

Richard Iveson

Scene domestiche e questione di specie – Judith Butler e gli altri animali¹

Introduzione: cancellare² gli animali

Nel film *Paris is Burning* (1990), la regista e produttrice Jennie Livingston documenta con intensità i *drag ball* tenutisi ad Harlem tra il 1987 e il 1989, nei quali maschi afro-americani e latini concorrevano in diverse categorie (“*executive*”, “*schoolboy/girl*” e “*town and country*”) per essere giudicati sulla base di un unico criterio sovrano: il “realismo”. Uno dei partecipanti ha sostenuto che i *drag ball* sono una sorta di tentativo di diventare «una vera donna o un vero uomo – un uomo *normale* –, cancellando tutti i difetti e tutti gli errori». Il “realismo”, in competizioni di questo genere, consiste pertanto nell’abilità di “farsi passare” per “qualcosa di reale”, di conseguire un certo grado di credibilità grazie alla reiterazione delle regole sociali che producono un *effetto* di naturalità. Al contempo, la possibilità di passare *come* reali, ossia di sviluppare in modo artificioso un effetto apparentemente naturale, comporta inevitabilmente una *de-naturazione* proprio di quelle norme che in altri contesti servono a imporre credenze e ad assegnare “realismo”. È a questo punto, in questo incrocio tra naturale e innaturale, tra reale e artificiale, che la figura di Venus Xtravaganza emerge come punto focale di interesse di un film che, seppur criticabile, è comunque interessante³.

Latina con la pelle chiara che “passa” come bianca e femmina, Venus in primo luogo desidera una comoda vita domestica da bianca. Le ragazze bianche, dice, ottengono tutto quello che vogliono. Per Venus, l’unico modo di accedere a questa scena domestica idealizzata è quello di trasformarsi in donna “completa”:

1 Questo saggio è apparso su «Journal of Critical Animal Studies», vol. 10, n. 4, 2012, pp. 20-40.

2 L’espressione “crossing out” è di difficile traduzione perché da un lato significa “cancellare”, ma dall’altro contiene il termine “crossing” che richiama il concetto di “intersezione/attraversamento” più volte sottolineato dall’autore [N.d.T.].

3 Sulle critiche riguardanti l’utilizzo “fallico” della cinepresa da parte di Jennie Livingstone, cfr. bell hooks, «Is Paris Burning?», in «Z, Sisters of the Yam Column», giugno 1991, saggio a sua volta discusso in Judith Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, trad. it. di S. Capelli, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 122-127.

Voglio una macchina, voglio stare con l'uomo che amo, voglio una bella casa, lontano da New York, dove nessuno mi conosca [vale a dire, in un sobborgo della borghesia bianca]. Voglio cambiare sesso. Voglio sposarmi in chiesa vestita di bianco.

A Venus, insomma, non basta apparire come bianca e femmina solo negli *Harlem ball*. Per poter realizzare il suo ideale domestico deve sempre essere considerata tale, anche nelle situazioni più intime. Questa volontà di essere una donna ricca, bianca ed eterosessuale, e di desiderarne i desideri, rappresenta di fatto la volontà di non venire esclusa in quanto straniera o contro natura. Un desiderio appassionato e banale che si scontra, in modo scioccante, con la rivelazione del suo assassinio in una sorta di appendice del film.

In quanto prostituta, verosimilmente assassinata da un cliente che ha scoperto che i suoi organi genitali sono maschili, Venus è uccisa a causa della sua “incompiutezza” costitutiva – della sua estraneità a ciò che, già da sempre, ha invaso sia il sogno del domestico che il domestico stesso – che, una volta manifestata, mette a repentaglio la sua sopravvivenza di essere umano preso nelle maglie dell'ordine patriarcale. È infatti tutt'altro che casuale che, dopo essere stata strangolata, il suo corpo venga rinvenuto *sotto* il letto – luogo normalmente assegnato agli animali – della stanza di un modesto albergo. L'omicidio di Venus evidenzia chiaramente l'abisso che corre tra il “realismo” fantasmatico messo in scena nei *ball* e l'altrettanto fantasmatico ideale morfologico prodotto a livello sociale dalla ripetizione ossessiva delle norme egemoniche.

Per comprendere meglio il processo attraverso cui tali norme generano, o rifiutano, un determinato effetto di “realismo”, è essenziale rifarsi alla riflessione di Judith Butler. Uno dei suoi concetti cardine, quello di *performatività*, può inoltre rivelarsi molto fecondo per lo sviluppo dei *Critical Animal Studies*. Nonostante ciò, va detto che questo ambito di ricerca ha di fatto trascurato il pensiero di Butler – a causa dell'errata convinzione che la performatività sia esclusiva del solo linguaggio verbale umano, il che porta molti a respingerla come una sorta di costrutto linguistico che si rifiuterebbe di prendere in considerazione le faglie “naturali”, materiali e biologiche⁴. Dato che è vero l'esatto contrario, spero che quanto segue

4 Esistono comunque un paio di eccezioni che vale la pena ricordare: Kelly Oliver, *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, Columbia University Press, New York 2009, che si occupa, seppur brevemente, del lavoro di Butler in relazione agli animali non umani; e Chloë Taylor, «The Precarious Lives of Animals: Butler, Coetzee, and Animal Ethics», in «Philosophy Today», n. 52, primavera 2008, pp. 60-72.

serva in qualche modo a correggere tale errore interpretativo.

