

Rosi Braidotti

## Per amore di zoe

Intervista di Massimo Filippi ed Eleonora Adorni

**Lei parla a più riprese di «amore per zoe» e della necessità di andare oltre i confini di specie. Quindi, se intendiamo bene, dovremmo guardare alla “specie” come a una sorta di costruito artificiale? Dobbiamo sottoporre la “specie” alla stessa decostruzione a cui è andata incontro la nozione di “genere”?**

Nel mio ultimo libro, *Il postumano*<sup>1</sup>, metto in discussione proprio il principio gerarchico che struttura la nozione di specie, *in primis* della specie umana. L’umanesimo è stato foriero di una precisa anatomia politica, che ha definito le specie animali in contrapposizione a quella umana. Ciò è accaduto con qualche paradosso, perché in fondo anche l’uomo è un animale per la tradizione umanista. Tuttavia, l’uomo è un animale gerarchicamente superiore agli altri, perché è “razionale”. Il mio metodo nomadico materialista consiste nel non separare la produzione discorsiva in un binomio che opporrebbe la dimensione semiotica o linguistica a quella materiale. Si tratta piuttosto di studiarle come fattori che risuonano tra di loro e s’intrecciano, diventando co-produttori di effetti che sono sempre sia materiali che linguistici. Come sostiene Foucault, il processo multi-dimensionale di produzione del sapere si svolge sempre tramite la produzione di documenti e di monumenti, che si rispecchiano a vicenda. Il che non esclude le formazioni gerarchiche, ma anzi le struttura e le sostiene, permettendo ad alcune formazioni di acquisire lo statuto privilegiato di ‘verità’ e quindi di svolgere una funzione normativa. Queste formazioni discorsive egemoniche si costituiscono sia grazie a ciò che includono sia grazie a tutto quello che escludono dal loro campo di potere e di auto-potenziamento. Ad esempio, il modello di “uomo razionale” è servito per escludere molte altre forme di vita – sia umana sia non-umana – alle quali non viene riconosciuto lo stesso livello di perfezione e che, nel campo del pensiero, apparentemente non godono della stessa razionalità.

1 Rosi Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l’individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. it. di A. Balzano, Deriveapprodi, Roma 2014.

Tale modello di Uomo come emblema di una razionalità universale è invece del tutto particolare e limitato: è implicitamente bianco, di sesso maschile e orientamento eterosessuale, giovane, cittadino di un centro urbano, parlante una lingua riconosciuta e in ottimo stato di configurazione corporea e di salute. In sintesi, il maschio bianco del ramo europeo della specie umana ha finito per rappresentare anche tutte/i coloro che non gli somigliano per niente, ergendosi a paradigma universale e neutralizzante: in lui scompaiono le differenze di cui le soggettività incarnate sono portatrici. E in effetti attraverso i secoli l’Uomo si è comportato proprio come se le donne fossero solo una sua brutta copia (per giunta di sua proprietà), gli animali e le altre etnie dei corpi a sua disposizione. I gradi di distanza tra il modello dominante ed i simulacri, o “brutte copie”, si traduce in livelli di differenza negativa, che divengono la radice delle ineguaglianze sociali e delle squalifiche simboliche di quegli “altri” negati e negativi, la cui funzione speculare consiste nel confermare il modello dominante nella sua presunta superiorità.

Il principio gerarchico della specie è pertanto anche un principio escludente: coloro che non godono dello stesso statuto dell’umano ricadono sul versante dell’alterità e per questo possono essere ritenute/i forme di vita “usa e getta”. L’alterità negativa è sessualizzata, razzializzata e naturalizzata e quindi allontanata dal centro, dal modello maggioritario, in una serie progressiva di scarti e di marginalizzazioni. Ma – sul piano scientifico come su quello politico – siamo davvero sicure/i che esistano confini netti tra le specie, confini a causa dei quali una specie può essere svaloriata rispetto a un’altra? Per quanto riguarda il rapporto umano/non umano già Freud e Darwin hanno dimostrato che al cuore della soggettività vi è una profonda inumanità, cioè un rapporto costitutivo con l’altro animale, vegetale, planetario e cosmico. La teoria evuzionista ha spiegato che il codice genetico funziona come una memoria cumulativa e incarnata attraverso specie diverse e molteplici generazioni. Questa memoria stabilisce dunque una linea temporale che ci connette in modo transgenerazionale e transspecie. Ben oltre gli esiti dell’evoluzionismo, ci sono le suggestioni di Deleuze e Guattari<sup>2</sup>. Con un approccio materialista, i due pensatori propongono di abbandonare sia il metodo scientifico della tassonomia, sia quello filosofico-retorico della metaforizzazione degli altri sessualizzati, razzializzati e naturalizzati. Deleuze suggerisce di sostituire alla tassonomia e alla metafore, le etologie. Un’etologia è una mappa di forze e di

