

Colloquium

COMPOSITE IDENTITIES

Percorsi tra cinema, teatro, letteratura,
musica, scienze sociali e politiche

A cura di Anna Maria Chierici e Fulvio Orsitto

ISSN 2281-9290
ISBN 978-88-5513-120-9

Copyright 2023

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano
Catalogo: www.lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione e archiviazione elettronica, pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche, i supporti digitali e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume o fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazione per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano
e-mail autorizzazioni@clearedi.org – sito web www.clearedi.org

I saggi contenuti nel presente volume sono stati sottoposti
a valutazioni accademiche esterne che ne hanno confermato la validità scientifica.
The chapters included in this volume are peer reviewed.

In copertina:

Marsha Steinberg, *Open Space* (olio su tela, cm 225 × 170), 1975.

Videoimpaginazione: Paola Mignanego

Stampa: Litogi

Desideriamo ringraziare tutti i partecipanti alla conferenza internazionale *Composite Identities* da noi organizzata nel 2020, ed esprimere la nostra gratitudine nei confronti di Vanessa Meyers e dell'Office of Global Services della Georgetown University per aver sostenuto quel progetto e la realizzazione di questa pubblicazione. Un ringraziamento speciale va inoltre alla pittrice Marsha Steinberg per averci concesso l'uso del suo dipinto *Open Space* per la copertina del presente volume.

Sommario

Introduzione dei curatori <i>Anna Maria Chierici - Fulvio Orsitto</i>	9
--	---

SEZIONE 1

Percorsi di cinema e teatro

'Riflessioni' identitarie in <i>Io, l'altro</i> di Mohsen Melliti <i>Fulvio Orsitto</i>	19
Storia, memoria e racconto: identità multiculturale in <i>Harem Suare</i> di Ferzan Ozpetek <i>Irene Lottini</i>	31
Cannibalized Identities: Marginalization in Yannick Dahan and Benjamin Rocher's <i>La borde</i> and Luna Gualano's <i>Go Home! A casa loro</i> <i>Gloria Pastorino</i>	45
Delbert Mann's <i>Marty</i> : Notes on Italian American Identity <i>Antonio Iannotta</i>	59
Challenging Identities: Teatro delle Albe's Civic Engagement <i>Anna Maria Chierici</i>	71

SEZIONE 2

Percorsi di letteratura e musica

La questione del centauro: identità composite nell'opera di Primo Levi <i>Daniele Fioretti</i>	83
Reconstructing Identity at the End of the World in Gianni Miraglia's <i>Muori Milano, muori!</i> and Francesca Genti's <i>La febbre</i> <i>Nicholas Albanese</i>	95
Anatomical Identities: A Paradigm Shift in Global Crime Fiction <i>Barbara Martelli</i>	107
Gente che va, pensieri che tornano. Gente che arriva, parole che restano. L'identità italiana nelle canzoni di emigrati e nuovi cittadini <i>Andrea Pera</i>	119

SEZIONE 3

Percorsi di scienze sociali e politiche

The Meaning of Names: Why Can't You Pronounce My Name Right? <i>Claudia Peralta</i>	135
The Path towards Violent Extremism and Terrorism: Pursuit and Recognition of 'Identity' in the Process of Radicalisation <i>Maria Abruzzo</i>	143
European Islam and the 'Identity Challenge': Exploring the Nexus between Integration Policies and Radicalization <i>Ester Sigillò</i>	153
Bibliografia, discografia, filmografia	167
Autor*	183
Indice dei nomi	187

La questione del centauro: identità composite nell'opera di Primo Levi

Daniele Fioretti

Miami University

DOI: <https://doi.org/10.7359/1209-2023-fiord>

Chi ha familiarità con l'opera di Primo Levi sa bene quanto sia importante in essa la figura del centauro: nella duplice natura di questo essere mitologico, allo stesso tempo uomo e animale, l'autore vedeva riflesso il dissidio interno alla sua natura di intellettuale: scrittore ma al tempo stesso chimico, artista e contemporaneamente scienziato, proprio negli anni in cui ferveva il dibattito sulle 'due culture' inaugurato da Charles Percy Snow¹. Come ha dichiarato lo stesso Levi nel 1981 in un'intervista: «io credo proprio che il mio destino profondo (il mio pianeta, direbbe Don Abbondio) sia l'ibridismo, la spaccatura. Italiano, ma ebreo. Chimico, ma scrittore» (Belpoliti 1997b, p. 186). Levi è sempre stato affascinato dalle figure liminali, poste al confine tra due mondi e alle quali una doppia natura attribuisce una conoscenza più approfondita del mondo. Per esempio, il centauro del racconto *Quaestio de Centauris* (pubblicato nella raccolta di racconti *Storie naturali* del 1966) personifica il dissidio tra razionalità umana e istintualità animale; secondo Daniele Del Giudice si tratta di una «creatura anfibia dell'uomo e del cavallo, risulta alla fine migliore di entrambi, sommando in sé il meglio dell'uno e dell'altro» (Del Giudice 1997, p. XLVI). L'indovino Tiresia, che dagli dèi ha avuto l'opportunità di fare esperienza diretta sia della condizione maschile sia di quella femminile, è un'altra figura della duplicità in cui Levi si identifica, come si ricava dal romanzo *La chiave a stella* (1978):

un po' Tiresia mi sentivo, e non solo per la duplice esperienza: in tempi lontani anch'io mi ero imbattuto negli dèi in lite fra loro; anch'io avevo incontrato i serpenti sulla mia strada, e quell'incontro mi aveva fatto mutare condizione