L'ambivalenza di Butler circa il posto che gli animali non umani dovrebbero occupare rende questo compito tutt'altro che facile. Lo scopo di questo saggio è quindi duplice: a) illuminare l'oscura regione in cui si aggirano gli altri animali nell'ambito della filosofia di Butler e b) chiarire ulteriormente come la riproduzione degli «ideali letali»⁵ operi al fine di negare l'umanità di Venus Xtravaganza, dando così spazio a una messa a morte che appaia “moralmente legittima”. Cercherò, inoltre, di indicare le ragioni per cui, se si vuole affrontare criticamente la cosiddetta “questione animale”, è il concetto stesso di *umanità* che deve essere messo in discussione; solo dopo aver fatto questo, diventa possibile comprendere come lo specismo – fondato più sulla *uccisione* che sull'*omicidio* degli animali non umani – costituisca il substrato implicito di una miriade di altre esclusioni istituzionalizzate, dal razzismo al sessismo, dall'omofobia al classismo.

Inizierò concentrandomi su *Corpi che contano*, saggio nel quale Butler espone la sua teoria politica del performativo. Al riguardo, la filosofa americana sostiene che il soggetto, apparentemente “libero”, dell'umanismo laico è il risultato di un sistema normativo regolatorio che, per mezzo di ideali “fantasmatici” che lavorano all'esclusione delle donne, delle persone di colore e dei poveri, garantisce il perdurare del privilegio egemonico del maschio bianco, “occidentale” ed eterosessuale. La lista delle esclusioni costitutive redatta da Butler è, però, *a sua volta* marcata da un'esclusione: quella degli animali non umani. Tale esclusione diventa ancor più paradossale se si considera che è anche grazie alla riflessione teorica di Butler che è stato possibile assumere una prospettiva che ha permesso di riconoscere la necessità di reinscrivere gli animali non umani in quei luoghi dai quali sono stati finora banditi per poter modificare l'attuale regime di sfruttamento⁶.

Cercherò pertanto di confutare un'affermazione che appare per la prima volta in *Corpi che contano* e che Butler reitera poi in molti saggi successivi, affermazione secondo cui l'“umano”, non essendo né sostanza né specie, rappresenta semplicemente l'*effetto* aggregato del potere riproduttivo normativo. A mio avviso, l'“umano” non è il risultato di un effetto cumulativo, è invece l'“umanità” stessa a rappresentare una norma regolatoria costituita per mezzo della differenza di specie, nello stesso modo in cui, ad esempio, l'“essere bianchi” funge da norma regolatoria costruita sulla

5 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 114.

6 Cfr. Andrew Benjamin, *Of Jews and Animals*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2010, p. 19.

differenza razziale. L'“umanità”, inoltre, è una norma attraverso cui tutte le altre – quelle di razza, genere, classe, sessualità, ecc. – devono passare per potersi riprodurre come “naturali”. Si pensi, ad esempio, alla sessualità privilegiata, assegnata all'ideale di “essere bianchi”, tanto agognata da Venus Xtravaganza: tale condizione di privilegio non può essere compresa appieno se non si riconosce la simultanea dislocazione della sessualità *non-bianca* nella sfera dell'“animalità”. Solo così si può comprendere l'“*intersezione*” letale realizzata da Venus e, solo a partire da qui, potremo cominciare a smantellare la rete di privilegi razzisti, sessisti e specisti che ne ha causato la morte. Riconsiderare questa esclusione indica l'importanza di un radicale ripensamento de (e con) gli animali, aspetto che, va sottolineato fin da subito, è Butler stessa a richiedere che venga chiarito, come risulta evidente dalla crescente ambivalenza dei suoi saggi più recenti nei confronti degli altri animali. Questo articolo, pertanto, è anch'esso ambivalente, posizionandosi a metà strada tra la critica a Butler e la doverosa risposta alla sua richiesta.

I fantasmi, l'effetto-umano e l'inadeguatezza animale

Per cominciare, è necessario innanzitutto comprendere il processo attraverso cui gli “ideali fantasmatici”, imposti dalla reiterazione delle norme regolatorie, diventano naturali. Prendiamo, ad esempio, l'*attività* di costruzione del genere. Come spiega in *Corpi che contano*, Butler ritiene che tale attività da un lato precede il soggetto autonomo della tradizione umanista laica, ma dall'altro è anche «la matrice attraverso la quale ogni volontà diventa possibile»⁷. Si consideri, prosegue, l'espressione medica che

fa diventare il generico “bambino” una bambina. Nella nominazione la bambina è “fatta bambina”, portata nel campo della lingua e delle parentele attraverso l'appellativo di genere. Ma il “far bambina” non finisce qui. Al contrario, quella attribuzione originaria è ripetuta da diverse autorità e in diverse occasioni per rinforzare o contestare l'effetto naturalizzato. La nominazione è, allo stesso tempo, la definizione di un confine e anche la reiterata affermazione di una norma⁸.

7 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 7.

8 *Ibidem*.

Secondo Butler, il soggetto è il legame singolare – e ventriloquo – che si instaura con la rete delle reiterazioni, legame che si costituisce nel punto di intersezione di svariati ideali fantasmatici riprodotti dalle norme regolatorie e che fa sì che la materialità del corpo «non potrà essere pensata» se non partendo dalla *materializzazione* di tali norme⁹. Inoltre, «questi vettori di potere hanno bisogno l'uno dell'altro e si accomodano l'un l'altro per la loro stessa articolazione»¹⁰. La pratica di costruzione del genere, sempre secondo Butler, richiede pertanto il ricorso a pratiche che siano al tempo stesso razzializzanti ed eterosessualizzanti. Poiché si sostengono vicendevolmente, non esistono norme articolate in modo indipendente, ma solo «egemonie di oppressione»¹¹ intrecciate tra loro:

[Una] serie convergente di formazioni storiche di generi razzializzati, di razze genderizzate, di sessualizzazione degli ideali razziali, o di razzializzazione di norme di genere, costituisce il modo in cui vengono regolate socialmente sia la sessualità che le sue articolazioni psichiche [...]. Non è più pertanto possibile far precedere la differenza razziale da quella sessuale o pensarle come assi completamente separati di controllo sociale e di potere¹².

