, creando uno spazio di incontro e di interferenza dove la rivelazione biblica comincia ad essere sempre più letta con categorie greche. Quando poi, nel IV secolo, san Girolamo traduce la Bibbia in latino sceglie *spiritus* che, pur essendo affine a *ruah* e a *pneuma*, comincia a subire alcuni slittamenti significativi. Nel giro di pochi secoli, quando un cristiano sentirà dire *spiritus*, penserà anzitutto allo Spirito Santo, cioè la parola risulterà integralmente teologizzata e *spiritus* tenderà a diventare una componente dell'uomo dentro una visione tripartita - corpo, anima, spirito -, ponte di collegamento tra umano e divino,

laddove *ruah* non era invece intesa come parte distinta della persona. Non solo, ancora più importante è osservare che *ruah* non era una facoltà specificatamente umana, ma il soffio vitale che attraversa l'intero mondo vivente.

Invece, entrando nel periodo della secolarizzazione, facendo così un salto e venendo all'età moderna e post-moderna - stiamo correndo un po', è vero - avvengono cambiamenti significativi: "spirituale" non solo non è più ciò che appartiene allo Spirito Santo, ma designa una dimensione dell'esperienza umana, l'apertura a un'eccedenza di senso, e la parola, dopo tanti secoli, si separa dalla religione - inizia a respirare, appunto -, conducendo una vita sua, indipendente.

Questa rapsodica premessa serve a dire che oggi i contributi più densi e innovativi riguardanti la spiritualità provengono in buona parte *extra ecclesiam*. Nello specifico, il presente scritto si propone di esplorare gli apporti provenienti dall'incontro/scontro con la spiritualità in una filosofa contemporanea dichiaratamente maldisposta nei confronti delle religioni e di ciò che gravita intorno a loro. Mi riferisco a Donna Haraway, la cui opera ha contribuito a rivoluzionare il pensiero contemporaneo, proponendo il superamento di quella visione dualistica che si è imposta nella cultura occidentale, alzando barriere tra natura, cultura e tecnologia. Che cosa accade quando una filosofa poco propensa verso le religioni finisce per elaborare pratiche che ricordano sorprendentemente quelle storicamente appartenute alla spiritualità?

2. E' interessante prendere avvio dal libro-intervista curato da Thyrza Nichols Goodeve in cui Haraway racconta, fra le altre cose, della formazione cattolica ricevuta e di come abbia segnato profondamente la sua infanzia e la sua giovinezza: "una ragazzina che stava per entrare alle superiori e leggeva san Tommaso d'Aquino circondata da ideologia cattolica patriarcale", al punto da sognare di studiare medicina e diventare una suora missionaria. Poi, all'epoca dell'università ("mi sarebbe molto piaciuto frequentare un'università gesuita, ma non avevo avuto una borsa di studio sufficiente per iscrivermi") diventa un'attivista cattolica per i diritti civili. Sempre in quel periodo si reca a Parigi presso la Fondazione Teilhard de Chardin per studiare filosofia dell'evoluzione e teologia, finché, approdata a Yale per un dottorato di ricerca in biologia, i suoi interessi si orientano decisamente verso le scienze, aprendosi verso "un senso più ampio della politica, della religione e della cultura" (Goodeve e Haraway 1999).

Questo riferimento biografico è utile per introdurre il discorso, collegandoci direttamente a *Chthulucene*, libro che costituisce un approdo significativo della sua ricerca. In un capitolo, Haraway, dopo aver citato Viveiros de Castro ("L'animismo è l'unica versione sensata del materialismo"), così commenta: "La fede non è una categoria indigena, né tantomeno una categoria dello Chthulucene. Inesorabilmente impantanata nelle dispute interne e coloniali della cristianità, comprese le sue forme scolastiche, civiche e laiche, la fede è legata alla dottrina, alla professione, alla confessione e ad alcune tassonomie di errori. Vale a dire: credere non è sensato" (Haraway 2019). E in una nota aggiunge: "Questo è uno dei motivi per cui la 'fede' non ha nulla a che fare con le pratiche delle scienze". Qui, l'animismo descritto da Viveiros de Castro, colto come una modalità pratica di vivere, intessere e approfondire relazioni, viene contrapposto alla religione come fede, vale a dire come insieme di credenze.

Per essere ancora più espliciti: la fede, in quanto sistema di credenze, viene considerata da Haraway una categoria inutilizzabile. Però, a ben vedere, sta descrivendo una particolare genealogia e forma di fede, ben rappresentata dai sistemi di dottrine, dogmi, ortodossie, con conseguenti tassonomie dell'errore, molto vicina alla fede cattolica presente all'interno della sua famiglia di origine.