2 Cfr., ad es., Gilles Deleuze e Félix Guattari, *L’anti-Edipo*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975 e *Millepiani*, trad. it. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma 2003.

relazioni, nel mio linguaggio una cartografia, al cui centro ci sono i corpi, la loro intrinseca molteplicità, i gradienti di potenza che essi possono via via raggiungere. Sarei quindi propenso ad affermare: sì, abbiamo bisogno di de-edipizzare la specie. Questa è la conseguenza di cui dovremmo farci carico, se vogliamo seguire le vie di fuga aperte dalle teorie del divenire animale di Deleuze e Guattari.

In più opere ho sostenuto, è vero, la necessità di operare una svolta concettuale e pratica, consistente nell'assumere il rispetto e l'amore per la totalità della vita, non solo per quella umana. Ho chiamato questa passione politica «amore per zoe», la vita intesa nella sua multiforme potenza generativa. Il primo passo verso l'impegno attivo a favore di zoe è la strategia della defamiliarizzazione. Cominciamo con il ragionare in termini di vita postumana, prendendo congedo dal concetto sacralizzato di vita umana per amare anche quelle forme di esistenza che classicamente sono considerate abiette, mostruose, aliene. Il secondo passo è la presa di consapevolezza che viene dalla pratica femminista della politica della collocazione: siamo tutte/i materialità incarnata. E tutti i successivi passi dovremmo elaborarli insieme, perché con il concetto di «amore per zoe» non intendo fornire alcun programma dato o già definito, solo un possibile orizzonte: spetta a noi, insieme, il compito etico di attivare una zoepolitica, di declinarla in senso contrario agli attuali sviluppi del tecnocapitalismo, per siglare patti virtuali di divenire che ci conducano fuori dal paradigma escludente dell'umano.

Sono stata molto chiara nel contestualizzare la mia posizione postumana all'interno dell'antiumanesimo, che ho appreso dai miei insegnanti francesi postsessantottini, alcuni dei quali furono formidabili filosofi la cui eredità continuo ad ammirare e rispettare: in particolar modo, Foucault, Irigaray e Deleuze. Soprattutto quest'ultimo mi ha insegnato a rispettare la lezione di Nietzsche nei confronti dell'umano dell'umanesimo, che non è un ideale, né una statica media obiettiva o un mediatore necessario. Esso enuncia piuttosto un modello sistematizzato di riconoscibilità – di Identità – grazie al quale tutte/i le/gli altre/i possono essere valutate/i, normate/i e assegnate/i a una definita posizione sociale. L'umano è una convenzione normativa, non intrinsecamente negativa, ma con un elevato potere regolamentare e dunque strumentale alle pratiche di esclusione e discriminazione. Lo standard umano rappresenta la normalità, la normazione, la normatività. Esso funziona trasponendo un particolare modo di essere umano in un modello generalizzato, che è categoricamente e qualitativamente distinto dagli altri sessualizzati, razzializzati e naturalizzati ed in opposizione agli artefatti tecnologici. L'umano è il costruito storico

che ha saputo consolidare una convenzione sociale intorno alla sua “natura umana”.