In breve, pratiche reiterate è sinonimo di potere produttivo, «il potere di produrre – delimitando, mettendo in circolazione, differenziando – i corpi che controlla»¹³. Dato che precede e permette la materializzazione del soggetto autonomo, questa attività regolatoria consente a Butler di affermare che «la matrice delle relazioni di genere è *precedente* all'apparizione dell'“umano”»¹⁴. L'“umano”, invece, non è che l'*effetto* aggregato della regolamentazione del potere riproduttivo. È a questo punto che l'analisi perde di coerenza, finendo per occultare quelle relazioni di potere che vorrebbe smascherare.

Come Butler indica prendendo in esame la *chora* platonica, è semmai l'“umanità” stessa a rappresentare una norma regolatoria, una pratica reiterata di *umanizzazione* [*human-ing*] che richiede e utilizza ogni altra norma

9 *Ibidem*, p. 2.

10 *Ibidem*, p. 18.

11 *Ibidem*, p. 122.

12 *Id.*, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, Routledge, New York & London 1993, pp. 181-182. [Nella versione italiana non sono stati tradotti i capitoli V, «Dangerous Crossing: Willa Cather's Masculine Names», e VI, «Passing, Queering: Nella Larsen's Psychoanalytic Challenge» – N.d.T.].

13 *Id.*, *Corpi che contano*, cit., p. 1.

14 *Ibidem*, p. 7 (corsivo aggiunto).

per potersi articolare. Altrettanto importante, per la discussione sull'attività di costruzione del genere è, pertanto, la necessità di considerare – non come qualcosa di esterno o di separato – l'“altra” matrice che fa sì che sia rifiutata l'appartenenza di genere alla maggior parte degli animali non umani. Solo così diventa possibile comprendere il complesso meccanismo che permette, con il medesimo gesto, il rifiuto o la revoca del genere e che consegna gli umani di genere “improprio” alla condizione animale. Solo quando intendiamo l'“umanità” come norma regolatoria che impone ideali omicidi e fantasmatici grazie al meccanismo della differenza di specie, possiamo anche capire il rifiuto o la sospensione del riconoscimento nei confronti di Venus Xtravaganza, un rifiuto che in ultima analisi serve a neutralizzare la sovversione associata all'“intersezione” che lei stessa ha messo in atto.

La naturalizzazione dello specismo nei saggi di Butler rintraccia e rimuove uno snodo, marcante anche se smarcato [*unmarked-but-marking*], attraverso cui tutte le altre norme devono passare – una rimozione che produce l'effetto visibile de “l'umano”. Ciò non equivale, tuttavia, ad affermare che la differenza di specie preceda le differenze sessuali e razziali – o qualsiasi altra differenza normativa – o che sia più fondamentale di queste. Piuttosto, come cercherò di mostrare, la differenza di specie “fonda” tutte le altre norme nel momento stesso in cui è da queste “fondata”. È pertanto necessario estendere la «serie convergente di formazioni storiche» individuata da Butler, oltre l'intreccio di genere, sessualità e razza, al fine di includervene altre, quali l'animalizzazione della razzializzazione del genere, la razzializzazione delle norme umane, la sessualizzazione normativa dell'animalità, ecc. Se non prendiamo in considerazione l'intreccio della riproduzione specista della differenza con (e all'interno de) le norme razziste, sessiste, omofobe e classiste, le «egemonie di oppressione» che il discorso critico intenderebbe mettere in dubbio sono, di fatto, seppur involontariamente, rafforzate.

Nonostante nelle opere successive faccia allusione al meccanismo di dislocazione negativa, in base al quale singoli umani o intere categorie di umani stigmatizzati vengono “relegati” alla condizione animale, l'ostinazione con cui Butler continua a ripetere l'idea secondo cui l'umano costituisca un effetto aggregato fa sì che l'economia sottesa a tale dislocazione rimanga oscura. In *Vite precarie*¹⁵, Butler sostiene che esistono «schemi razziali ed etnici attraverso i quali generalmente si forma ciò che

è riconoscibile come umano»¹⁶, ma allo stesso tempo afferma la necessità di interrogarsi su come opera “l'umano” «sulle prospettive che chiude e su quelle che talora apre»¹⁷. A volte Butler parla addirittura di una «norma dell'umano»¹⁸ e riconosce che la riproduzione del «nemico» come «meno che umano» comporta «una degradazione dell'umano ad animale»¹⁹. Butler, però, abbandona troppo frettolosamente tale questione e così la sua analisi dei meccanismi che trasformano in “individuo pericoloso” chi è detenuto illegalmente a Guantanamo – al pari di quella dell'omicidio di Venus Xtravaganza – resta necessariamente incompleta.

Anche nel più recente *Frames of War: When Is Life Grievable?*²⁰, Butler parla ancora una volta di «norme razziali e di civilizzazione attraverso cui l'umano si è costituito»²¹. Nonostante ciò, il fantasma dell'esclusione degli animali si staglia progressivamente come (non)presenza dai margini del discorso della filosofa americana. Ad esempio, Butler riconosce che non esiste un modo che «consent[a] di distinguere in modo sicuro e in termini assoluti il bios dell'animale dal bios dell'animale umano»²². Questa preziosa intuizione viene però immediatamente revocata dalle conclusioni che Butler ne trae, ossia che «l'animalità è una precondizione dell'umano»²³. In tal modo, Butler ristabilisce la medesima distinzione che ha appena respinto come insostenibile: dal momento che l'umano ha come proprio presupposto l'animalità, lo stato di animale è ciò che viene trasceso nel divenire umano, evento questo che corrisponde all'emergere dell'umano nel campo delle relazioni sociali pervasive che ne costituiscono l'attuale condizione caratterizzata dall'eccezionalismo. Sostenendo che l'umano accede all'esistenza solo trascendendo lo stato di natura (animale), Butler ribadisce un principio fondamentale del dogma umanista.

