

Ellen Campbell

Leoni, trans e cyborg, poveri noi!¹

Transfemminismo ed ecofemminismo alleati dissimili in un mondo postumano

Il pensiero ecofemminista si è radicato nell'ambito di un panorama discorsivo e concettuale per molti aspetti profondamente tradizionale: esso partecipa, infatti, della retorica neoconservatrice, biologicamente riduzionista, eteronormativa ed essenzialista che ruota attorno all'argomento secondo cui «le donne sarebbero più adatte degli uomini a prendersi cura della natura grazie alle loro caratteristiche biologiche e alle loro responsabilità domestiche differenti-ma-paritarie»². Secondo questa visione, l'ecofemminismo sembrerebbe essere l'ideologia meno consona per attivisti e attiviste trans, in quanto incapace di dare forza al loro lavoro decostruttivo delle filosofie biocentriche. Ritengo tuttavia che l'ecofemminismo sia trans “per natura” a causa del suo immediato riconoscimento delle

associazioni discorsive (e delle ripercussioni extra-discorsive) tra donne e natura o, più in generale, della vita discorsiva del “naturale” anche al di fuori dell'oggetto primario delle etiche ambientali: l'ambiente fisico e i suoi abitanti altrimenti-che-umani³.

Malgrado abbia preso le mosse da una retorica neoconservatrice, l'ecofemminismo ha comunque riconosciuto il costruttivismo intrinseco ai concetti di natura, genere e, per estensione, sesso. La “natura” trans del pensiero ecofemminista si è poi sviluppata nel lavoro di autocritica reso possibile dalla proliferazione di ricerche interdisciplinari che includono i campi semantici della

spiritualità femminile, dell'ecologia sociale, della psicologia transpersonale,

1 Il titolo originale «Lions, Trans and Borgs, oh my!» gioca efficacemente con la nota esclamazione di Dorothy nel film *The Wizard of Oz* (Victor Fleming, USA 1939): «Lions and tigers and bears! Oh my!» [N.d.T].

2 Catriona Sandilands, *The Good-Natured Feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999, p. 4.

3 Robert Azzarello, *Queer Environmentalism: Ecology, Evolution, and Sexuality in American Literature*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2012, p. 21.

della critica genealogica foucaultiana, della filosofia heideggeriana, della pedagogia antirazzista, della critica letteraria postcoloniale, e della storia gay e lesbica (per nominarne solo alcuni)⁴.

È stato però l'ingresso dei *Trans Studies* e dei *Critical Animal Studies* (nati nell'ambito del panorama ecofemminista), all'interno di una cornice postumana, che ha fatto incontrare questi campi interdisciplinari amplificandone le intersezioni. Anche se a prima vista, a causa delle sue radici biologizzanti, sembra essere in contrasto con le istanze del transfemminismo, l'ecofemminismo ha proposto per primo una lettura costruttivista del concetto di natura, contribuendo in tal modo a decostruire i binarismi naturalizzanti su cui opera anche il pensiero critico transfemminista. Data la vicinanza dei rispettivi approcci nell'individuare le matrici di oppressione, l'enfasi sulle intersezioni tra riflessione transfemminista ed ecofemminista può permettere lo sviluppo di processi politici trasformativi che riconoscano al contempo le differenti soggettività individuali e gli elementi comuni delle relazioni sistematiche di potere. Grazie a questa alleanza e all'operazione di “transizione” dei confini, trans ed ecofemministe possono sviluppare una prospettiva di pensiero differente da quella dei discorsi scientifico e giuridico-politico che fino ad ora sono stati limitati da un inflessibile antropocentrismo. In questo saggio, mi concentrerò sulle modalità con cui ecofemminismo, transfemminismo e postumanismo possono incontrarsi in un lavoro di radicale riconcettualizzazione dei diritti umani.