Addenda I - Ad esempio, non si può non osservare lo zelo classificatorio in s. Tommaso d'Aquino in cui nulla sembra sfuggire all'esigenza di venire ordinato, controllato e collocato nel giusto scomparto, come se l'ordine del mondo dipendesse anche da un'accurata tassonomia degli errori. Tale classificazione denuncia una fiducia radicale nella possibilità di delimitare con estrema precisione il confine tra ortodossia/eterodossia. Nella *Summa Theologiae*, aveva provveduto a classificare gli errori dottrinali in base alla gravità: l'*errore* ovvero una deviazione involontaria o su questioni secondarie; lo *scisma* ovvero il rifiuto dell'autorità legittima della Chiesa, pur mantenendo intatta la dottrina; l'*eresia* ovvero il rifiuto ostinato di una verità di fede definita (dogma); l'*apostasia* ovvero il ripudio radicale, pubblicamente espresso della fede (Tommaso d'Aquino 2014).

3. Haraway è un'autrice a cui piace provocare reazioni. Va però aggiunto che questo termine - fede - ha una vita più complessa. Ad esempio, la parola greca πίστις (*pistis*) non significa primariamente credere passivamente nella verità di una determinata proposizione, bensì può indicare diverse cose: fiducia, affidabilità, affidamento, lealtà ecc., tutti termini che rinviano a un significato relazionale. Pur nella sua ambiguità, per s. Paolo - l'autore neotestamentario che fa il più intenso e creativo uso di *pistis* - la fede non viene contrapposta tanto alla ragione, ma all'autosufficienza e all'autoreferenzialità umane, cioè alla convinzione che il singolo soggetto possa fondare da sé la propria identità, la propria giustizia o la propria salvezza. In altre parole, nessuno si dà la vita da solo e nessuno diventa ciò che è da solo. Il contenuto della *pistis* non è qui già un sistema dottrinale, ma la descrizione di un evento che inaugura un nuovo modo di abitare il mondo. Saranno soprattutto le controversie dottrinali successive a spostare il baricentro dalla dimensione relazionale all'ortodossia. In questo senso gli spostamenti in atto nella spiritualità contemporanea possono essere letti come il tentativo di riaprire proprio la dimensione esperienziale e relazionale.

A ben vedere anche la contrapposizione tra fede e pratiche scientifiche richiede di essere ulteriormente problematizzata. Un autore come Feyerabend ha dedicato larga parte della sua ricerca a mostrare come le imprese scientifiche siano imprese sostanzialmente anarchiche, in quanto richiedono la più assoluta libertà, non riconoscendo alcun vincolo o autorità alla loro ricerca, nemmeno quella della ragione, basandosi spesso su intuizioni, sogni, immaginazione, fiducia e gioco (Feyerabend 1979). In questo senso sia la ricerca scientifica che quella in campo religioso e spirituale (soprattutto sul versante della mistica), sono accomunate da una sorta di fiducia operativa: che il mondo sia esplorabile, che sia possibile intraprendere esperimenti, che una pratica possa trasformare chi la compie, che una determinata comunità di ricerca o di vita sia un luogo affidabile. Ovviamente questa non è una credenza nel senso di adesione a un dogma, è una disposizione pratica e relazionale. Se è vero che Feyerabend non riduce la scienza a una credenza, però sottolinea che è una pratica storica, creativa e comunitaria, come le altre. In questo senso, se la sua critica non abolisce certo la distinzione tra scienza e spiritualità, mette però in discussione la pretesa

che una delle due sia priva di presupposti e sia pertanto insensata, mentre l'altra ne sia interamente costituita.

Allora, se è palese che Haraway rifiuta una nozione di fede intesa come l'adesione aprioristica a un sistema dottrinale, al contempo molte delle pratiche che lei valorizza - l'affidarsi alle relazioni, il divenire-con, la respons-abilità, la simpoiesi - entrano in risonanza con alcuni significati relazionali che *pistis* assume, ad esempio, nelle lettere paoline, facendo così emergere un terreno comune di esperienze, come la critica del soggetto sovrano e dell'identità.

Addenda II - Merita aggiungere che nell'ultima fase del suo pensiero Feyerabend si inoltra in terreni insoliti, che fanno maturare in lui l'idea di un'abbondanza dell'universo e della necessità di sviluppare approcci non più confinabili nei territori, per lui ormai angusti, del pensiero scientifico. Da tutto ciò emerge una componente mistica del suo pensare, che si manifesta nei termini di ineffabilità del metodo scientifico, da una parte, e della sua incapacità di cogliere la ricchezza del mondo, aprendo Feyerabend a uno sguardo alternativo verso la realtà dai tratti mistici (Coniglione 2026)

4. Torniamo indietro ora di alcuni anni rispetto a *Chthulucene*, più precisamente al periodo in cui esce *Manifesto cyborg*, testo che le diede popolarità (Haraway 1995). Haraway è una narratrice affascinante e una mitografa, e in questo lavoro affabula un mito e una fede (più precisamente verranno da lei definiti come "ironico mito politico" e "fede ironica") gravitanti attorno all'immagine del cyborg - essere ibrido, costituito sia da parti biologiche che da componenti tecnologiche o meccaniche. Chi è il cyborg? E' colui/colei che scompagina le carte del pensiero occidentale, da sempre caratterizzato da un pensiero binario asimmetrico, vale a dire di opposizioni tra termini costitutivamente mai tra loro equivalenti, dove uno dei poli manifesta valori positivi, mentre l'altro quelli negativi. Al contrario, il cyborg è al contempo umano e macchinico, oltre a non essere riconoscibile dentro le categorie di genere. Ciò che preme affermare ad Haraway è che, se il corpo umano può ricevere trasformazioni significative, viene a cadere il principio di una presunta naturalità umana. Cito direttamente: "Le immagini cyborg possono indicarci una via d'uscita dal labirinto di dualismi attraverso i quali abbiamo spiegato noi stessi, i nostri corpi e i nostri dualismi".