¹ Nel 1959 Snow tenne una conferenza all'Università di Cambridge, dal titolo appunto *The Two Cultures*, il cui testo è stato pubblicato lo stesso anno con il titolo *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. Feltrinelli ha pubblicato la traduzione italiana nel 1962.

donandomi uno strano potere di parola: ma da allora, essendo un chimico per l'occhio del mondo, e sentendomi invece sangue di scrittore nelle vene, mi pareva di avere in corpo due anime, che sono troppe. (Levi 1997, p. 989)

Sia nel caso del centauro che in quello di Tiresia, la duplicità è un dono ma anche una maledizione che porta con sé angoscia e sofferenza: due anime sono troppe in uno stesso individuo, specie se sono in conflitto tra loro. Sarà però ne *Il sistema periodico* (1975) che Levi mette al centro la duplicità, imperniando il libro proprio sulla chimica; ognuno dei ventuno racconti è infatti intitolato con il nome di un elemento chimico della tavola periodica di Mendeleev.

Nella sua stesura iniziale, *Il sistema periodico* era un libro inteso a raccontare ai lettori il significato della ricerca scientifica, un tentativo – come scrive Marco Belpoliti nelle note al testo – di «riprodurre sotto veste moderna le emozioni più antiche dell'uomo, le più misteriose, il momento dell'incertezza, ammazzare il bufalo o non ammazzarlo, trovare quel che si cerca o non trovarlo» (Belpoliti 1997a, p. 1445); tuttavia, nel corso della sua stesura *Il sistema periodico* si è trasformato e si è fatto più complesso, assumendo sempre più i caratteri di un testo autobiografico, pieno di riflessioni su di sé, sull'Italia e anche sull'identità del popolo ebraico. Quest'ultimo aspetto è espresso con chiarezza già nel racconto che apre *Il sistema periodico*, intitolato *Argon*. Come l'autore tende a precisare, l'argon è un gas inerte, uno di quegli elementi chimici che non si combinano con nessun altro e che sono per questo definiti anche gas nobili, in quanto sono estremamente puri. Tuttavia, questa purezza non rappresenta necessariamente un pregio per Levi: tanto sono puri che non si mischiano con nessun altro elemento e non danno origine a nessuna reazione chimica. Sono nobili, ma allo stesso tempo inerti. Da qui viene il parallelo che l'autore istituisce tra l'argon e la borghesia ebraica torinese, discendente dagli ebrei sefarditi giunti in Italia dalla Spagna nel Cinquecento: «[i]l poco che so dei miei antenati li avvicinava a questi gas. Non tutti erano materialmente inerti [...]; ma inerti erano senza dubbio nel loro intimo, portati alla speculazione disinteressata, al discorso arguto, alla discussione elegante, sofisticata e gratuita» (Levi 1997, p. 741). L'inerzia della comunità ebraica torinese deriva, secondo Levi, dalla tendenza ad isolarsi dai *goyim*: una «barriera simmetrica» (Levi 1997, p. 743), che protegge ma al tempo stesso isola. Da qui la critica di Levi: il restare separati, puri ma inerti, era a suo giudizio un grave errore.

Argon non è l'unico testo de *Il sistema periodico* in cui Levi critica l'inerzia nei confronti del male e della discriminazione; anche in *Oro* lo scrittore descrive l'ignavia della sua intera generazione nei confronti della dittatura: «ci proclamavamo nemici del fascismo, ma in effetti il fascismo aveva operato su di noi, quasi come su tutti gli italiani, estraniandoci e facendoci diventare superficiali, passivi e cinici» (Levi 1997, pp. 849-850). Questa stasi diventa addirittura una condizione esistenziale nel racconto *Potassio*: «[n]é in noi, né più in generale nella nostra generazione, 'ariani' o ebrei che fossimo, si era ancora fatta strada l'idea che resistere al fascismo si doveva e si poteva. La