Susan Stryker inaugura la propria ricerca critica sui discorsi naturalizzanti e riduzionisti delle comunità scientifiche con il saggio «Ciò che dissi a Victor Frankenstein sopra il villaggio di Chamonix»⁵. Questo titolo allude a una sezione del libro in cui il mostro, prendendo la parola, infrange la concezione limitata di “umanità” del suo creatore, esattamente come Stryker che, con le sue dichiarazioni, profana l'etichetta che l'*American Psychiatric Association* ha affibbiato alle persone transessuali definendole meno-che-umane (o, se non altro, meno-che-razionali). Stryker esprime così la propria collera per essere esclusa, in quanto transessuale, dalla categoria di “umanità”:

Come il mostro, anch'io sono molto spesso percepita come non pienamente umana a causa delle modalità della mia corpeazione [*embodiment*]; e come

4 C. Sandilands, *The Good-Natured Feminist*, cit., p. 48.

5 Cfr. Susan Stryker, «Ciò che dissi a Victor Frankenstein sopra il villaggio di Chamonix: un'interpretazione della rabbia transgender», trad. it. di feminoska, *supra*, pp. 58-77.

accade al mostro, anche la mia esclusione dalla comunità umana alimenta in me una rabbia profonda e duratura che, come il mostro, rivolgo contro le condizioni nelle quali devo lottare per esistere⁶.

Ricorrendo a questa metafora gotica, Stryker enfatizza le interconnessioni tra se stessa e un altro essere incompreso. Il suo uso del mostro di Frankenstein crea, però, anche una dimensione in cui vengono enfatizzate le connessioni tra il non umano e il mostruoso e, di conseguenza, tra il non umano e la persona transgender, esattamente come il mostro di Frankenstein è costruito con pezzi di cadaveri animali presi da «l'aula di anatomia e il mattatoio»⁷. Tale metafora è quindi feconda non solo per i *Trans Studies*, ma anche per il pensiero ecofemminista grazie alla sua involontaria messa in discussione della natura antropocentrica della definizione della scienza su che cosa significhi essere umano, persona, o degno di accedere agli stessi diritti concessi a chi appartiene a queste categorie. Ritengo che questa discussione sulla trans-mostruosità possa articolare istanze trans ed ecofemministe all'interno del medesimo discorso. Nel sottolineare le relazioni esistenti tra due tipologie di soggetti oggettivati ad opera dell'ontologia umanista occidentale – trans e animali – Stryker non solo esprime una «stridente transizione tra generi»⁸, ma anche una transizione teriomorfa tra animali e umani.

Questa mobilità postumanista tra generi e tra specie è importante sia per il pensiero ecofemminista che per quello transfemminista. Andare oltre la transizione di genere e di specie è essenziale per una decostruzione del paradigma umanista che opprime trans, animali non umani, e molti altri. Anche Haraway compie un gesto simile nel *Manifesto cyborg*, quando afferma che siamo tutti *cyborg*:

Un mondo cyborg potrebbe comportare il vivere realtà sociali e corporee in cui le persone non temano la loro parentela con *macchine* e animali insieme, né identità sempre parziali e punti di vista contraddittori. La lotta politica consiste nel guardare da entrambe le prospettive a un tempo, poiché ognuna ci mostra sia il dominio sia le inimmaginabili possibilità dell'altra posizione⁹.

6 *Ibidem*, p. 59

7 Mary Shelley, *Frankenstein, ossia il moderno Prometeo*, trad. it. di C. Zanolli e L. Caretti, Mondadori, Milano 1982, p. 66.

8 S. Stryker, «Ciò che dissi a Victor Frankenstein sopra il villaggio di Chamonix», cit., p. 58.

9 Donna J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 1995, p. 46 (corsivi aggiunti).

Queste filiazioni bastarde, queste identità parziali e questi punti di vista contraddittori incorporano le persone transessuali non tanto in un universo post-gender quanto piuttosto in uno post-umanista. Questa versione dell'attivismo permette il passaggio a una forma di relazioni etiche che rompe (o perlomeno tenta di farlo) con la cornice escludente che classifica non solo l'umano ma anche il maschile, il femminile e il vivente. Matthew Calarco sostiene che prendere congedo dalle opposizioni binarie e, di conseguenza, dai discorsi escludenti possiede una

potenzialità di trasformazione delle lotte per la giustizia che coinvolgono la vita animale e le relazioni umano/animale, sottolineando le promesse e i limiti di ciascuna di esse, e di suggerire la necessità di una attenzione maggiore ai discorsi e alle pratiche che classifico con il termine di indistinzione¹⁰.

Enfatizzando la necessità di trasformare il discorso politico, Calarco e Haraway intendono suggerire uno spostamento da una politica della differenza ad una analogica – in particolare in quei casi che riguardano le responsabilità etiche nei confronti degli oppressi, siano essi umani o non umani.