Non solo, uno dei bersagli del *Manifesto Cyborg* riguarda soprattutto l'idea di una purezza originaria corrotta dal divenire storico. Questo motivo ci riporta al centro del discorso, vale a dire l'incontro/scontro di Haraway con la spiritualità. Circa alla metà del testo possiamo leggere: "Non possiamo tornare indietro, ideologicamente o materialmente. Non è solo che 'dio' è morto, è morta anche la 'dea'; o meglio vengono entrambi rivitalizzati nei mondi pervasi dalla politica microelettronica e biotecnologica". Sempre su questo tono sono poi le righe finali dell'intero lavoro, da sembrare uno slogan: "Anche se entrambe sono intrecciate nella danza a spirale, preferisco essere cyborg che dea".

Ma a chi si riferivano queste citazioni? C'è un riferimento implicito ad alcune autrici femministe, come Mary Daly e Starhawk, che pur con notevoli differenze ponevano la questione di una spiritualità centrata sulla dea. Vediamole un po' da vicino.

Partita da rigorosi studi teologici, Mary Daly insegnò presso il Boston College, retto dai gesuiti, entrando ben presto in rotta di collisione (correva l'anno 1968!) con le autorità dell'istituto. Successivamente si convinse che l'ordine simbolico del cristianesimo era irrimediabilmente compromesso con i dispositivi oppressivi della società patriarcale,

pertanto intraprese l'esodo dal cristianesimo. Per lei la Dea rappresentava una forma di femminismo radicale, critico *in toto* verso la cultura patriarcale occidentale, conducendola a valorizzare la specificità femminile, identificata come forza vitale, un'essenza originaria, ricorrendo spesso a simboli e temi legati al sacro femminile, tutti motivi stellarmente distanti dall'orientamento di Haraway. (Sulla figura di Mary Daly e sul suo percorso da teologa cristiana a studiosa delle immagini del divino non patriarcale cfr. il volume collettaneo curato da Letizia Tomassone - Tomassone 2012).

Con Starhawk il discorso cambia: è un'attivista ecologista e antinucleare, pratica forme comunitarie, inoltre è un'autrice attenta ai temi delle relazioni e dell'interdipendenza fra i viventi. Se, come per Starhawk, la Dea è processo, trasformazione, rete e relazione, la distanza da Haraway si allenta. Anzi, alcune delle sue intuizioni - critica del potere e importanza della reciprocità e delle pratiche verso la Terra come rete vivente - risuonano da vicino a temi che ritroveremo in Haraway.

Addenda III - Dal canto suo Isabelle Stengers dissente da questa presa di distanza dalla dea da parte di Haraway. Ad esempio, nel 2005 dà alle stampe un libro, insieme a Philippe Pignarre, dal titolo *Stregoneria capitalista*. Dialogando con antropologia, etnografia e cosmologie indigene afferma che il capitalismo neoliberale non va analizzato in termini puramente razionali come regime economico-politico, perché agisce come stregoneria, una macchina per catturare desideri e paure che produce soggettività e vincoli magici, inibendo ogni capacità di immaginare futuri differenti. Dinanzi a questa stregoneria suggerisce di inventare "contro-incantesimi", alleanze cosmopolitiche e pratiche di resistenza e reincanto. Da qui il suo interesse, più volte ribadito, verso Starhawk (Pignarre e Stengers 2016).

A leggerle bene, le citazioni di Haraway sopra riportate non indicano tanto un dualismo dea/cyborg (sarebbe una contraddizione del suo pensiero!), ma si trovano tra loro avvitate. Fra l'altro il riferimento alla "danza a spirale" presente nella seconda citazione rinvia direttamente a un noto libro di Starhawk (Starhawk 2012). In questo modo, leggere insieme cyborg e dea può essere un invito, come è stato osservato, a reintrodurre il sacro, rivisitato e ripensato, all'interno della teoria sociale contemporanea (Graham 2021). Donna Haraway, e più in generale il postumanesimo critico, ha indagato, analizzato e decostruito quasi tutti i dualismi della modernità, ma resta a guardare con sospetto il lessico della spiritualità. Sorge una domanda: perché il lavoro di decostruzione dei confini dovrebbe fermarsi proprio davanti alla categoria della spiritualità? Se Haraway ha mostrato come i dualismi natura/cultura, umano/macchina, organismo/tecnologia siano costruzioni storiche, per quale ragione il dualismo materiale/spirituale dovrebbe restare immune dalla stessa operazione critica? La vera questione non sembra riguardare la scelta tra cyborg e dea, ma chiedersi se queste figure non possano essere attraversate e intrecciate in un processo trasformativo. Dentro questa zona di interferenza, il cyborg non sarebbe il simbolo della materialità, né la dea quello della trascendenza, ma intrecciandosi diventerebbero figure che rinviano a un nuovo modo di pensare il divenire del vivente: il cyborg apprende qualcosa dalla dea (cura, interdipendenza, generatività) e la dea, affrancata dall'essenzialismo, riceve qualcosa dal cyborg (ibridazione, contaminazione, rifiuto della purezza).