La titubanza tra effetto aggregato e norma costitutiva si mostra chiaramente nell'incertezza con cui Butler prende in esame la sua stessa posizione teorica:

Il mio insistere su una “comune” vulnerabilità del corpo potrebbe apparire come la premessa di un nuovo umanesimo. Questo può anche essere vero,

16 *Ibidem*, p. 102 (corsivo aggiunto).

17 *Ibidem*, p. 101.

18 *Ibidem*, p. 108.

19 *Ibidem*, p. 93.

20 *Id.*, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, Verso, London e New York 2010.

21 *Ibidem*, p. 93.

22 *Ibidem*, p. 19.

23 *Ibidem*.

15 *Id.*, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, trad. it. di A. Taronna, L. Fantone, F. Iuliano, C. Dominijanni, L. De Leonardis, L. Sarnelli e O. Guaraldo, Postmedia, Milano 2013.

ma sono più propensa a considerare la questione in termini diversi²⁴.

Questa esitazione può essere risolta solo riconoscendo come fondamentali il posizionamento e lo stato degli animali non umani. Per apprezzare appieno la posta in gioco è necessario tornare ancora una volta ai principi delineati in *Corpi che contano*.

Nella misura in cui si rifiuta di pensare agli animali non umani, Butler è costretta a invocare l'ambito vuoto e forcluso de "l'inumano" come il fuori costitutivo dell'umano, appello che permane più o meno invariato lungo tutto il corso della sua riflessione²⁵. Al posto di un mero ripiegamento narcisista, sarebbe invece opportuno riconoscere che è l'indecifrabile animale *nonumano*, tradizionalmente sinonimo di irrazionalità, ottusità e *alagon*, ciò che si aggira nei pressi dei confini del propriamente umano come «la possibilità continua della loro rottura e della loro riarticolazione» e che al contempo produce e minaccia «il più o meno "umano"»²⁶. È ovvio che l'animale *nonumano* preveda una qualche forma di continuità che l'inumano non può contemplare. Particolarmente significativa, a questo proposito, è l'affermazione di Butler secondo cui una volta che un corpo è prodotto come meno che umano, e quindi non è inteso come "vita", il suo *omicidio* non può più aver luogo²⁷. L'uccisione cessa di essere un omicidio nel momento in cui si ha a che fare con un "mero" animale – il nemico da macellare, infatti, può essere rappresentato come "inumano" ma è sempre come animale che viene ucciso.

Quanto detto è ancora più evidente se si prende in esame l'affermazione di Butler secondo cui «gli esempi di quegli esseri abietti che non dimostrano di avere un genere ben definito» indicano che «è la loro stessa umanità che viene messa in dubbio»²⁸. Questa è, chiaramente, una dichiarazione importante. Tuttavia, se l'uomo è sempre e solo il risultato o l'effetto della nominazione e della reiterazione del genere e di altre norme, come sostiene la stessa Butler, allora un essere dal genere improprio non potrà

24 *Id.*, *Vite precarie*, cit., p. 63.

25 Dopo *Vite precarie*, in *Critica della violenza etica* (trad. it. di F. Rahola, Feltrinelli, Milano 2006), Butler dà corpo – per così dire – al concetto de "l'inumano" tramite un confronto con Adorno. Nondimeno, tale concetto viene opportunamente lasciato vuoto di contenuti specifici e quindi occupabile dalle diverse valenze che Butler rintraccia nel filosofo tedesco – un vuoto che a sua volta rivela la violenza sottesa alla sua narrazione strumentalizzata. In *Frames of War*, Butler sostiene di nuovo che l'inumano è costitutivo del fuori attraverso cui l'umano, inteso sia come valore che in termini morfologici, può essere «assegnato» o «revocato» (p. 76).

26 *Id.*, *Corpi che contano*, cit., p. 8.

27 Cfr. *Id.*, *Vite precarie*, cit., p. 147.

28 *Id.*, *Corpi che contano*, cit., p. 8.

mai risolversi (come causa) nell'effetto di umanità; il che significa che l'umanità non può essere *messa in discussione*, né *revocata*, né assegnata, né ritrattata, né degradata, né innalzata, dal momento che tale corpo non sarà mai *apparso* innanzitutto come umano.

È solo quando si accetta che l'"umanità" sia anche una norma regolatoria che, attraverso la reiterazione dei modi di essere degni di vita, riproduce se stessa per mezzo del fuori costituito da "l'animale", che si può comprendere la coincidenza tra genere improprio e umanità incerta. Analogamente, è solo attraverso l'opposizione fondante tra l'umano e l'animale che possiamo comprendere e mettere in dubbio la sessualizzazione articolata, ad esempio, dagli «ideali letali» della razza e della sessualità privilegiata accordata all'ideale di "bianchitudine".

Nell'«Introduzione» a *Corpi che contano* potrebbe sembrare che Butler anticipi questa osservazione:

Da un lato, qualunque analisi che metta in primo piano un vettore di potere a scapito di un altro sarebbe sicuramente criticata non solo per il fatto di ignorare o svalutare gli altri vettori, ma perché la sua costruzione dipenderebbe dall'esclusione degli altri per procedere. D'altro canto, un'analisi che pretenda di poter comprendere ogni vettore di potere corre il rischio di un certo imperialismo epistemologico, che consiste nel presupporre che qualunque scrittore possa rappresentare pienamente e spiegare le complessità del potere contemporaneo. Nessun autore e nessun testo possono offrire una tale riflessione, e sono poco degni di fiducia coloro che sostengono di poter delineare un tale quadro²⁹.