Uno dei discorsi più pervasivi nella mobilitazione della concezione escludente dell'umano è stato quello dei “diritti umani”. Scettico a proposito di un approccio etico basato sui diritti, Kendall Thomas sostiene:

I concetti di “umano” e di “diritti” sono divenuti oggetto della problematizzazione più radicale. I regimi legislativi *hard* e *soft* sui diritti umani universali (dentro e fuori i contenitori nazionali) non sono mai stati più diffusi e più complessi. Eppure, nonostante ciò, un chiaro consenso sui modi di interpretare e di applicare le norme previste dai diritti umani contemporanei continua ad essere un miraggio. Anche le nozioni tradizionali eredi dell'umanesimo liberale che un tempo erano date per scontate – quelle che prevedono un soggetto umano sovrano e razionale, una condizione umana condivisa e l'esistenza di diritti umani innati e inalienabili – sono state messe in discussione e criticate sia sul piano teorico che su quello pratico¹¹.

Thomas sottolinea che in molti guardano alla retorica dei diritti con cinismo

10 Matthew Calarco, «Identità, differenza, indistinzione», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 7, Inverno 2011, p. 5.

11 Kendall Thomas, «Afterword: Are Transgender Rights Inhuman Rights?», in Paisley Currah, Richard M. Juang e Price Minter Shannon (a cura di), *Transgender Rights*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2006, p. 311.

crescente, a causa del suo radicamento in un contesto discorsivo escludente, razionalista e universalizzante. È ragionevole pensare che è proprio per questo motivo che tanti individui si trovano ad essere oppressi dal discorso dei diritti. Questa concezione razionalista e umanista del soggetto inteso come beneficiario di certi diritti ha infatti permesso l'esclusione di coloro che non vengono reclutati tra le fila degli esseri razionali o umani secondo l'asfittica concezione occidentale di tali categorie.

Anche se l'inclusione nel discorso giuridico-politico esistente può essere considerata un passo in avanti sia per gli attivisti/e trans sia per quelli/e animalisti/e – come è il caso di organizzazioni quali *Egale Canada Human Rights Trust* (ECHRT) e *People for the Ethical Treatment of Animals* (PETA) –, molti critici ritengono che il sistema dei diritti sia intrinsecamente esclusivo e, in quanto tale, destinato a esercitare oppressione. Riki Wilchins sostiene che

un movimento per i diritti delle persone transgender [...] che non rifletta sulla sua stessa esistenza non può che consolidare l'idea di una sessualità binaria che sarei supposto di trasgredire o anche solo di attraversare¹².

In «Animal Rights and Feminist Theory», Josephine Donovan afferma:

Sfortunatamente, i teorici contemporanei dei diritti animali, a causa della loro dipendenza da teorie che derivano dalle premesse meccanicistiche dell'epistemologia illuminista (il diritto naturale nel caso di Regan e l'utilitarismo in quello di Singer) e della loro negazione della conoscenza emozionale, si affidano ancora a modalità cartesiane e oggettivanti persino quando condannano le pratiche scientifiche che ne sono derivate¹³.

Sia Donovan che Wilkins sottolineano l'incapacità delle pratiche deontologiche dell'umanesimo occidentale di decostruire con successo le proprie origini che sono razionaliste, antropocentriche ed escludenti una volta assunta una prospettiva attivista animalista o trans. Con la riunificazione di questi due approcci, l'attivismo trans e animalista possono permetterci di guadagnare una comprensione migliore dei modi in cui l'umanesimo opera e opprime nell'ambito della nostra società. Nel sottolineare l'intersezione poco considerata tra la sofferenza degli animali non umani e quella di chi

12 Cit. in P. Currah, «Gender Pluralisms Under the Transgender Umbrella», in P. Currah, R. Juang e P. Minter Shannon (a cura di), cit., p. 313.

13 Josephine Donovan, «Animal Rights and Feminist Theory», in «Signs: Journal of Women in Culture and Society», vol. 15, n. 2, 1990, p. 365.

non è considerato umano dalla civiltà occidentale, la speranza è quella di accrescere la comprensione delle modalità attraverso cui opera la cultura egemone e, in tal modo, di unire gli sforzi delle lotte minoritarie.