Forse l'espressione 'transimmanenza', neologismo coniato da Jean-Luc Nancy e riferito al campo estetico (Nancy 2017), può acquistare anche qui la sua fecondità ermeneutica, nel rifiutare sia una trascendenza verticale, sia una immanenza chiusa e autosufficiente: il

prefisso 'trans-' non indicherebbe un'ulteriorità spaziale o ontologica, ma un attraversamento, un'apertura e un'eccedenza relazionale dentro la materia stessa del mondo. Ma anche la condizione di *transitorietà* che caratterizza ogni forma vivente, con il suo corredo di vulnerabilità e finitezza, non più percepite come mancanza detestabile e limite da rimuovere, ma elemento fondante ogni relazione, tale da impedire la chiusura del mondo.

Infatti, alla luce delle sue opere successive, soprattutto *Chthulucene*, il rapporto di Haraway con pratiche rituali, simboli e forme di reincanto (dalla cura della Terra, alle relazioni multispecie, fino alla ritualità del lutto) sembra affiorare con l'originalità che la contraddistingue (penso soprattutto a "I bambini del compost", lunga narrazione che costituisce il capitolo finale di *Chthulucene*, dove ci troviamo dentro una spiritualità pienamente incarnata).

5. Il testo forse di maggiore interesse per il discorso che si sta qui abbozzando è un intervento di Donna Haraway assai denso e per la verità poco conosciuto, presentato alla riunione annuale dell'American Anthropological Association, a Washington, nel 1989 (Haraway 1992). E' un testo che, per sua stessa ammissione, oscilla deliberatamente tra la scrittura accademica e il discorso religioso, ed è ispirato e dedicato a Cornel West (un filosofo e attivista politico statunitense, il cui pensiero interseca tradizione afroamericana, cristianesimo e marxismo).

S'intitola "Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape". Un'intitolazione lunga ed ermetica, ma che costituisce già di suo una dichiarazione teorica. "Ecce Homo" richiama la tradizione cristiana (Pilato mostra Gesù come "l'uomo"). "Ain't I a Woman?" si riferisce a un discorso di Sojourner Truth - ex-schiava, attivista dell'abolizionismo e dei diritti delle donne - tenuto nel 1851, in cui denuncia l'esclusione delle donne nere dalla categoria "donna". "*Inappropriate/d Others*" è un'espressione, difficile da tradurre, coniata dalla regista e teorica della letteratura Trinh T. Minh-ha. L'*inappropriate/d other* è qualcuno/a che rifiuta di essere ridotto/a alle categorie dominanti - non ne è completamente esterno, non è nemmeno assimilabile -, ma abita in qualche modo il confine, restando inassimilabile. Collocando questo intervento nella produzione harawayana, si può dire che anticipa i motivi che compariranno in *The Promises of Monsters* del 1992, piuttosto che prolungare quelli del *Manifesto cyborg*. Se il cyborg rompeva i dualismi, l'*inappropriate/d other* ora rompe le identità, anticipando la figura del mostro che smonterà le tassonomie.

Addenda IV - E' interessante osservare come il rapporto di Gloria Anzaldúa - altra importante autrice femminista - con il mondo accademico rientri appieno nella categoria dell'*inappropriate/d other* (Back 2022) e come il suo interesse per la spiritualità ne sia in parte il motivo. Delusa all'Università del Texas, ad Austin, per le limitazioni imposte alla letteratura chicana e agli studi sulle donne, Anzaldúa decise negli anni Ottanta di tornare all'università e completare i suoi studi. Presentò domanda di ammissione al programma di dottorato in Storia della Coscienza presso l'Università della California a Santa Cruz, dove Donna Haraway era una delle figure di riferimento di quel dipartimento, però in congedo in quel periodo. La domanda venne respinta in quanto la sua scrittura era ritenuta poco accademica secondo i canoni tradizionali; inoltre, in quel contesto non era ben vista la dimensione spirituale, ben presente invece nel suo lavoro. Anzaldúa alla fine fu ammessa al dottorato in Letteratura e Donna Haraway fece parte del comitato di tesi, seguendola da vicino.

Questa vicenda mostra come Anzaldúa fosse "inappropriata" perché non si conformava ai codici di scrittura accademici e "inappropriabile" perché la sua teoria (il legame corpo-mente-spirito) resisteva ai tentativi delle intellettuali bianche di incasellarla dentro i parametri del post-strutturalismo occidentale. *Luce nell'oscurità* fu la sua tesi di dottorato, poi pubblicata postuma (Anzaldúa 2022).