nostra resistenza di allora era passiva, e si limitava al rifiuto, all'isolamento, al non lasciarsi contaminare» (Levi 1997, p. 783). Qui come in *Argon* sembra che l'autore assegni alla purezza, al rifiuto di confrontarsi e di intervenire una valenza negativa, impressione rafforzata nelle pagine di *Ferro*, in cui la società italiana è descritta come apatica, chiusa nel suo immobilismo. Il periodo era quello delle leggi razziali e il racconto descrive il senso di isolamento provato dall'autore, all'epoca studente universitario di chimica all'Università di Torino. Sebbene molti dei suoi compagni di corso non fossero né fascisti né razzisti, dopo la promulgazione delle leggi razziali il giovane Levi inizia a percepire un cambiamento del rapporto tra sé, i professori e gli altri studenti: «[i] compagni cristiani erano gente civile, nessuno fra loro né fra i professori mi aveva indirizzato una parola o un gesto nemico, ma li sentivo allontanarsi e, seguendo un comportamento antico, anch'io me ne allontanavo» (Levi 1997, p. 773). Il significato del termine 'comportamento antico' rimanda ad *Argon*: anche Levi, come i suoi antenati prima di lui, inizia ad isolarsi dalla società che lo circonda e che lo discrimina. A salvare il protagonista da questo meccanismo di autoemarginazione interviene l'amicizia con Sandro, un compagno di studi a cui, significativamente, non lo lega l'affinità ma la diversità. Sandro infatti era per l'epoca uno studente piuttosto anomalo: anziché essere borghese era figlio di un muratore e pertanto, anche se per motivi di classe sociale, anch'egli un isolato:

Avevo osservato, con stupore e gioia, che tra Sandro e me qualcosa stava nascendo. Non era affatto l'amicizia fra due affini: al contrario, la diversità delle origini ci rendeva ricchi di merce da scambiare, come due mercanti che si incontrino provenendo da contrade remote e mutualmente sconosciute. (Levi 1997, p. 773)

L'amicizia con Sandro è importante nel testo, perché grazie ad essa l'autore può chiarire meglio la sua posizione critica nei confronti della purezza: ne *Il sistema periodico* Levi critica l'auto-isolamento e il tentativo di mantenersi 'puri' e nobili e al tempo stesso celebra l'apertura all'altro-da-sé in cui vede una fonte di arricchimento. Questa critica mossa da Levi al concetto di purezza è a prima vista sorprendente, considerando la connotazione positiva che la nostra cultura associa a questo concetto. Puro, dal latino *pūrus*, è un aggettivo che definisce una sostanza che non ha subito alterazioni, incontaminata, non inquinata. In campo morale o religioso, 'puro' significa sincero, innocente, semplice, non macchiato da difetti o colpe. Cosa può esserci di meglio della purezza? Tuttavia, in anni recenti, alcuni filosofi e studiosi che operano nel campo della biopolitica o del *posthuman* hanno sottolineato i pericoli insiti in questo concetto apparentemente così poco ambiguo, indirettamente validando l'intuizione di Levi. L'aspetto negativo della nozione di purezza emerge con chiarezza quando l'aggettivo 'puro' è associato al termine 'razza'; il razzismo è infatti fondato sulla credenza che esistano delle 'razze' umane e che alcune di esse siano biologicamente, culturalmente o storicamente più pure,

e perciò superiori ad altre. Una connessione inquietante lega la purezza al razzismo e, in ultima analisi, perfino al nazismo. Levi, verrebbe da dire, aveva anticipato alcune delle conseguenze a cui il pensiero biopolitico è giunto in anni recenti, non per mezzo dell'elaborazione filosofica ma attraverso la sua esperienza diretta di recluso in un campo di concentramento e la sua forma mentale di scienziato.

Il pensiero biopolitico, specialmente in Italia, ha riesaminato l'eugenetica nazista proprio a partire dal punto di vista della purezza. Piuttosto che essere visto come un'aberrazione frutto della follia di pochi individui, nell'ottica biopolitica il nazismo è visto come l'estremizzazione del 'darwinismo sociale', la dottrina che ha fornito una giustificazione pseudo-scientifica al razzismo e ai crimini perpetrati contro gli ebrei e contro altre minoranze etniche. Uno dei principali campi d'indagine della riflessione biopolitica è quello relativo al mutamento di paradigma nei confronti del soggetto umano, e in particolare il suo passaggio da soggetto dotato di diritti inalienabili a semplice entità biologica. Nel tentativo di spiegare questo mutamento di paradigma Giorgio Agamben, prima in *Homo sacer* (1995) e poi in *Mezzi senza fine. Note sulla politica* (1996), ha preso spunto dalla tradizione greca, con la sua distinzione della vita tra *zoe* – il semplice fatto di essere vivi, comune ad animali, esseri umani e dèi – e *bios*, la forma di vita tipica degli umani, singoli o in gruppo (Agamben 2005, p. 3). Il Terzo Reich, uno degli esempi più estremi di governo biopolitico mai realizzati, con le leggi di Norimberga nel 1935 aveva creato la divisione tra cittadini a pieno diritto (*bios*) e cittadini privi di diritti politici (*zoe*) in quanto appartenenti a razze ritenute inferiori. Parlando in termini biopolitici, Hitler aveva trasformato ebrei, rom, omosessuali, malati mentali e disabili in 'nuda vita', spogliandoli dei loro diritti e rendendoli liberamente uccidibili, nel senso che la loro uccisione non avrebbe comportato nessuna conseguenza legale (Agamben 2005, p. 3). La riflessione di Agamben, a sua volta, prende le mosse dalle ricerche di Michel Foucault, secondo il quale la biopolitica è un'arte di governo basata su aspetti biologici e focalizzata su una nuova forma di controllo della vita stessa dei sudditi. Tale concetto, sviluppato in *Nascita della biopolitica (Corso 1978-1979)* era già presente in *La volontà di sapere* (1976), in cui Foucault scriveva: «si potrebbe dire che al vecchio diritto di *far morire* o di *lasciar vivere* si è sostituito un potere di *far vivere* o di *respingere nella morte*» (Foucault 2019, p. 122; corsivo nell'originale). È a partire dall'intuizione di Foucault che Roberto Esposito riesamina un testo classico di teoria politica, ne *Il Leviatano* di Thomas Hobbes (1658). Secondo la lettura di Esposito del testo hobbesiano, nell'antico potere sovrano la vita è il residuo risparmiato dal diritto di dare la morte, in quello biopolitico «è la vita ad accamparsi al centro di uno scenario di cui la morte costituisce appena il limite esterno o il contorno necessario» (Esposito 2004, p. 28).