Questo lavoro di riconnessione concettuale attuato dall'analisi intersezionale delle diverse oppressioni perpetuate dal discorso dei diritti rende evidente la «politica di esclusione» intrinseca al discorso umanitario occidentale. Jodey Castricano ritiene che riportare la questione animale nell'ambito dei *Critical Studies* possa contribuire a prendere in considerazione le caratteristiche più deleterie dell'umanismo:

La persistente assenza di attenzione nei confronti della questione animale nell'ambito degli studi culturali e della teoria critica dovrebbe renderci consapevoli che la *politica di esclusione* – che ha fatto sì che in passato le discipline umaniste ignorassero le questioni di genere, etnia, razza, sessualità e classe – è tuttora attiva nei campi di ricerca più recenti che intendono criticare la tradizione dell'umanesimo occidentale sulla base della quale i dispositivi di esclusione sono stati naturalizzati e riprodotti¹⁴.

Di conseguenza, Castricano argomenta che è per mezzo di tale approccio intersezionale e analogico che i *Critical Studies* potranno essere in grado di analizzare meglio, e quindi di minare, le ideologie occidentali egemoni relativamente al trattamento riservato a umani e non umani. Personalmente ritengo che grazie a tale analisi gli studiosi critici possano lavorare ad un contesto operativo maggiormente autoriflessivo, che interroghi attivamente le forme di oppressione che esso stesso crea e che, così facendo, possa ridurre l'entità delle sofferenze che causa ad altri esseri.

Prendendo in esame le «politiche di esclusione», Derrida sostiene che il discorso dei diritti umani è stato concepito in seno a un discorso limitato sull'ospitalità. Derrida sottolinea che questo tipo di discorsi possono «esercitarsi solo filtrando, scegliendo, dunque escludendo e facendo violenza»¹⁵. In altre parole, i diritti umani sono «universali» solo nella misura in cui la definizione di «umano» fosse ritenuta universale – cosa che non è mai accaduta. Sottolineando l'ingiustizia che questa categorizzazione escludente perpetua, Derrida afferma che l'ospitalità, quando è iscritta in un discorso, produce una paradossale linea di demarcazione tra il sé e l'altro, che la trasforma in ostilità. Questo fenomeno è essenziale nella categorizzazione

14 Jodey Castricano, «Introduction», in C. Jodey (a cura di), *Animal Subjects: An Ethical Reader in a Posthuman World*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 2008, p. 10.

15 Jacques Derrida e Anne Dufourmantelle, *Sull'ospitalità*, trad. it. di I. Landolfi, Baldini e Castoldi, Milano 2000, p. 70.

delle esperienze esistenziali di chi non è riconosciuto come “umano”. In particolare, ciò coinvolge le esperienze di donne, popoli non occidentali, persone diversamente abili e, infine, quelle soggettività su cui si focalizza questo articolo, trans e animali non umani. Di conseguenza, la richiesta di transfemministe e attivisti per i diritti animali non è tanto quella dell’inclusione nella cornice dei diritti, trincerata dietro il dimorfismo di genere e l’apparato antropocentrico, quanto quella di mettere in discussione la struttura stessa di questo sistema.

Derrida rileva che

il limite su cui sorgono e prendono forma tutte le altre grandi questioni e tutti i concetti destinati a costituire il catalogo della “specificità umana”: l’essenza e il futuro dell’umanità, l’etica, la politica, il diritto, i “diritti dell’uomo”¹⁶,

corrisponde esattamente alla linea di demarcazione tra umano e animale. È tuttavia necessario precisare che questa categoria dell’“umano” non è semplicemente centrata sull’umano in quanto opposto all’animale, bensì su un umano con ben determinate caratteristiche: bianco, occidentale, eterosessuale, maschio, borghese. Questo processo di definizione escludente è il risultato di un lungo sviluppo ideologico le cui tracce sono riconoscibili nei testi fondamentali del diritto occidentale: la *Magna Charta* (1215), la *Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti* (1776) e la *Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo e del Cittadino* (1789). Ognuno di questi testi ha avuto un ruolo centrale nel processo di demarcazione del confine tra coloro che sono ritenuti detentori di diritti e coloro che non lo sono: donne, “schiavi”, omosessuali, bisessuali, criminali, nativi nord americani, disabili, immigrati, proletari, persone razzializzate e, ovviamente, persone transessuali e animali non umani. È pertanto evidente che il portato antropocentrico intrinseco al discorso sui diritti umani è contaminato di razzismo, colonialismo, normalità, sessismo, e omofobia. Benché l’essere riconosciuti come umani abbia permesso ad alcuni individui di ottenere diritti e libertà specifiche, questi diritti e queste libertà sono stati storicamente negati a coloro che non rientravano nella concezione egemone di “umano”, di “persona”, di “cittadino”, di “soggetto sovrano”, e così via.