6. Ma veniamo all'intervento di Haraway del 1989, prendendo in esame la sezione in cui scandaglia la scena descritta nel Vangelo di Giovanni. Buona parte dell'intervento riguarda infatti il confronto tra Gesù e Pilato. Riporto i passi del Vangelo che qui interessano maggiormente:

Allora dunque Pilato prese Gesù e lo fece flagellare. E i soldati, intrecciata una corona di spine, gliela posero sul capo, e gli misero addosso un manto di porpora, e gli venivan dinanzi a dire: Salute, o re dei Giudei, e gli davan degli schiaffi. Pilato poi uscì di nuovo a dire loro: "Ecco ve lo conduco fuori, affinché sappiate che io non trovo in lui colpa alcuna". Così Gesù uscì, portando la corona di spine e il manto di porpora). E Pilato disse loro: "Ecco l'uomo" (Gv 19, 1-5).

Da parte sua Haraway legge questo racconto non come la rivelazione di un'essenza umana, ma come una messa in scena pubblica, un atto di esposizione e di classificazione: qualcuno, detentore del potere, esibisce un corpo e lo nomina come "uomo", producendo così una norma universale, l'atto stesso della nomina produce l'universale. Ma quell'universale non è un dato naturale, bensì il risultato di una pratica di classificazione su di un corpo situato, vulnerabile, ferito e deriso. E qui l'*Ecce homo* rivela tutta la sua ambiguità, il carattere performativo e politico di una simile operazione: proprio perché è un corpo vulnerabile l'universalità che dovrebbe incarnare si incrina. L'*Ecce homo* non conferma una definizione dell'umano, semmai ne mette in scena la precarietà.

Per questo Haraway legge Gesù come figura trickster che destabilizza ogni volontà di classificazione, collocandolo dentro una genealogia di figure trickster occidentali, marcando il fatto che il trickster non è tanto colui che rappresenta un'identità diversa, ma colui che impedisce alle identità di chiudersi definitivamente.

Si tratta di un'operazione originale, in quanto abitualmente il trickster viene associato soprattutto ai miti amerindi, africani o ad altre tradizioni non occidentali, laddove Haraway suggerisce che è possibile farlo emergere anche nel cristianesimo. Nel Gesù giovanneo vi sono diversi elementi che motivano una simile lettura. Gesù è innanzitutto una figura che attraversa le categorie: è contemporaneamente re e dannato, umano e divino, vittima e giudice. Di conseguenza nessuna classificazione riesce a contenerlo. Inoltre è anche colui che sovverte il potere dall'interno: come altre figure trickster non affronta il potere frontalmente, lo mette in crisi facendone inceppare i dispositivi. Nell'*Ecce homo* Pilato crede di esibire un corpo sconfitto e di riaffermare l'ordine imperiale, in realtà mette in campo, suo malgrado, un'immagine che continua a sfuggire al significato che si vorrebbe imporgli. In questo senso Gesù è figura che abita la soglia, figura liminale tra vita e morte, umano e divino, condanna e glorificazione. Ed è proprio questa liminalità ad essere un tratto trickster. Sulle stesse corde è l'interpretazione di questo passo da parte del teologo queer Shore-Goss. Qui Gesù è presentato come *drag king*: Pilato afferma la sua mascolinità vincente su un ebreo colonizzato, senza istruzione, un contadino-profeta fallito, travestito come re, umiliato

e deriso, ma è proprio questa postura rovesciata che sconvolge e ribalta la regalità romana e imperiale (Shore-Goss 2023).

Queste riflessioni aprono la spiritualità verso scenari alternativi. Non una spiritualità dell'interiorità in fuga dal mondo o alla ricerca di una pace interiore tutta individuale, ma una spiritualità della relazione e dell'esposizione. L'umano non si definisce attraverso una sostanza spirituale separata dal corpo, bensì per la relazione e l'esposizione del proprio corpo ad altri corpi, umani e non umani. In questo senso, come già osservato, la vulnerabilità non è limite da superare, ma condizione stessa della relazionalità di ogni vivente.

Addenda V - Kerényi è stato il primo studioso a sostenere che il trickster non è una curiosità etnografica delle culture amerindie o africane, ma una figura riconoscibile anche nella tradizione occidentale. Ciò che premeva a Kerényi, in un pionieristico lavoro compiuto con altri studiosi, era comprendere quali figure della tradizione classica incarnassero quella funzione simbolica (Radin, Jung e Kerényi 1979). Haraway, da parte sua, ne coglie la valenza politica: il trickster costituisce una delle figure paradigmatiche dell'*inappropriate/d other*, è colui che rende impossibile la chiusura delle classificazioni (di genere, razza, specie...). In questa prospettiva è interessante, all'interno della ormai sterminata saggistica sul trickster, il lavoro di Robert Pelton, il quale si è soffermato su due tratti caratterizzanti il trickster, assai vicini all'approccio di Haraway: ironia mitica e gioia sacra, mostrando come questi due elementi rivelino come la vita superi sempre gli ordini simbolici che cercano di contenerla. L'ironia è la scoperta che il mondo eccede continuamente gli schemi con cui cerchiamo di ordinarlo, una forma di conoscenza che, spiazzando, lo rende più ampio. La gioia è la comprensione che la vita non è mai completamente addomesticabile, ma la vitalità esuberante e imprevedibile del mondo (Pelton 1980).