In questa sede non sto però avanzando alcuna pretesa di certezza e di completezza; più semplicemente sto cercando di sostenere che, se si intende almeno *cominciare* ad affrontare la complessità del potere contemporaneo, non si può *non* considerare la questione dello specismo, poiché l'iscrizione come esclusi degli animali non umani è indissociabile dalle attività di costruzione del genere, della razza e della sessualità. La stessa Butler non può proseguire il proprio discorso senza far ricorso agli animali ed è questo ciò che fa sorgere l'ambivalenza che rischia di farlo implodere.

L'animale è essenziale per il funzionamento gerarchico de «il più o meno», poiché "l'animale" è sempre l'ultimo degli ultimi, il polo negativo che deve essere trasceso – in più o in meno – se seguiamo quella teleologia umanista che raggiunge il proprio acme nell'ideale fantasmatico del

29 *Ibidem*, p. 18.

maschio umano bianco. Solo dopo aver chiarito questo punto, è possibile comprendere come le macchinazioni, messe in atto dal potere, possano legittimare la macellazione degli animali umani tramite l'“animalizzazione” preventiva di singoli umani o di intere categorie di umani stigmatizzati, tramite una riconfigurazione che li spoglia dello stato pienamente umano, producendo un non-soggetto che può successivamente essere ucciso impunemente. Si pensi alla demonizzazione nazista che ha trasformato gli ebrei in maiali (“Porco ebreo”) o, ancora, alla sfilata inscenata da Lynnndie England ad Abu Ghraib con un prigioniero iracheno tenuto al guinzaglio. La riduzione di un essere vivente unico e insostituibile a un'identità fissa, a sua volta riconfigurata come “animale”, corrisponde di fatto al processo descritto da Butler nei termini di un'imposizione riduttiva di un'identità *invivibile*.

È la complessa articolazione differenziale di norme regolatorie ciò che costituisce le donne, le persone di colore, le lesbiche, i gay, i bisessuali, i transessuali, i poveri, ecc. come “più” o “meno” umani e, allo stesso tempo, come “più” o “meno” animali. La naturalizzazione dell'eterosessualità, ad esempio, dipende dalla sessualizzazione normativa dell'animalità (che paradossalmente fa ricorso a un implicito continuismo biologico). O ancora, la presunta *misandria* della lesbica – idea secondo cui «una lesbica è una che deve aver avuto una brutta esperienza con gli uomini, o che non ha ancora trovato l'uomo giusto»³⁰ – si interseca con la presunta *misantropia* attribuita a chi si oppone allo sfruttamento, alla tortura e allo sterminio degli animali non umani (si sente spesso dire che gli attivisti animalisti odiano gli umani a causa della loro inadeguatezza sociale). Sulla scorta di quanto affermato da Butler, queste valutazioni si basano, da un lato, sull'assunzione che «si diventi lesbiche a causa di un insuccesso del meccanismo eterosessuale» (dal momento che «l'eterosessualità non smette di essere postulata come “causa” del desiderio lesbico»³¹) e, dall'altro, su quella che la preoccupazione per gli animali sia il risultato di un qualche difetto di funzionamento dell'antropocentrismo, continuando in tal modo a considerare l'eccezionalità umana come la “causa” dell'interesse per la condizione degli animali. Si pensi, ad esempio, all'interpretazione dell'amore per un animale non umano come desiderio deviato, desiderio che “normalmente” si dovrebbe provare per un bambino (umano).

Sia il desiderio umanista che quello eterosessuale sono sempre costruiti come “verità”, mentre l'attenzione per gli animali e il lesbismo sono

considerati «sempre e solo una maschera e una falsità»³². Al cuore di questa economia si ritrova il medesimo meccanismo di subordinazione reattiva, che considera la preoccupazione per la sofferenza non umana offensiva per l'uomo – qualcosa che degrada sia il suo eccezionalismo che la sua interiorità. Preoccupazione che pertanto deve essere respinta come una deviazione immorale rispetto alle “più urgenti” questioni umane. Ecco, allora, che ci si può finalmente rendere conto dell'importanza degli *Animal Studies* che, grazie alla fondamentale nozione di intersezionalità, mettono in discussione le «egemonie di oppressione» in tutte le loro possibili articolazioni.

Non dovrebbe perciò sorprenderci se, nella riflessione di Butler, il dislocamento e la svalutazione della differenza di specie a semplice “effetto” comportino delle ripercussioni importanti – come riconosciuto da lei stessa, sebbene solo nel contesto della differenza *sessuale*. È la rivendicazione dell'assoluta priorità della differenza sessuale su quella razziale che

ha contrassegnato molto femminismo psicoanalitico come bianco, poiché il suo presupposto non è solo che la differenza sessuale sia più fondamentale, ma anche che esista una relazione che prende il nome di “differenza sessuale” che non sia marcata dalla razza. Che l'essere bianchi non sia compreso da tale prospettiva come categoria razziale è evidente; è *un altro potere ancora che non vuole dire il proprio nome*. Perciò affermare che la differenza sessuale sia più fondamentale di quella razziale significa di fatto presupporre che la differenza sessuale sia una differenza sessuale bianca, e che l'essere bianchi non costituisca una forma di differenza razziale³³.

La rivendicazione di un'identica priorità fondamentale per le differenze umane presuppone che le relazioni descritte in questo modo non siano marcate dalla specie, assumendo di fatto che le differenze sessuali e razziali siano differenze sessuali e razziali *umane* e che l'umanità non costituisca una forma di differenza di specie. In altre parole, si assume che la produzione de «il più o meno» umano (e simultaneamente de «il più o meno» animale) non sia marcata dalle differenze razziali e sessuali. In breve, gli ideali umanisti dell'“Occidente” sono presupposti come precedenti alle – e quindi come indipendenti dalle – differenze razziali, sessuali e di specie. Assunto che, come vedremo, ribadisce l'economia platonica della ragione xenofoba e maschilista. Risulta infine evidente come il tentativo di Butler

30 *Ibidem*, p. 117.