Indicando la necessità di una rilettura di questo soggetto umanista per renderlo inclusivo, Derrida sostiene:

16 Jacques Derrida ed Elisabeth Roudinesco, *Quale domani?*, trad. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 93.

Sarà allora il concetto stesso di diritto a dover essere ri-pensato. In generale, nella tradizione filosofica europea di cui stiamo parlando, non è possibile concepire un soggetto (finito) di diritto che non sia anche un soggetto di dovere. Kant ammette solo due eccezioni a questa norma: Dio – che è dotato di diritti senza essere obbligato ad alcun dovere – e gli schiavi – che hanno invece solo doveri e nessun diritto. Ancora una volta a entrare in gioco sono i concetti che abbiamo ereditato di soggettività, di soggetto politico, di cittadino, di autodeterminazione sovrana e di soggetto di diritto...¹⁷.

L’appello di Derrida alla riformulazione dei concetti fondanti il diritto riecheggia quelli dei movimenti eco e transfemministi sulla questione dei diritti – in particolare, l’appello ad un pensiero autocritico cui fanno riferimento anche Wilchins e Donovan¹⁸. A mio avviso, questa analisi intersezionale potrà favorire la presa di distanza da un discorso limitato sull’ospitalità.

Nella postfazione a *Transgender Rights*, Thomas sottolinea che l’attivismo trans, in virtù della critica al binarismo di genere, ha le carte in regola per decostruire il binarismo umano/non umano:

Lo stesso spirito di indagine autocritica [che il movimento transgender applica all’utilizzo e alle limitazioni della concezione binaria della sessualità] dovrebbe essere impiegato per mettere sotto pressione l’idea di umanità o, più precisamente, la presunzione secondo cui esisterebbe una distinzione netta e naturale tra *vite che sono umane e vite che non lo sono*. Ciò vale anche per le categorie morali (e per le loro conseguenze) che storicamente si sono articolate sulla base di tale distinzione. L’interrogativo critico che propongo è così formulabile: un movimento per i diritti transgender che si rifiuti di problematizzare le verità comunemente accettate a proposito dell’esistenza umana (la sua natura, il suo scopo, il suo significato, ecc.) non corre il rischio di consolidare la rigida e repressiva idea di umanità e di inumanità nei confronti della quale le persone trans stanno lottando per liberarsi?¹⁹

L’arbitrarietà di questa «distinzione netta e naturale» è messa in discussione anche dall’analisi di Marjorie Spiegel sull’interconnessione tra razzismo e specismo:

17 *Ibidem*, p. 107.

18 Cfr. P. Currah, «Gender Pluralisms Under the Transgender Umbrella», cit., p. 5; J. Donovan, «Animal Rights and Feminist Theory», cit., p. 365.

19 K. Thomas, «Afterword», cit., p. 317.

È stata tracciata arbitrariamente una linea di confine tra bianchi e persone di colore, linea osteggiata fin da subito. Ma cosa dovremmo pensare della linea tracciata tra animali umani e non umani? Spesso ci comportiamo come se esistesse un abisso, ampio e insuperabile, con gli umani su una sponda e tutti gli altri animali sull'altra. Persino la nostra terminologia riflette questo modo di pensare: parliamo di "umani" in un sol motto e in quello successivo raggruppiamo tutti gli altri animali in un'unica "busta delle sorprese" categoriale che porta la dicitura "animali non umani". Su quali basi è stata tracciata questa linea di demarcazione? [...]. È solo la visione del mondo antropocentrica che fa delle qualità umane la misura in base alla quale valutare tutte le altre specie²⁰.

La differenza tra Spiegel e Thomas sta nella differente disponibilità a dare voce al totalmente altro da sé: l'animale. Thomas sostiene che

l'etica della solidarietà dovrebbe obbligare i sostenitori dei diritti umani per le persone transgender a plasmare forme di dibattito e di attivismo coerenti con quelle avanzate dai movimenti locali e internazionali femministi, di gay e lesbiche, delle persone disabili, per la libertà religiosa, antirazzisti, per i rifugiati, e altri ancora²¹.