Il concetto chiave dietro questo ragionamento è proprio quello di purezza, un ideale che letteralmente ossessionava i nazisti. Hitler considerava la razza ariana la più alta espressione dell'evoluzione umana e perciò riteneva che

non solo fosse giusto ma anche necessario impedirne la degenerazione; da qui traggono la loro origine le pratiche di 'purificazione', a partire dalla sterilizzazione fino allo sterminio di tutti coloro che non erano considerati 'puri' abbastanza. I nazisti consideravano tali popolazioni alla stregua di bacilli, batteri, non in senso metaforico ma letterale: una minaccia da cui il corpo sociale doveva essere 'immunizzato' per prosperare. Come scrive Esposito: «al contrario della letteratura secolare dell'antigiudaismo, per i nazisti gli ebrei non 'somi-gliano' ai parassiti, lo sono. [...] La Germania vuole salvare l'occidente dalla degenerazione» (Esposito 2004, p. 123). Per questo la retorica nazista parlava di 'igiene razziale': l'operazione *Lebensborn* voluta da Himmler, nella quale migliaia di bambini tedeschi erano stati sottratti dalle famiglie per produrre perfetti esemplari di razza ariana, non era nient'altro, secondo Esposito, che un esperimento di zootecnia umana (Esposito 2004, p. 141).

Sebbene il pensiero di Levi sia estraneo all'orbita biopolitica, nella sua opera la critica al concetto di purezza è molto netta, non solo in *Argon* ma anche in un altro racconto de *Il sistema periodico*, *Zinco*. Discutendo le proprietà del metallo in questione, l'autore sottolinea come esso sia facilmente attaccabile dagli acidi se mescolato con altri elementi ma resistentissimo, al contrario, se è puro. Da questa proprietà si possono trarre, secondo Levi, due conclusioni opposte: «l'elogio della purezza, che protegge dal male come un usbergo e l'elogio dell'impurezza, che dà adito a mutamenti, cioè alla vita» (Levi 1997, p. 768). L'autore dichiara subito di rifiutare la prima interpretazione, definendola troppo moralistica e la avvicina al fascismo, che rifiuta il diverso:

Perché la ruota giri, perché la vita viva, ci vogliono le impurezze: anche nel terreno, come è noto, se ha da essere fertile. Ci vuole il diverso, il grano di sale e di senape: il fascismo non li vuole, li vieta, e per questo tu non sei fascista; vuole tutti uguali e tu non sei uguale. (Levi 1997, p. 768)

La critica di Levi al concetto di purezza è qui completamente esplicita: ma al di là del contenuto anche la scelta terminologica è interessante. Perché Levi ha preferito il termine 'impurezza', così inusuale, a quello molto più ovvio e comune di 'impurità'? A prima vista sembra trattarsi solo di una scelta stilistica, un tocco di ricercatezza lessicale; tuttavia la scrittura di Levi non è mai volutamente artificiosa, ma tende piuttosto alla chiarezza e all'essenzialità. Infatti 'impurezza' è un termine tecnico in chimica e si riferisce alla presenza di elementi estranei in una sostanza. Un altro motivo molto importante dietro a questa scelta di Levi è quello di evitare interferenze semantiche: infatti se il termine 'purezza' è così pesantemente connotato in senso morale e frequentemente associato a innocenza, castità e spiritualità, altrettanto si può dire del suo opposto, impurità. Basta un controllo su un dizionario dei sinonimi e vedere quali termini più comunemente sono associati a impurità: immoralità, impudicizia, lascivia, libidine, lussuria e viziosità. Il termine 'impurezza' interrompe questo circuito semantico e appare moralmente meno connotato.