7. Nel 1992 esce *The Promises of Monsters* (Haraway 2019) dove campeggia, come già osservato, il tema dell'alterità inappropriata e inappropriabile. Da questo testo estraggo un brano per individuare un'invarianza che attraversa la riflessione di Haraway, vale a dire la critica di una metafisica dell'origine, comune a molte narrazioni religiose. Da un lato mutano le figure (cyborg, mostro, specie compagne, compost), ma il bersaglio di Haraway rimane sorprendentemente stabile: la nostalgia di una purezza perduta e del ritorno all'origine. Ecco il testo:

Salvare la natura è, in ultima analisi, un progetto mortale. Si fonda sul perpetuare la struttura della violazione dei confini e il falso liberatorio della trasgressione. Quanto accaduto nel primo Eden dovrebbe averlo dimostrato. Quindi, considerato che l'albero della conoscenza non è stato proibito, avremmo dovuto imparare a mangiare e nutrirci reciprocamente con un po' più di astuzia.

"Salvare la natura è un progetto mortale": è una frase ad effetto, intenzionalmente provocatoria. Haraway non sta certo dicendo che non bisogna difendere gli ecosistemi, sta invece criticando l'idea che esista una natura (magari scritta con la lettera maiuscola) separata dall'umano; una natura pura, innocente, da conservare intatta. Questo modo di pensare reintroduce il dualismo tra umano e mondo naturale, laddove ci sarebbe da qualche parte una cosa chiamata natura che alcuni soggetti dall'esterno dovrebbero salvare. Ma noi non siamo fuori dalla natura, ripete Haraway, siamo dentro reti multispecie, abitati da virus e batteri, siamo compost, siamo simpoiesi, sistemi che crescono e cambiano in gruppo, dove

le parti si formano e si disfano a vicenda attraverso scambi e legami, invece di essere isolate o autosufficienti.

Non solo: se la natura è innocente, l'essere umano diventa il peccatore/salvatore, innescando una struttura morale colpevolizzante che ricorda da vicino il racconto biblico dell'Eden (cfr. *Genesi* 3). Ma Haraway, se da un lato critica un'obbedienza cieca, non compie però un elogio della trasgressione, in quanto entrambe le posizioni condividono la medesima struttura: c'è un confine, quindi lo rispetto; oppure: c'è un confine, quindi trasgredisco. In entrambi i casi il confine resta al centro della storia, confermando come pure la trasgressione viva della legge. Per questo ironizza sul fatto che la conoscenza venga rappresentata in termini di trasgressione. Il problema non è conoscere, ma come conoscere; la conoscenza non è necessariamente dominio, ma è fondamentalmente tessere rapporti. E il riferimento finale all'astuzia è significativo: non si parla di saggezza, ma di astuzia, termine caro ad Haraway e molto vicino alla figura del trickster. L'astuzia non è inganno, ma capacità di affrontare le difficoltà e trovare modi imprevisti di vivere insieme, è intelligenza relazionale, non razionalità sovrana. Non c'è nulla di intangibile, né di trasgredibile, ma tutto va negoziato, riconoscendo che ogni azione modifica la rete di rapporti di cui facciamo parte.

8. Nel 2018 viene dato alle stampe il volume collettaneo *Makin Kin Not Population*, curato da Adele Clarke e dalla stessa Haraway. La finalità principale del libro è quella di aprire un dibattito femminista, antirazzista ed ecologista radicale sulla giustizia riproduttiva globale, affrontando il tema dell'emergenza demografica senza cadere in derive neo-malthusiane, autoritarie e coloniali, ridefinendo al contempo la nozione di parentela.

Mi limito a soffermarmi sulle pagine iniziali dell'intervento di Haraway. Ecco cosa scrive:

Il punto di partenza è questa massa dolorosa che sento premere dentro, contro il diaframma, e infine erompere. E' un dolore simile a quello che ho provato quando è morta mia madre, quando è morto il mio primo marito, quando è morto mio padre, quando è morto il cane del mio cuore - un senso di perdita incontenibile, sconvolgente, spaventoso. Ma la morte delle persone amate, la propria stessa morte, è il farsi del compost terrestre dei mortali, non la violazione di un presunto diritto alla trascendenza o all'immortalità di stampo monoteista. Il dolore per queste perdite è parte integrante del buon vivere e morire che condividiamo in quanto creature tentacolari aggrovigliate in una terra feconda (Haraway 2022).