Egli manca però di includere in questo elenco l'attivismo animalista come parte di un progetto di riconcettualizzazione dei diritti inumani, nonostante affermi:

Chiunque abbia familiarità con le comunità transgender attuali non può fare a meno di riconoscere che dell'esistenza transgender si può dire non solo che essa "inverte, percorra trasversalmente, si muova attraverso, o altrimenti mandi all'aria i confini socialmente costituiti di sesso e di genere", ma che faccia questo in modi che testano e con-testano i confini socialmente costituiti dell'ontologia *umana*²².

Questa "svista" limita significativamente la portata della sua riflessione su quelle «vite che non [...] sono» umane e, di conseguenza, la decostruzione del paradigma umanista occidentale che lavora a frazionare e isolare le lotte minoritarie. Poiché non riconosce questa connessione, Thomas riduce

20 Marjorie Spiegel, *The Dreaded Comparison*, Mirror Books, New York 1996, pp. 20-23.

21 K. Thomas, «Afterword», cit., p. 313.

22 *Ibidem*, p. 314.

la sua stessa potenzialità di individuare le questioni che intende esplorare:

Che cosa può significare per il movimento per i diritti umani per le persone transgender sfidare il trattamento inumano di tali persone approcciando la nozione dell'inumano non tanto come un ostacolo quanto piuttosto come un'opportunità? Che cosa significa per le attiviste e gli attivisti trans e i loro alleati mobilitarsi in favore di una visione dei diritti transgender, o meglio "trans-umana" che si schieri affermativamente accanto e non contro l'idea di *inumano*? Che cosa può significare considerare la cultura dei diritti umani che intendiamo creare come qualcosa in cui l'appello alla giustizia sociale per le persone transgender sia espresso nei termini di uno "stare dalla parte" dell'*inumano*? Che cosa può significare per il movimento transgender concepire la giustizia cui anela non come una questione di semplice inclusione all'interno delle istituzioni esistenti e dell'ideologia dei diritti umani, ma come una trasformazione del discorso dei diritti umani e una trasfigurazione del loro immaginario? Che cosa accadrebbe se i sostenitori dei diritti umani trans cominciassero ad avanzare l'idea di diritti umani a favore dell'*inumanità*?²³

Queste domande entrano esplicitamente in relazione con la posizione di Derrida secondo cui dobbiamo ripensare i diritti umani tramite una presa in carico della questione dell'animale. Ciò che Derrida propone implica

l'idea di che cosa vuol dire vivere, parlare, morire, essere e mondo come essere-nel-mondo o come essere-al-mondo, o essere-con, essere-davanti, essere-dietro, essere-dopo, essere e seguire, essere seguiti o inseguire, là dove seguo, in un modo o nell'altro, ma sempre *presso* ciò che viene chiamato animale²⁴.

Ignorando il modo in cui la definizione dell'umano è stata prodotta nei termini di un contrasto nei confronti dell'animale, Thomas depotenzia la forza della sua riflessione e perde di vista la possibilità di una radicale riconcettualizzazione dell'umano (che pure si prefigge). Non si può comprendere l'umano, e di conseguenza l'inumano, senza prima guardare all'animale – un'idea che ben si accorda all'assioma agambeniano secondo cui «gli uomini sono uomini nella misura in cui testimoniano del non-uomo»²⁵.

23 *Ibidem*, p. 313.

24 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 48.

25 Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri,

In *Queer Environmentality*, Azzarello sottolinea le interconnessioni tra politiche queer, ambientalismo e animalismo e afferma che

il progetto queer e quello ambientalista sono sempre connessi, il che corrisponde a dire che le questioni e le politiche della sessualità umana sono sempre intrecciate con quelle che riguardano il mondo dell'altrimenti-che-umano²⁶.