Un altro termine usato da Levi che si trova al polo opposto della purezza è 'ibridazione': il miscuglio, la confluenza con l'Altro nell'opera leviana è sempre visto come fonte di arricchimento, non di decadenza. Alla visione moralistica del concetto di purezza si contrappone lo sguardo oggettivo del Levi chimico: le molecole più complesse, quelle che forniscono alla materia la varietà che le conosciamo, non sono nient'altro che il frutto dell'aggregazione e della combinazione di molti atomi diversi. La vita, suggerisce l'autore, è possibile solo grazie alla combinazione, ovvero alla contaminazione di elementi diversi.

Svariati decenni separano Levi dall'elaborazione del pensiero *posthuman* che, pur partendo da premesse diverse da quello biopolitico, arriva anch'esso a criticare il concetto di purezza, e lo fa mettendo proprio al centro della propria riflessione l'ibridazione. Roberto Marchesini, nel suo libro *Post-human. Verso nuovi livelli d'esistenza* (2002) mette in luce un esplicito legame tra purezza e nazismo, anche se in una prospettiva diversa rispetto a Esposito: «capire l'intrinseca pericolosità del concetto di purezza [...] significa non solo interpretare la temperie culturale che ha reso possibili i genocidi del Novecento, ma altresì sottolineare come – sotto altre spoglie – il progetto platonico ancor oggi sia vivo, ancorato ai vecchi miti dell'esaltazione antropocentrica» (Marchesini 2002, p. 175).

Con il termine 'progetto platonico' Marchesini si riferisce al fatto che il pensiero occidentale, a partire da Platone, è orientato sull'assoluto e sull'idea di purezza in senso metafisico. Puro, in questo contesto, significa libero da ogni contaminazione dello spirito con la materia. Secondo il platonismo, almeno a partire dal *Cratilo*, scritto nel IV secolo a.C., il corpo è la prigione, la tomba dell'anima; questo concetto è stato ripreso e sviluppato dal neoplatonismo cristiano, che vede nel corpo il supporto materiale – ma anche il limite – del 'puro' spirito, che è il nucleo immortale dell'essere umano (Platone 2000, p. 145). Dall'influenza del progetto platonico deriva, nel pensiero occidentale, un allontanamento inevitabile dalle cose del mondo, fatte di materia e soggette a una continua metamorfosi. E-purare, in quest'ottica, significa intraprendere un percorso divergente dall'empirico e dall'applicato, in una direzione opposta rispetto al tellurico, che trascende l'esperienza e il dato sensibile. La purezza ha a che fare con l'Iperuranio, la regione fuori dallo spazio fisico in cui risiedono le sostanze immutabili. Al contrario, per il pensiero *posthuman* e per la sua visione radicalmente antimetafisica della realtà, l'essere umano corrisponde al suo corpo: l'uomo non *possiede* un corpo ma *è* un corpo.

Una volta sgombrato il campo dalla prospettiva metafisica, è necessario operare una ridefinizione del concetto di umano, delimitarne i confini, decidere cosa è umano e cosa non lo è, e quali sono i diritti di entrambi. In pratica, si tratta di un approccio diverso alla distinzione biopolitica tra *bios* e *zoe*: laddove la vita umana è *bios*, con tutte le protezioni giuridiche del caso, la vita animale è *zoe*, cioè vita senza diritti. In questo senso è cruciale esaminare la distinzione tra umano e animale visto che questa, dice Marchesini riferendosi alla posizione di Donna Haraway, forma l'archetipo di ogni processo di margi-

nalizzazione e di ogni rifiuto della diversità (Marchesini 2002, p. 177). Per questo la relazione con l'animale è fondamentale sia nel dibattito *posthuman* che in quello biopolitico, specialmente nel momento in cui ad alcuni esseri umani (immigrati, apolidi che non sono protetti da nessuna organizzazione statale) viene negato ogni diritto, nei fatti disumanizzandoli e riducendoli allo statuto di *zoe*. La dicotomia umano vs. non-umano implica conseguenze molto pericolose, quali l'idea che esista un prototipo di purezza che rappresenta l'identità umana al più alto grado, mentre qualunque distacco dal modello rappresenta una deviazione dalla retta via, un passo verso una umanità parziale o incompleta. In effetti, secondo Marchesini, dopo Darwin qualunque distinzione chiara e univoca fra umano e animale è basata esclusivamente su un pregiudizio antropocentrico.