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*.

33 *Id.*, *Bodies that Matter*, cit., pp. 181-182 (enfasi aggiunta).

di prevenire le critiche facendo ricorso all'impossibilità della completezza delle analisi sul potere non risponda alle nostre osservazioni in virtù della sua stessa logica argomentativa.

Il posto dello straniero e la follia del potere

La posta in gioco dell'operazione escludente è sottolineata con molta chiarezza dalla stessa Butler, quando critica la lettura di Luce Irigaray della discussione sulla *chora* presente nel *Timeo* di Platone (non a caso l'unico punto in *Corpi che contano*, in cui Butler si occupa – seppur brevemente – degli altri non umani). Preso atto che Irigaray identifica l'"altrove" della *chora* nell'esclusione fondativa del femminile, Butler fa notare che la filosofa francese avrebbe dovuto escludere anche tutti quegli "altri" altri parimenti esclusi dall'economia della ragione maschilista:

Lo scenario platonico dell'intelligibilità fa ricorso all'esclusione delle donne, degli schiavi, dei bambini e degli animali, dove gli schiavi sono coloro che non parlano la sua lingua e, dunque, sono considerati inferiori quanto a capacità razionali [...]. Il campo dell'umano sub-razionale circostrive l'immagine della ragione umana, producendo un "uomo" senza infanzia, che non essendo un primate non ha la necessità di mangiare, defecare, vivere e morire. Non è uno schiavo, ma sempre un proprietario. La sua lingua resta originaria e intraducibile³⁴.

Per Platone, come chiarisce Butler, è l'essere privo di linguaggio – e quindi irrazionale – quello che deve essere escluso dalla costruzione dell'"immaginario morfologico" della ragione maschilista. Per questo motivo, l'animale muto – corpezzato [*embolied*], schiavizzato e privo di proprietà – è l'assolutamente altro, l'estraneo per eccellenza, lo spettro di una materialità indecifrabile e non addomesticabile, di una spaventosa inintelligibilità del mangiare, del morire, del vivere e del defecare. Terrificante e mostruoso, "l'animale" non si trova mai davanti a "l'uomo" a seguito di una semplice *inversione* di intelligibilità (ossia come inumano), ma piuttosto marca il suo limite più autentico e, come tale, costituisce il luogo di una terribile identità potenziale che, nel momento in cui viene imposta, rende l'Altro indecifrabile (al di fuori della socialità "civilizzata") e mostruoso

³⁴ *Id.*, *Corpi che contano*, cit., p. 44.

(al di fuori de "l'umano").

In questo modo, il limite indecidibile costituito da "l'animale" ricade su quegli "altri" animali umani; economia, questa, che è indissociabile dalla costituzione della proprietà del soggetto umanista liberale. Così, mentre Butler sottolinea che la «materializzazione della ragione [...] opera attraverso la dematerializzazione di altri corpi»³⁵ – il femminile essendo l'indifferenziato che contribuisce alla definizione delle cose – la figura del non-soggetto abietto, senza la quale tale dematerializzazione non può riprodursi, rimane sempre quella de "l'animale" inteso come Natura indifferenziata. È questo, inoltre, ciò che da sempre permette di animalizzare gli "altri" umani, rendendoli uccidibili o, per usare le parole di Butler, non vivi e non degni di lutto.

A questo punto diventa essenziale prendere in esame la distinzione fondamentale tra le due formulazioni teleologiche che rappresentano le espressioni metafisiche dominanti della relazione uomo-animale³⁶. Nella prima, la produzione dell'umano si fonda sulla morte o sulla non-esistenza dell'animale – in altre parole, l'umano comincia dove l'animale finisce. Nella seconda, l'umano è costantemente in lotta con la propria animalità che deve essere continuamente sconfitta dalla sua umanità. Si deve sottolineare però che queste formulazioni metafisiche sono entrambe fallaci in quanto definiscono l'animale non umano esclusivamente sulla base della mancanza istituita da una dialettica che marca ogni animale non umano come sub-umano. Dialettica che, come detto, Butler ribadisce nella misura in cui interpreta l'animalità come una preconditione dell'umanità. Ciò non è privo di conseguenze molto gravi dal momento che comporta una produzione che, appellandosi a un *tēlos* evolutivo, dà fondamento anche alla riconfigurazione degli "altri" umani come irrazionali, ossia *come* animali subumani – primitivi, idioti o pazzi – in opposizione alla razionalità normativa specista.

L'idiozia primitiva e la pazzia subumana ci portano nei pressi della follia e, anche in questo caso, condivido le preoccupazioni di Butler. Tuttavia, è l'animale, più ancora che l'idioti (con cui l'animale mantiene comunque un rapporto intimo), che intrattiene una relazione manchevole con il linguaggio. Prendendo in esame il concetto di stupidità, Avital Ronell descrive l'idioti come un essere che «rilascia solamente tratti incerti, caratterizzati già all'origine da un intento censorio»³⁷. Eppure, l'idioti non

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Al proposito, cfr. A. Benjamin, *Of Jews and Animals*, cit., pp. 113-118.

³⁷ Avital Ronell, *Stupidity*, a cura di M. Scorsone, Utet, Torino 2009, p. 319.

può esistere senza l'animale che, con la sua presunta assenza di linguaggio e con il conseguente disturbo ontologico di memoria, è il più idiota degli idioti, il fuori costitutivo della ragione e quindi anche dell'idiozia. L'idiotia rappresenta, infatti, un rapporto mancato *con* il linguaggio più che una perdita *del* linguaggio. Non è l'idiozia, come sostiene Ronell, quanto piuttosto l'animale che in maniera fallace

comincia dallo sfiguramento, così come la mutilazione su cui i filosofi si sono provati a scrivere nel tentativo di restaurare ciò che è letterale, che si addice, che è proprio dell'uomo³⁸.