Il mio antiumanesimo mi conduce ad avversare il soggetto unitario dell'umanesimo, comprese le sue varianti socialiste, e a sostituirlo con un soggetto più complesso e relazionale, caratterizzato principalmente dall'incarnazione, dalla sessualità, dall'affettività, dall'empatia e dal desiderio. Altrettanto centrale in questo approccio è l'intuizione appresa da Foucault circa la doppia natura del potere, inteso sia come forza restrittiva (*potestas*) che produttiva (*potentia*). Questo significa che le formazioni di potere non agiscono solo a livello materiale, ma trovano anche espressione in sistemi di rappresentazioni teoretiche e culturali, in narrative politico-normative, in modelli sociali di riconoscimento. Queste narrative non sono né coerenti né razionali e la loro natura improvvisata è funzionale alla loro forza egemonica. La consapevolezza dell'instabilità e dell'incoerenza delle narrative dominanti che compongono la struttura sociale e le sue relazioni, lontana dal rimanere in una sorta di sospensione dall'azione politica e morale, diventa il punto di partenza per elaborare nuove forme di resistenza adatte alla struttura policentrica e dinamica del potere contemporaneo. Questo genera una forma pragmatica di micro-politica che riflette la natura complessa e nomadica dei sistemi sociali contemporanei e dei soggetti che li abitano. Se il potere è complesso, diffuso e produttivo, così deve essere la nostra resistenza a esso.

**Continuando lungo questa linea anti-essenzialista, non crede che l'oppressione dell'uomo sull'uomo sia stata e sia resa possibile anche dall'invenzione della categoria “innaturale” de “l'Animale”? Non pensa che questa categoria, operando da “standard negativo”, abbia permesso l'esclusione degli umani “indesiderati” dalla categoria de “l'Umano” – altra categoria “innaturale” – in modo da poterne giustificare l'oppressione e l'eliminazione?**

Come le categorie di specie e di uomo, anche quella di animale è una categoria costruita all'interno di una rete discorsiva, cioè semiotica e materiale, di produzione del sapere. Nella mia prospettiva, quello di “animalità” è un costruito socio-culturale-economico, dunque molto poco naturale e per nulla connotato in modo essenzialista.

Come dicevo prima, le categorie della differenza negativa – sessualizzazione, razzializzazione e naturalizzazione – non sono stagne, ma intrecciate e mutualmente implicate nella loro esistenza sociale e anche simbolica. Perciò possono capovolgersi una entro l'altra molto facilmente:

le donne hanno un rapporto stretto con gli animali e gli altri “naturalisti”; ed i soggetti non-europei, specialmente le/gli africane/i, sono state/i storicamente “bestializzate/i” ed espulse/i dalla specie umana – pensiamo ad esempio alla tassonomia delle specie proposta da Linneo. Questi processi di differenziazione negativa vanno studiati però non secondo un metodo costruttivista che li ridurrebbe ad una serie di opposizioni binarie gestite da una visione del potere che oppone il naturale al sociale. Vanno piuttosto inserite all’interno di un’ontologia monistica, come variazioni differenzialistiche che in questo caso sono gestite da un codice – o sistema di territorializzazione sovrana o maggioritaria – che le riduce al minimo denominatore negativo. Il potenziale affermativo di queste differenze, in altri termini, viene “schiacciato” da una codificazione peggiorativa che ha conseguenze nefaste per i soggetti che si trovano assimilati a tali differenze. Sostengo qui la posizione di Donna Haraway, e cioè che la stessa natura esiste da sempre solo in quanto composto. Lei stessa ha proposto di eliminare il trattino tra i due termini, suggerendo di impiegare il neologismo «naturacultura»<sup>3</sup>.

Alle origini dell’umanesimo gli animali rivestivano il ruolo di “indicatori di confine”: l’uomo iniziava dove terminava la sfera dell’animalità. Grazie agli animali la biologia ha articolato il suo linguaggio, costituito da distinzioni categoriali tra le specie. Questa funzione ontologica si è tradotta poi in un’abitudine alla metafora: ci si riferisce agli animali come referenti per norme, valori e morali che definiscono specularmente gli umani. Al contempo, gli animali sono esclusi dall’ambito dell’umano, o in alternativa sono antropomorfizzati, pur rimanendo a sua completa disposizione. Sin dall’antichità, gli animali hanno costituito una sorta di zoo-proletariato. Sono stati impiegati per lavori gravosi, come schiavi automatizzati e supporto logistico, ancor prima dell’impiego delle macchine, nell’industria agro-alimentare ad esempio. Tuttavia io non credo che ciò sia avvenuto solo a causa delle gerarchie metafisiche con le quali per secoli è stata interpretata la vita. Mi spiego meglio: la supposta mancanza di razionalità degli animali, il loro non essere per questo titolari di diritti paragonabili a quelli umani, non è la sola ragione per cui sono oppressi. Un’altra ragione altrettanto importante va rintracciata nell’economia: gli animali sono interessanti “economicamente”, sono produttivi e non devono essere remunerati. La gratuità del loro lavoro non solleva gli