Se una distinzione tra essere umano e animale è possibile, secondo Marchesini, essa si fonda sulla distinzione tra sistemi chiusi e sistemi aperti. Mentre la maggioranza delle forme viventi vive in una sorta di isolamento culturale, imparando solo da altri membri della stessa specie, l'essere umano, secondo Marchesini, «ha intrapreso una strada di acquisizione dell'eterospecifico: lasciandosi cioè impregnare dal teriomorfismo e accogliendolo all'interno della propria cittadella ontologica» (Marchesini 2002, p. 113). Sotto questa prospettiva, l'umano è tale proprio grazie alla sua capacità di lasciarsi contaminare, permeare di alterità. Da qui la necessità di ripensare le nostre categorie, e il bisogno di stabilire un differente modello interpretativo della relazione umano-animale che parta dal concetto di ibridazione, non biologica ma culturale (zoomimesi). L'umanità ha sempre visto come un pericolo la mobilità di quello che Agamben ha definito il confine mobile tra umano e animale², soprattutto lo 'scivolamento' verso lo stato animale visto come decadenza spirituale e intellettuale. Aggettivi come 'bestiale' e 'animalesco' sono in genere rivolti a persone rozze e incapaci di controllare i propri istinti; non è un caso che i mostri e i demoni inventati dagli umani siano spesso caratterizzati dalla presenza di tratti animali (corna, zoccoli, code).

Alla fine di questo percorso si trova di nuovo il riferimento, in senso critico, alla purezza. Scrive Marchesini che «[l]a dicotomia umano *versus* non umano implica alcune conseguenze che, non a caso, si sono rivelate assai pericolose nel corso del XX secolo, vale a dire: 1) che vi sia un prototipo di purezza che rappresenta più di ogni altro l'identità umana; 2) che ogni deviazione rispetto al prototipo sia indice di umanità parziale o incompiuta; 3) che l'umano si dà nella divergenza dalle alterità e nell'autoreferenza» (Marchesini 2009, p. 29). È evidente dunque che tanto la biopolitica quanto il pensiero *posthuman* trovano un punto di incontro nella critica del concetto di purezza e delle sue derive inaspettate e potenzialmente pericolose. Segnalare i punti di

² Di mobilità del confine tra umano e animale parla Agamben sottolineando come la categoria *homo sapiens* non sia altro che una macchina o un artificio attraverso il quale l'umanesimo produce il riconoscimento dell'umano (Agamben 2002, p. 35).

contatto tra queste prospettive e l'opera di Levi non significa però arruolare forzatamente l'autore de *Il sistema periodico* nella schiera dei precursori del pensiero biopolitico o del *posthuman*³. Leggendo i suoi scritti è chiaro che Levi si è formato ed è vissuto all'interno di un quadro di valori essenzialmente umanistico. Ne è prova non soltanto ciò che Levi ha scritto a proposito della sua giovinezza, dei suoi studi e dei suoi contatti culturali, ma anche della sua professione di chimico, questa idea della fatica per piegare la materia al proprio volere, impresa prometeica per eccellenza. Nota ad esempio Marco Porro che Levi vedeva e descriveva la materia come *hyle*, antagonista dello spirito, balena bianca da sconfiggere⁴. Discutere le molteplici valenze che gli animali assumono all'interno dell'opera di Levi va al di là degli scopi del presente saggio: rimando in questo senso a quanto ha scritto in proposito Belpoliti, sia per quanto riguarda la presenza di animali – veri o fantastici – nella narrativa leviana, sia nella sua valenza degradata, ovvero l'uomo ridotto a bestia nel lager, e si noti come Levi, che da curioso di etologia aveva amore e rispetto per gli animali, usi proprio il termine 'bestia', ovvero l'animalità nel suo senso più basso. Come dice Steinlauf in una memorabile pagina di *Se questo è un uomo*, «appunto perché il lager è una gran macchina per ridurci a bestie, noi bestie non dobbiamo diventare; che anche in questo luogo si può sopravvivere, e perciò si deve voler sopravvivere, per raccontare, per portare testimonianza» (Levi 1997, p. 35), ed è quello che Levi ha poi fatto per tutta la vita.

Tornando a *Il sistema periodico*, non è sorprendente vedere che il regno animale vi è rappresentato in termini sostanzialmente antropocentrici: in questo libro gli animali trovano posto solo come termini di similitudine, raffronto con l'umano. Per esempio, nel racconto *Fosforo*, la bibliotecaria viene associata a due animali, un cane e a un serpente: «uno di quei poveri cani che vengono deliberatamente resi cattivi a furia di catena e di fame; o meglio come il vecchio cobra sdentato, pallido per i secoli di tenebra, custodisce il tesoro del re nel *Libro della Giungla*» (Levi 1997, p. 841). Anche i fenomeni chimici e fisici sono descritti con metafore animali, in particolar modo in *Zolfo*, uno dei pochi racconti del libro nei quali il protagonista, di cui non sappiamo il nome ma solo il cognome, Lanza, non è autobiografico. La lista di tali similitudini è lunga, per un racconto lungo solo quattro pagine: la lancetta d'acciaio del termometro scivola «come una lumaca» (Levi 1997, p. 878); Lanza, messosi la maschera di protezione, si sente «un po' talpa e un po' cinghiale» (Levi 1997, p. 879) e quando si infuria gli si rizzano i peli «come la coda di un gatto in collera» (Levi 1997, p. 880). Ma è la caldaia che rischia di esplodere l'oggetto che attira più similitudini animali: «quella bestiaccia restia seduta sul fuoco, che muggiva come un toro: arroventata come un enorme riccio a spine dritte, che non sai da che parte prenderlo, e verrebbe voglia di volargli addosso calci» (Levi 1997, p. 880). La materia qui è belva selvaggia e infera, tanto che emette anche «una

³ Un tentativo in questo senso è stato compiuto da Malewicz 2016.