La nozione di idiozia – di subnormale o di subumano – opera, grazie alle norme regolatorie costituite sulla differenza di specie, secondo modalità analoghe a quelle che articolano altre norme simili, quali l'“essere bianchi” e la “mascolinità”. Si pensi, ad esempio, alla razzializzazione dei test per la misurazione del quoziente di intelligenza come strumento per la regolamentazione dell'immigrazione negli Stati Uniti, test che furono concepiti per garantire che una percentuale significativa di candidati non-bianchi e non-europei venisse classificata nelle categorie di “deficiente”, “imbecille” o “idiotia” – categorie a loro volta sovradeterminate da una presunta sessualità disinibita e perversa, che contemplava l'incesto e la zoorastia, e che si pensava essere il risultato di una primitività animale che lasciava le persone di colore in balia delle loro pulsioni “incivili”³⁹.

Al di fuori, seppure in maniera indecidibile, della proprietà esclusiva dell'umano, l'idiozia assoluta dell'animale preda degli istinti – l'irrazionalità della bestia – rimanda immediatamente al dominio del domestico, alla riproduzione “animale” e allo straniero che contamina tale domesticità rigorosamente civile. Secondo Butler, l'esclusione xenofoba di Platone opera attraverso la riproduzione di coloro

le cui “nature” sono considerate meno razionali in virtù del compito loro assegnato nel processo lavorativo, e cioè di riprodurre le condizioni della vita privata⁴⁰.

In questo passaggio Butler sottolinea che sia il lavoro riproduttivo sia

38 *Ibidem*.

39 Al proposito, cfr. Stephen Jay Gould, *Intelligenza e pregiudizio: contro i fondamenti scientifici del razzismo*, trad. it. di A. Zani, Il Saggiatore, Milano 2006.

40 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 44.

quello domestico sono stati animalizzati. Nella prima categoria, le donne vengono escluse dalla ragione maschilista e confinate all'interno del domestico rappresentato dall'“animalità” della riproduzione. Nella seconda, la ragione maschilista esclude tutti gli altri esseri che, fuori *dall'interno* del domestico, vengono costituiti come estranei alla ragione: schiavi, lavoratori immigrati, bambini assieme ai cosiddetti animali “da cibo” e “da lavoro”. Operando al fine esclusivo di riprodurre il medesimo della ragione maschilista – pur senza lasciare alcuna traccia –, le categorie gemelle del domestico e dell'addomesticato, sono costituite, tramite il ricorso agli animali non umani, come ciò che impropriamente e inintelligibilmente risiede all'interno del dominio del propriamente umano sottoforma di condizione necessaria alla sua riproduzione.

L'animale inintelligibile marca il fuori costitutivo della norma umana e, per questo motivo, il luogo di un'identificazione che, se imposta *dall'esterno*, è sempre da temere⁴¹. Allo stesso tempo, tuttavia, l'animale deve rimanere all'interno del propriamente umano come traccia della “sua” negazione. Detto altrimenti, gli animali sono stranieri che abitano dentro il proprio dell'uomo, iscritti in quanto esclusi nella riproduzione uniforme e calcolabile del Medesimo. Anche all'interno della scena domestica, attraverso la quale l'umano viene riprodotto, l'“uomo” non ha altra scelta che condividere la propria casa e il proprio spazio con “l'animale” o, meglio ancora, con gli altri animali. Eccedendo ogni riconoscimento e tuttavia condividendo il nostro spazio e occupando il nostro tempo, gli animali sono il più distante nella vicinanza più prossima: il sempre con noi che non è “noi”.

È per questo motivo che l'etica deve *prendere le mosse* dagli animali non umani. Ritengo che Butler non abbia articolato fino in fondo il meccanismo normativo di esclusione a causa dell'influenza esercitata sulla sua riflessione successiva a *Corpi che contano*⁴² dalla filosofia etico-umanista di Emmanuel Lévinas. A mio avviso, ciò dipende dal fatto che Lévinas si

41 Ne *La Repubblica*, Platone sostiene che gli “spregevoli” artigiani e operai sono “scimmie” in quanto, per natura, in possesso di una ragione debole e quindi condannati a obbedire ai loro istinti più bassi e più bestiali (590a-591c). Curiosamente, per Platone la più grande minaccia alla sicurezza della sua Repubblica plutocratica è l'emergere, all'interno della *polis*, dell'“istinto” o del “bisogno” di democrazia condiviso da tutti coloro che sono estranei alla ragione e il cui sintomo più pericoloso è rappresentato da una “sensibilità” nei confronti della schiavitù e dello sfruttamento degli altri animali. Cfr. R. Iveson, «Cannibals and Apes: Revolution in the Republic», <http://zoogenesis.wordpress.com/2012/07/03/cannibals-and-apes-revolution-in-the-republic/>.

42 L'etica del “volto” di Lévinas è discussa in dettaglio nella parte conclusiva di *Critica della violenza etica*, in «The Claim of Non-Violence» e in «Torture and the Ethics of Photography» (entrambi in *Frames of War*), subito dopo l'analisi sull'umano inteso come «prerogativa variabile» (p. 76).

è confinato tra i due poli dell'umanizzazione e della de-umanizzazione, quando invece è solo con il riconoscimento dell'"animale" che il pensiero critico acquista la possibilità di interrompere il processo attraverso cui la vita viene sottratta al vivente. È qui, in questo ambito indecifrabile, che possiamo incontrare quegli esseri verso i quali, e forse in prima istanza, siamo responsabili e ai quali dobbiamo una risposta circa la precarietà condivisa che contrassegna la comunità del vivente *in generale*. Si tratta insomma di affermare il nostro essere-assieme al di fuori di ogni gerarchia escludente che rifiuta e degrada irriflessivamente il valore degli altri esseri, di resistere, fin dove possibile, alla violenza imposta dalla costruzione del soggetto che necessariamente precede ogni "io". Presupporre "l'umano" come condizione, effetto e categoria pura è un errore che fa sì che l'etica non possa neppure cominciare a muovere i primi passi.