stessi problemi politici ed etici che la gratuità del lavoro delle donne, ad esempio, ha sollevato dalla fine del XX secolo in poi. Gli animali rappresentano una risorsa industriale-economica, sono materie prime e vive di molti prodotti: carne e latte, seta, lana, pellami. E si consideri in aggiunta che sto descrivendo l’impiego degli animali in economie per così dire pre-industrializzate. Con l’avvento del fordismo gli animali vivono pienamente i ritmi e gli spazi della produzione di massa: allevamenti industriali e fecondazione assistita sono due facce della stessa medaglia. Oggi poi, siamo ancora in un’altra fase, quella del bio-tecnocapitalismo, che è diventato capace di mettere a valore la stessa biologia animale per i suoi scopi di mercato. La necro-politica contemporanea, l’altro versante del biocapitalismo che ho descritto in *Postumano*, trae enormi profitti dalla vendita di droni ispirati al regno animale, in particolare agli insetti.

In sintesi, nel capitalismo avanzato, animali di ogni categoria e specie vengono trasformati in corpi “produttivi” a disposizione del mercato globale dello sfruttamento postumano. Ritengo per questo motivo che non si possa prescindere da una critica dell’attuale economia politica dominante: oggi continua l’espropriazione su vasta scala della potenza di zoe. In questo quadro gli animali forniscono i materiali viventi per le sperimentazioni scientifiche, per le biotecnologie agro-alimentari, l’industria cosmetica e farmaceutica. Sono l’oggetto di traffici illegali internazionali paragonabili alla tratta delle donne e alla compra-vendita delle armi. Sul piano politico oggi giorno i movimenti a favore dei diritti animali e i partiti politici a loro connessi sono una grande forza, anche se non tutti loro si identificano in una posizione postumana, anzi molti si affidano piuttosto all’universalismo morale ed umanizzano quindi gli altri animali al fine di poterli proteggere.

**Lei si definisce «sorella dell’oncotopo», ossia sorella degli ultimi tra gli ultimi: gli animali geneticamente modificati. La pecora Dolly, che richiama in più punti del suo lavoro, è forse il frutto più emblematico del biocapitalismo globalizzato. Ed è, inoltre, corpo animale che mostra chiaramente le connessioni tra sfruttamento animale e «sfruttamento del corpo delle donne». Gli animali geneticamente modificati fanno capolino come nuove soggettività nel panorama contemporaneo degli ibridi. Come guardare a queste nuove soggettività?**

Come dicevo poc’anzi è d’importanza cruciale tentare una critica dell’attuale biocapitalismo, guidato dalle nuove scienze e tecnologie della vita. Al suo centro ci sono proprio molti materiali biologici provenienti

3 Cfr., ad es., Donna Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 1995 e *Testimone modesta@FemaleMan incontra OncoTopo. Femminismo e tecnoscienza*, trad. it. di L. Borghi (a cura di), Feltrinelli, Milano 2000.