⁴ Cfr. Porro 2017, p. 447.

bava giallastra» (Levi 1997, p. 880). Solo quando il protagonista recupera la sua calma, cioè il suo raziocinio, riesce a sconfiggerla: una volta aperta la valvola della ventola di aspirazione e fermata la pompa la caldaia ritorna pacifica e obbediente come un animale addomesticato: l'ago risale fino a zero «come una pecora smarrita che ritorni all'ovile» e si inclina, scrive Levi, «docilmente dalla parte del vuoto» (Levi 1997, p. 881). Lo scopo di Lanza – vero archetipo dell'*homo faber* – è quindi quello di conquistare la materia, domarla come se fosse una bestia feroce e addomesticarla.

Leggendo queste pagine non vi è alcun dubbio che Levi fosse, per formazione e per convinzione, un umanista (Druker 2011, p. 110); tuttavia, come precisa Joseph Farrell, Levi era un umanista inquieto, che si è sempre interrogato per cercare di comprendere il mondo attorno a sé (Farrell 2011, p. 90). L'umanesimo di Levi, sebbene non escluda a priori l'esistenza dello spirito, non è completamente inscrivibile nel progetto platonico. Al contrario dei platonici, in Levi non è riscontrabile un primato dello spirito sulla materia. Non solo: nel racconto intitolato *Azoto*, l'autore rifiuta perfino di stabilire una gerarchia all'interno della materia stessa. L'idea che si possa ricavare un componente di un cosmetico dallo sterco di gallina non lo scandalizza affatto, anzi idealmente lo riporta ai primordi della chimica, a quegli alchimisti che ricavavano il fosforo dall'urina: «la materia è materia, né nobile né vile» (Levi 1997, p. 895). Per questo il pensiero di Levi è, alla sua radice, materialistico. Come nota Luigi Cerruti, per Levi «la possibile risposta al problema dell'essere e del conoscere è qui, nascosta nella materia. Forse non si tratta di una risposta sufficiente, ma sicuramente – secondo Levi – comprendere la materia si pone come condizione necessaria» (Cerruti 1997, p. 45). Del resto, Levi ha sempre contestato un altro cardine del pensiero umanistico, ovvero l'antropocentrismo, in quanto era consapevole che le scoperte scientifiche sembrano sempre più dimostrare che l'universo non è fatto per l'uomo: siamo soli e forse esistiamo per caso (Porro 2017, p. 470). Tra l'altro Levi, come scienziato, era ben cosciente delle similarità profonde tra la biologia umana e quella animale, e non aveva nessun problema a identificare il legame profondo che lega piante, animali ed esseri umani. E l'ibridazione è impurezza al suo grado più alto.

Il fatto stesso che Levi ponesse il centauro come figura-chiave non solo della propria individualità ma della natura umana in generale mostra che in questo autore l'ibridazione umano-animale non è vista come qualcosa di mostruoso, come un attentato alla purezza della razza umana; inoltre da scienziato, da chimico, la visione di Levi, per quanto umanistica, è fortemente materialistica, e questo la avvicina tanto al pensiero *posthuman* quanto al *Material Ecocriticism*, quanto meno all'idea che il mondo, scrive Oppermann, sia «a 'dense network' of agencies» (Iovino, Oppermann 2014, p. 22), che è un concetto importante sia per il Nuovo Materialismo che per il postmodernismo ecologico. Così come Oppermann, Levi era consapevole che il mondo è un fitto sistema di azioni (traduco con 'azioni' il termine inglese *agency*, ovvero atto anche non guidato da intenzionalità che produce effetti nel mondo; per

esempio, non si può negare che un vulcano in eruzione possieda *agency*). Nella visione ecocritico-materialista sia le azioni consapevoli di umani e animali, sia i fenomeni naturali che non sono riconducibili a nessuna intenzionalità, collaborano con pari dignità alla costruzione di quello che definiamo realtà.