Si tratta di uno splendido esempio di scrittura multistrato: a un tempo profondamente analitica - esito del suo attraversamento delle scienze; ma non distaccata, bensì emotivamente ricca di *pathos*, sensuale e corporea; e, infine, vi è l'irrompere della componente visionaria, produttrice, elargitrice di mondi, dove si dispiega una spiritualità incorporata, terrestre, in grado di immergersi nel divenire della materia - anziché fuggirla, rispettando e celebrando connessioni e assemblaggi fra diverse forme di vita, inevitabilmente attraversate dal flusso ininterrotto e misterioso di vita-morte.

9. Giunti alla fine di questo percorso, si può dire che Haraway è diventata un'interlocutrice preziosa per parlare di una spiritualità connessa alla forza inesauribile delle relazioni tra i viventi, in grado di generare novità, gravide di responsabilità (*response-ability*) e trasformazione. Senza proporre una lista data di doveri morali o rifugiarsi in illusorie speranze o, ancora, arrendersi alla disperazione e alla catastrofe a venire, Haraway invita a

un mobile concentrarsi sulle implicazioni relazionali e attive verso il mondo più-che-umano, rigettando da un lato l'eccezionalismo umano, per mostrare invece che umani e non-umani si modellano a vicenda attraverso un'esistenza mai separata.

Allora, dopo quanto osservato e discusso ha poco senso chiedersi se Haraway sia spirituale o no, sarebbe un interrogativo e una conclusione desolanti, mentre è più interessante osservare se siamo in presenza di una forma di esperienza e di pratica che risuona con ciò che storicamente è appartenuto o risulta affine alla sfera della spiritualità.

Il punto dirimente non è l'adesione a un concetto astratto di spiritualità, quanto considerare la funzione che vengono a svolgere determinate teorie e pratiche. Si può dire che storicamente la spiritualità adempie grosso modo ad alcune funzioni: trasformare il soggetto, coltivare pratiche di presenza e di attenzione, offrire prospettive di giustizia e di speranza, generare responsabilità verso l'altro, mettere in relazione il presente con un'eccedenza di senso. Ora, se è vero che Haraway non utilizza pressoché mai la parola spiritualità, al contempo non si può negare che le funzioni sopra indicate siano presenti nel suo lavoro. In altri termini siamo in presenza di una particolare configurazione di funzioni storicamente attribuite alla spiritualità.

Questo porta a dire che proprio la spiritualità, così intesa, rientrerebbe allora nella categoria dell'*inappropriate/d other*, di cui si è già parlato: la spiritualità come coltivazione di una dimensione inappropriata e inappropriabile dell'esistenza. Da questo punto di vista il celebre passo del Vangelo di Giovanni posto in esergo - "Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene né dove va" - sta a indicare proprio ciò che sfugge all'appropriazione. *Ruah/pneuma/spiritus/spirito* non è una sostanza, non è qualcosa che si può localizzare, prevedere o possedere, ma può indicare solo un evento relazionale.

Ma si può aggiungere ancora qualcosa tale da assegnare una valenza politica al discorso: in quanto esperienza socialmente partecipata ma inappropriabile, la spiritualità rientra a pieno titolo anche nella categoria dei *commons*. I *commons* non indicano delle cose, ma processi relazionali e, per definizione, si riferiscono a ciò che resiste a una doppia appropriazione, privata e statale. Allora, forse tutto questo discorso riporta alla medesima questione: come pensare forme di vita che non siano né proprietà, né sostanza, ma relazione? Forse ciò che può reincantare il mondo non è l'introduzione di nuove entità sacre o la riesumazione di antiche, ma il riconoscimento che esistono dimensioni della vita che possono essere fruite, senza ridurle né a meri oggetti di conoscenza, né a beni di proprietà. Se così fosse, la spiritualità non sarebbe tanto una dottrina dogmatica escludente, ma una pratica di custodia dell'inappropriabile. Per evitare fraintendimenti: l'atto del custodire non significa proteggere l'inappropriabile, sarebbe altrimenti una forma di appropriazione di ciò che non chiede di essere difeso, ma vuol dire custodire il nostro rapporto con l'inappropriabile, riconoscerne valore e fragilità.

Addenda VI - La spiritualità è un *common* o sono i *commons* - quando rimangono aperti, ricompositivi, capaci di custodire questa eccedenza relazionale - a possedere una dimensione spirituale? Questa è la domanda suggeritami da Massimo De Angelis, studioso dei movimenti sociali e dei *commons*. In questo modo la spiritualità diventerebbe una qualità del *commoning*. Ogni pratica comunitaria vive di appropriazioni reciproche: uso condiviso di risorse, apprendimento comune, cura, trasformazione collettiva. Il *commoning* non elimina l'appropriazione, anzi vive di continue appropriazioni. Ciò che lo distingue dalla forma proprietaria è che nessuna appropriazione pretende di esaurire o chiudere le condizioni che la rendono possibile, mantenendo aperta quell'eccedenza

relazionale da cui continuamente si alimenta. Spiritualità e *commons* come relazione terrestre attraverso cui una comunità custodisce l'inappropriabilità delle condizioni stesse del comune.