Egli sostiene che i *Queer Studies* dovrebbero analizzare le proprie concettualizzazioni al fine di evitare l'equazione che fa del corpo un corpo umano, esattamente come le persone eterosessuali fanno coincidere il sesso con l'essere maschi e l'essere femmine. Azzarello illustra come queste intersezioni vengano mobilitate discutendo di Lonely George, un membro di una specie di testuggini pezzate in via di estinzione:

Lonely George [...] si è mostrato riluttante ai tentativi [di conservazione messi in atto dagli scienziati]. Disinteressato a compiere atti sessuali con le femmine della sua specie, e con qualunque altro conspecifico, Lonesome George, per usare le parole di John Tierney, giornalista del «New York Times», «preferisce uno stile di vita differente». Nonostante il suo disinteresse, i biologi conservazionisti non si sono persi d'animo e hanno lubrificato e massaggiato George per poter estrarre il suo seme e utilizzarlo per procedure di inseminazione artificiale. Anche questi tentativi hanno fallito. Benché abbia raggiunto l'erezione, la testuggine non ha mai raggiunto l'orgasmo. Il caso di Lonesome George solleva un'importante questione etica. I biologi dovrebbero lasciare in pace l'animale, o estrarne il seme per riprodurre la specie con ogni possibile mezzo, clonazione compresa? L'etica della manipolazione e del controllo rappresenta l'indice di una più vasta *hybris* umana, di una più vasta e probabilmente malriposta fede nella scienza e nell'innovazione tecnologica? L'etica della non interferenza rappresenta l'indice di una più ampia pulsione di morte, di una più ampia estetica dell'effimero?²⁷.

Anche se il passaggio repentino da una critica del dimorfismo sessuale umano a una discussione sul disinteresse sessuale di una testuggine potrebbe sembrare fuorviante, vorrei ribadire che in entrambi i casi ci troviamo di fronte a manifestazioni differenti della stessa questione essenziale: quella

Torino 1998, p. 112.

26 R. Azzarello, *Queer Environmentality*, cit., p. 4.

27 *Ibidem*, p. 37

della riproduzione dell'eteronormatività.

Come

la convinzione che i corpi e le vite delle persone transgender non possano essere considerati umani [poiché le loro identità ed espressioni di genere non si conformano al loro sesso] ha reso costoro vulnerabili al terrorismo della violenza strutturale e fisica²⁸,

così la convinzione delle comunità LGBTQ che «i corpi e le vite» degli animali non umani non siano umani «li ha resi vulnerabili al terrorismo della violenza strutturale e fisica», al pari di ogni definizione dell'umano che sia fondata sulla razionalità, l'eterosessualità, l'identità di genere, la morfologia, la normalità, la mascolinità, ecc. Le modalità attraverso cui la definizione dell'umano è stata mobilitata ai fini dell'oppressione sia delle persone transessuali che degli animali non umani indicano a mio avviso che movimento trans e movimento animalista debbano schierarsi dalla parte dell'inumano, del mutante e mostruoso *cyborg* capace di sovvertire i

persistenti dualismi della tradizione occidentale; [...] tutti funzionali alle logiche e alle pratiche del dominio sulle donne, la gente di colore, la natura, i lavoratori, gli animali: del dominio cioè di chiunque fosse costruito come altro, col compito di rispecchiare il sé²⁹.

Ciò potrebbe «indicarci una via di uscita dal labirinto di dualismi attraverso i quali abbiamo spiegato a noi stessi i nostri corpi e i nostri strumenti»³⁰.

In conclusione, bisogna riconoscere che sia i movimenti trans sia quelli ecofemministi sono stati riluttanti ad accettare una visione intersezionale del sistema di oppressioni che preclude alle soggettività trans e a quelle non umane l'accesso al riconoscimento etico. Malgrado il tentativo di estendere la designazione di «umanità» a un numero sempre maggiore di individui possa apparire come un passo positivo sia per gli attivisti trans che per quelli animalisti, esso continua di fatto a rimarcare la figura centrale dell'umano e, nel fare ciò, si risolve inevitabilmente nell'oppressione degli «altri», chiunque essi siano. Sono convinta che se ci schiereremo – al pari di Stryker, Haraway e Thomas – dalla parte del mostruoso, del *cyborg*

28 K. Thomas, «Afterword», cit., p. 311.

29 D. Haraway, *Manifesto cyborg*, cit., p. 78.

30 *Ibidem*, p. 84.

e dell'inumano, optando per un approccio analogico all'oppressione, l'eco-femminismo e il transfemminismo potranno indirizzarsi verso un discorso etico sull'ospitalità che prenda congedo da ogni forma di esclusione e di ostilità a favore di un atteggiamento che sia illimitato, autoriflessivo e mutante.

Traduzione dall'inglese di Benedetta Piazzesi