Non c'è illustrazione migliore di *agency* della materia che in *Carbonio*, il racconto che chiude *Il sistema periodico*. La raccolta, iniziata con l'argon, si chiude con un elemento che rappresenta il suo opposto, il carbonio: dal gas inerte al costituente base della sostanza vivente come la conosciamo. Attraverso la fotosintesi, che è il processo di organicazione del carbonio, si produce l'anidride carbonica, il gas che il narratore qualifica con un termine che già conosciamo, ovvero impurezza:

questo gas che costituisce la materia prima della vita, la scorta permanente a cui tutto ciò che cresce attinge, e il destino ultimo di ogni carne, non è uno dei componenti principali dell'aria, bensì un rimasuglio ridicolo, un' 'impurezza', trenta volte meno abbondante dell'argon di cui nessuno si accorge. (Levi 1997, p. 937)

Ecco che ritorna il termine impurezza e anche il confronto polemico con l'argon, che pur essendo più abbondante dell'anidride carbonica è ininfluente sotto il profilo biologico. Il racconto narra la storia di un atomo di carbonio, inizialmente parte di un minerale che viene scavato da una miniera; una volta che la roccia viene messa in un forno e riscaldata l'atomo si separa dal calcio, diventa anidride carbonica e vola per anni fino a incappare in quella che l'autore definisce 'avventura organica' (Levi 1997, p. 936). Catturato all'interno di una foglia di vite, l'atomo compie la fotosintesi ed entra a far parte di una molecola di glucosio per poi diventare vino. Dopo numerosi vagabondaggi e vari giri del mondo l'atomo entra a far parte di una catena complessa, una molecola di latte. Il latte viene bevuto dal narratore ed entra, attraverso la digestione nel flusso sanguigno, e diventa infine parte della composizione di una cellula nervosa:

Questa cellula appartiene ad un cervello, e questo è il mio cervello, di me che scrivo, e la cellula in questione, ed in essa l'atomo in questione, è addetta al mio scrivere, in un gigantesco minuscolo gioco che nessuno ha ancora descritto. È quella che in questo istante, fuori da un labirintico intreccio di sì e no, fa sì che la mia mano corra in un certo cammino sulla carta, la segni di queste volute che sono segni; un doppio scatto, in su e in giù, fra due livelli d'energia guida questa mia mano a imprimere sulla carta questo punto: questo. (Levi 1997, p. 941)

Non deve sfuggirci che l'ibridazione umano-animale è qui letterale e non solo culturale. L'atomo di carbonio è stato pianta e poi animale; assimilato tramite il latte entra a far parte dell'essere umano, e in un luogo critico: il cervello, la sede delle funzioni intellettuali umane. L'ibridazione, per il chimico, è un fatto della vita.

In conclusione, Levi appare come una figura al crocevia tra umanesimo, *posthuman* e biopolitica. Il punto cardine in cui la riflessione di questo autore

si intreccia con la prospettiva post-umanista di Marchesini e quella biopolitica di Esposito è proprio la critica al concetto di purezza. Come scrive Marchesini, «l'idea di purezza è infatti un'aberrazione della mente che porta inevitabilmente al rifiuto di ogni possibilità dialettica e al tentativo di sostituire la realtà esterna con proiezioni e antropomorfismi» (Marchesini 2002, p. 180). Queste idee risuonano fortemente con la prospettiva di Levi, la sua condanna del fascismo e della 'purezza razziale', e la sua consapevolezza che piante, animali, minerali e umani sono tutti composti di materia. Il filo che lega Levi alla prospettiva post-umanista è la sua vocazione materialistica. Levi si sarebbe trovato d'accordo con Marchesini che è necessario accogliere un nuovo paradigma di conoscenza in cui «le mutazioni, le ibridazioni, le infezioni/invasioni alla *kosmopolis* umana perdono il loro carattere di pericolo e divengono opportunità» (Marchesini 2002, p. 192) per un soggetto umano sempre in evoluzione e cambiamento. Tanto la riflessione *posthuman* che la biopolitica concordano nella necessità di superare il progetto platonico, magari – come suggerisce Esposito – risalendo all'indietro da Platone fino a Eraclito, passando dall'essenzialismo all'idea che è possibile essere uniti non dall'omogeneità ma dalla differenza e dalla diversità. Come ha scritto Esposito: «[f]in da Eraclito l'idea che si possa essere uniti non dall'omogeneità, ma dalla distinzione e dalla diversità, fa parte della tradizione che l'Occidente ha prodotto, ma mai portato ad effetto. Buona parte della sua storia violenta è segnata da questa rimozione e da questa dimenticanza» (Esposito 2008-2009, p. 133).

Anche la genetica dà ragione a Levi nel condannare la purezza. L'idea non solo della supremazia, ma anche dell'esistenza di una razza 'pura' è stata confutata da Luigi Luca Cavalli Sforza, i cui studi hanno dimostrato che non esistono razze pure, e che se cercassimo di crearle, i risultati sarebbero poco piacevoli. Secondo Cavalli Sforza, la purezza genetica non esiste in nessuna popolazione umana: potrebbe essere ottenuta soltanto attraverso un processo di rigida endogamia (matrimoni tra fratelli e sorelle, genitori e figli eccetera) portato avanti per 20-30 generazioni, ma l'unico risultato sarebbe un alto tasso di sterilità (Cavalli Sforza 1995, p. 238). Se non esistono razze pure, allora anche l'idea razzista di conservare la purezza della razza è assurda e priva di fondamento. Levi, da scienziato, lo aveva compreso.