Dietro questa confluenza di spiritualità inappropriabile e politiche comunitarie, di mistica e *commons*, c'è l'idea che i confini tra discipline tradizionalmente separate - politica e spiritualità, ma anche altri campi, come la scienza, ad esempio (v. Feyerabend sopra menzionato, ma anche, in forme differenti, Barad) - si rivelano costruzioni e ingabbiamenti storicamente costruiti, quindi smontabili.

Addenda VII - L'ontopistemologia di Karen Barad, muovendo dalla fisica quantistica e dal realismo agenziale, rifiuta l'idea della materia come sfondo passivo e inerte, sostenendo invece che essa è costitutivamente dinamica, relazionale e aperta all'indeterminazione. L'essere non è composto da entità già date che successivamente entrano in relazione, ma emerge attraverso processi di intra-azione, nei quali i confini tra soggetti, oggetti e discipline vengono continuamente prodotti e trasformati. In questa prospettiva anche memoria, giustizia, responsabilità e speranza non appartengono esclusivamente alla coscienza umana, ma sono iscritte nella materialità stessa del mondo. In questo senso la spiritualità non è un'aggiunta alla materia, ma il nome che può assumere l'eccedenza relazionale della materia stessa quando viene pensata al di là di una visione meccanicista (Barad 2017).

In estrema sintesi, la spiritualità cos'altro può essere se non custodire ciò che è inappropriabile, laddove quest'ultimo sta a indicare semplicemente una pratica terrestre di buon vivere e morire: imparare a lasciare aperta la finestra perché il vento continui a soffiare, senza ostacoli, senza diventare mai proprietà di qualcuno, rigenerando costantemente le condizioni attraverso cui ciò che non si può possedere continui a manifestarsi nella cooperazione tra i viventi.

Bibliografia

- Albertz R. e Westermann C., “רוּחַ־Ruah-Spirito”, in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, a cura di Jenni E. e Westermann C., vol. II, Casale Monferrato, Marietti 1982.
- Anzaldúa G., *Luce nell'oscurità*, Milano, Meltemi 2022.
- Back C., “The Other-Sider: Gloria E. Anzaldúa, Inappropriate/d Other in Academia?”, *InterLetras*, n.10, 2022.
- Barad K., “What Flashes Up: Theological-Political-Scientific Fragments”, in *Entangled Worlds. Religion, Science and New Materialism*, a cura di Keller C. e Rubenstein M.-J., New York, Fordham University Press 2017.
- Coniglione F., “La signora che mai conosceremo'. Abbondanza del mondo e misticismo in Paul K. Feyerabend”, *Vita pensata*, n. 34, 2026.
- Feyerabend P., *Contro il metodo*, Milano, Feltrinelli 1979.
- Graham E., “Cyborg or Goddess? Religion and Posthumanism From Secular to Postsecular”, *Journal of Posthumanism*, vol. 1, n. 1, 2021.
- Goodeve T.N. e Haraway D., *Come una foglia*, Milano, La Tartaruga 1999.

- Haraway D., “Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape”, in *Feminists Theorize the Political*, a cura di Butler J. e Scott J.W., New York, Routledge 1992.
- Haraway D., *Manifesto cyborg*, Milano, Feltrinelli 1995.
- Haraway D., *Le promesse dei mostri*, Roma, DeriveApprodi 2019.
- Haraway D., *Chthulucene*, Roma, Nero 2019.
- Haraway D., “Fare parentele nello Chthulucene: riprodurre la giustizia multispecie”, in *Making kin. Fare parentele, non popolazioni*, a cura di Clarke A. e Haraway D., Roma, DeriveApprodi 2022.
- Nancy J.-L., *Le Muse*, Parma, Diabasis 2017.
- Pelton R.D., *The Trickster in West Africa*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press 1980.
- Pignarre P. e Stengers I., *Stregoneria capitalista*, Milano, IPOC 2016.
- Radin P., Jung C.G., Kerényi K., *Il briccone divino*, Milano, Bompiani 1979.
- Shore-Goss R.E., “Giovanni”, in *Bibbia queer. Un commentario*, a cura di West M. e Shore-Goss R.E., Bologna, EDB 2023.
- Starhawk, *La danza a spirale*, Cesena, Macro 2012.
- Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica. Seconda parte. Seconda sezione*, a cura di Centi T. S., Coggi R., Barzaghi G., Carbone G., Bologna, Edizioni Studio Domenicano 2014.
- Tommasone L. (a cura di), *Un vulcano nel vulcano. Mary Daly e gli spostamenti della teologia*, Cantalupa (TO), Effatà 2012.

Federico Battistutta è un ricercatore indipendente nel campo del religioso contemporaneo, si interessa in particolare di aree di frontiera (spiritualità secolare e misticopolitica, ecosofia ed ecospiritualità, dialogo interreligioso e interculturale). Il suo ultimo libro è *Misticopolitica. Orizzonti della spiritualità post-religiosa* (2022). Fa parte del Collettivo Trickster.

Parole chiave: spiritualità; *inappropriate/d other*; *commons*; relazioni terrestri; Donna Haraway.