dal mondo animale: entità ibride e complesse. Ci confrontiamo con un inedito tipo di sfruttamento: oggetto di espropriazione non è l'animale in sé, ma la biologia della sua specie, cioè il suo capitale d'informazione. Melinda Cooper e Catherine Waldby, analizzando l'attuale bioeconomia, in *Biolavoro globale*<sup>4</sup>, lo spiegano molto bene: medicina riproduttiva e medicina rigenerativa hanno reso possibile un aumento del plusvalore a partire dalla potenza generativa della vita in sé. Fecondazione assistita e clonazione sono state sperimentate e applicate *in primis* nel regno animale. La pecora Dolly è una potente figurazione capace di raccontare quanto sta accadendo. Su questo ha lavorato con molta attenzione Sarah Franklin, che ci ricorda che Dolly nasce per rispondere all'esigenza dell'industria biotecnologica inglese<sup>5</sup>. Bisognava produrre un enzima umano, l'AAT, impiegato in farmaci contro il raffreddore, attraverso il latte materno. Ovviamente la cosa in ambito umano sollevava molti problemi morali e la soluzione si è trovata nei diffusi e molto vasti, nonché tecnologicamente avanzati, allevamenti ovini del Paese. La clonazione nasce come tecnica di fecondazione assistita e modificazione genetica per ottenere più pecore capaci di produrre questo enzima durante l'allattamento. Una storia simile a quella dell'oncotopo, figurazione di Haraway, tecno-corpo per eccellenza, creato per trarre profitti dai commerci tra laboratori e cliniche. Interessante ricordare che esso è impiegato nelle sperimentazioni per curare il cancro al seno, ossia al fine di salvare la vita di molte donne: mammifero che cura altri mammiferi. La situazione è paradossale, perché anche molti corpi di donna si trovano esposti ai rischi del biocapitalismo: Cooper e Waldby spiegano in che modo sono nati e come si stanno sviluppando i mercati della riproduzione, nonché l'industria delle cellule staminali umane. Vi è una fitta rete di relazioni tra la messa a produzione della biologia animale e di quella umana femminile: il punto di applicazione delle forze si concentra sempre su zoe, la potenza generatrice della vita in sé.

Questa potenza generatrice è innegabilmente oggetto di interesse di capitali finanziari, governi e industria delle scienze della vita. Eppure essa può diventare, come ho argomentato in *Trasposizioni*<sup>6</sup> prima e in *Postumano* poi, anche sito di resistenza e metamorfosi. Non credo che la

soluzione del problema sia il ritorno a un presunto stato di natura e neppure che a complicare le cose sia stata solo la tecnologia. Come spiegavo prima, in altri tipi di economia animali e donne si sono rilevati oltremodo produttivi e a disposizione. Rifiutare le tecnologie non ci porterebbe molto lontano. Dovremmo forse impegnarci in un più lungo processo etico, che riguardi la creazione di nuovi sistemi di parentela: nuove connessioni sociali con l'alterità animale e tecnologica. In fondo noi siamo già soggettività ibride: come ho scritto in *Postumano*, io non sono più umana dell'oncotopo. Sono una lupa, un'incubatrice di virus letali, la madre terra, una generatrice del futuro, tutto meno che umana. Non guardo alle soggettività non umane e postumane dall'esterno, perché il mio sesso non è mai appartenuto pienamente all'umanità. In più luoghi del mio lavoro ho sottolineato quanto fosse importante sentirsi "parte di questo mondo insieme".

**Cosa fare per rendere nomade e deterritorializzata la relazione umano/animale? Come rompere con qualsiasi discorso che sancendo iati produce di rimando alterità? E allo stesso tempo come riconoscere le soggettività, le emozioni, i desideri individuali? Cosa intende per «etica postumana» e quale il ruolo in essa degli animali non umani? Infine, nel concreto, quali sono i passi attuabili verso una svolta egualitaria, non antropocentrica, nei rapporti tra i viventi – in una parola verso la zoepolitica?**

La presa di consapevolezza è il primo movimento necessario a chiunque voglia cimentarsi con la deterritorializzazione umano/animale. Consapevolezza di cosa? Ebbene, proprio del fatto che "noi ci troviamo in questo tutti insieme". Solo così possiamo estendere il senso di una soggettività collettivamente collegata all'alterità non umana, dai nostri vicini genetici, gli animali, alla terra come biosfera nel suo insieme. Nella mia prospettiva, il "noi" coincide con un costrutto non antropocentrico, che fa riferimento a un territorio o un habitat comune (questo). Certo, in questo "noi" vi sono molteplici differenze incarnate, diversi desideri singolari. Per riconoscere e rispettare tali differenze è utile tornare a Spinoza, riprendere alcune idee chiave della sua ontologia monista, punto di partenza per la mia personale declinazione dell'etica postumana. Spinoza vuole liberare la filosofia dalle teorie che sovrappongono a un fenomeno naturale un significato attribuitogli in modo inadeguato dall'uomo. Del resto l'uomo per Spinoza è un fenomeno naturale, non fa eccezione rispetto alle leggi della natura, nonostante continui a considerarsene esente,

4 Melinda Cooper e Catherine Waldby, *Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera*, trad. it. di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2015.

5 Sarah Franklin, *Dolly Mixture: the Remarkings of Genealogy*, Duke University Press, Durham-London 2007.

6 R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, trad. it. di A. M. Crispino, Luca Sossella Editore, Roma 2008.

o in qualche caso più importante di esse. Per questo motivo egli tenta di spiegare che ogni corpo è un insieme di infiniti corpuscoli, rispondente alle leggi del moto e della quiete, caratterizzato dallo sforzo di perseverare nel proprio essere. Per Spinoza i corpi non si distinguono in base a una norma standard, o alla specie, ma in base all'intensità che sono capaci di esprimere, al gradiente di potenza che raggiungono e secondo le possibilità che sono loro inerenti. Ad ogni corpo singolare pertiene, nell'ontologia monista-materialista, la capacità di realizzarsi positivamente e affermativamente. Tale potenza affermativa caratterizza tutte le singolarità, umane e non umane, ma si persegue attivamente solo in comune, solo grazie all'interrelazione e alla dinamica degli incontri. Deleuze spiega molto bene quanto conti l'incontro con l'alterità nell'*Etica* di Spinoza<sup>7</sup>.

Elaborare un'etica postumana per le nuove soggettività significa allora prima di tutto porsi nuovi interrogativi: quello che importa sapere è tutto ciò che ci è possibile fare e pensare, sostenere e far durare. Lo studio dell'*Etica* si rivela fondamentale per la problematizzazione della potenza che le singolarità esprimono quando si organizzano su un terreno comune. L'etica postumana non sarebbe praticabile senza condivisione, proprio come l'etica di Spinoza non lo era senza le nozioni comuni. E il monismo si rivela ancora più utile oggi che in passato: di fronte all'ibridismo del presente, il minimo è cercare di superare il dualismo umano/animale, a vantaggio di una nozione di relazionalità più dinamica e trasformativa. Concretamente: occorre lavorare ancora sul nostro modo di intendere e praticare l'affettività e la soggettività. Uscire dal circolo vizioso di Edipo e di tutta la sua famiglia, fin troppa umana, è indispensabile. Rispettare l'alterità animale, nella sua specificità materiale e immanente, significa anche rinunciare ad antropomorfizzarla, prendere congedo dal discorso nostalgico degli "*animal rights*". Questo è necessario perché è lo stesso biocapitalismo tecnologicamente mediato ad aver superato le opposizioni binarie tra umano, macchina e animale. L'etica postumana si sviluppa quindi come istanza critica e al contempo affermativa, dal momento che vuole comprendere e cambiare il presente. Essa intende mappare le sue contraddizioni, provando a risolverle in modo includente. A questo fine Deleuze proponeva di studiare attentamente e tentare di mettere in pratica i processi di divenire animale/molecolare che si diramano a partire dalle passioni gioiose. Qui tuttavia occorre prestare attenzione: per passione gioiosa non intendo la "buona disposizione d'animo", bensì la composizione di forze che permette il miglioramento di una singolarità in termini

di potenza. Nell'etica postumana, come in quella spinozista, la gioia è una passione che si diffonde grazie alla cooperazione tra più soggettività. Questo nucleo cooperativo è anche il cuore del progetto bio-egalitarista, fondato sulla politica dell'affinità: perseguire incontri positivi con l'alterità che ci permettano di aumentare la nostra potenza in modo ecologicamente radicato. Dobbiamo "fare mondo insieme", aldilà dell'individualismo, re-inventandoci come singolarità complesse – soggettività nomadi – unite in molteplici ecologie che ci collegano e ci relazionano in mille piani diversi.

*Traduzione dall'inglese di Angela Balzano*

7 G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, trad. it. di A. Pardi, Ombre corte, Verona 2007.