Cancellare l'umano: Venus, la macellazione di un corpo animale

Chiarita la necessità di "ammettere" gli altri animali all'interno della sfera della considerazione morale, siamo adesso in grado di riconsiderare il meccanismo attraverso cui si è articolata la morte di Venus Xtravaganza.

L'omicidio di Venus Xtravaganza è la rappresentazione di un "caso limite" dell'umano che rende percepibile l'inveterata operazione egemonica degli schemi normativi. Come afferma Butler, questo è un

omicidio [...] messo in atto da un simbolico che eliminerebbe quei fenomeni che richiedono un ampliamento di possibilità per la risignificazione del sesso⁴³.

Tuttavia, non si tratta *esclusivamente* di una questione di sessualità:

Se Venus vuole diventare donna e non riesce a liberarsi del fatto di essere latina, allora Venus è trattata dal simbolico esattamente come vengono trattate le donne di colore. La sua morte, dunque, testimonia di una lettura falsata e tragica della mappa sociale del potere. Tale lettura è guidata dalla mappa stessa, secondo la quale i siti per un superamento fantasmatico di se stessi si risolvono, costantemente, in delusione. Se i significanti dell'essere bianchi e dell'essere donna – così come alcune forme di mascolinità egemone costruite

attraverso il privilegio di classe – sono siti di promesse fantasmatiche, allora è evidente che le donne di colore e le lesbiche non solo sono ovunque escluse da questo scenario, ma costituiscono un sito di identificazione che viene continuamente rifiutato e ripudiato nella ricerca collettiva e fantasmatica di una transustanziazione in varie forme di travestitismo, transessualità, e imitazione acritica dell'egemonia⁴⁴.

Per le ragioni già discusse, Butler fa passare sottotraccia la questione su che cosa costituisca le modalità vivibili dell'essere *umano*. Tuttavia, data l'articolazione reciproca delle norme regolatorie, la de-naturazione della razza e del genere, messa in scena da Venus, de-naturalizza immediatamente anche il dominio artificiale del propriamente umano. Paradossalmente, Venus cade preda del giudizio omicida, omofobo e misogino di "innaturalità" (di essere "uno scherzo della natura"), giudizio che a sua volta è il risultato di un implicito continuismo biologico. La naturalizzazione dell'eterosessualità umana dipende dalla sessualizzazione normativa dell'animalità (a lungo utilizzata dagli uomini per giustificare qualsiasi cosa, dallo stupro alla caccia); ragion per cui l'esclusione dell'omosessualità dall'attività di "umanizzazione" si realizza grazie a una "innaturalità" costruita che si fonda su un'apparentemente "naturale" animalità umana o, meglio ancora, sulla riproduzione dell'attività sessuale come essenzialmente *animale* e, quindi, in un certo senso come niente affatto "umana".

La riproduzione di Venus come "innaturale" dipende paradossalmente dalla sua umanità talmente eccezionale da poter essere revocata. Allo stesso tempo, tuttavia, il giudizio conservatore, che si conclude con il suo omicidio-macellazione, si fonda anch'esso sulla distinzione umano/animale, distinzione che *nega* agli umani una delle "naturali" attività sessuali e riproduttive degli animali: la loro capacità di modificare la propria sessualità "biologica" in modo da acquisire un vantaggio sociale. In tal modo, Venus Xtravaganza si ritrova doppiamente dislocata tra la "naturalità" e l'eccezionalità de "l'umano".

Venus viene assassinata per la sua innaturalità *e* per la sua animalità, per la sua "animalità innaturale" che si interseca letalmente con le nozioni bianche e maschiliste intorno al suo essere una prostituta e intorno al suo essere (o non essere) latina e donna. Mettendo potenzialmente in discussione ciò che significa essere propriamente umano e, di conseguenza, propriamente *animale*, Venus – descritta dalla leader della sua "squadra" come *troppo selvaggia*, come perennemente disposta ad assumersi rischi

43 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 121.

44 *Ibidem*.

eccessivi – mette in scena un’animalità abietta e “innaturale” che, dislocandola all’interno del “fuori” dell’umano, fa sì che le vengano revocati tutte le protezioni e i diritti accordati agli umani:

La penosità della sua morte alla fine del film suggerisce, inoltre, che i limiti sociali alla de-naturazione sono crudeli e letali. Per quanto lei attraversi genere, sessualità e razza in maniera performativa, l’egemonia che riscrive i privilegi delle norme insite nel femminile e nell’essere bianchi esercita il potere finale di ri-naturalizzare il corpo di Venus e cancellare l’attraversamento precedente, una cancellazione che significa la sua morte⁴⁵.

Tale rinaturalizzazione dislocante, che trasforma Venus da partner sessuale subordinata in animale morto e infilato sotto un letto, non può essere messa in atto solo dall’abiezione istituzionalizzata della razza e della sessualità. “La cancellazione dell’attraversamento” [*crossing-out of the crossing*] deve contemporaneamente incrociarsi [*cross*], passare attraverso e cancellare [*cross out*], l’animale non umano.

Divenire irricognoscibile: schemi che provocano

Nella misura in cui tutte le norme regolatorie si schierano una di fianco all’altra al fine di articolarsi, la messa in discussione dell’“umanità” rappresenta una sfida per l’intero sistema di oppressione egemonica – questione che corrisponde esattamente a quella del *riconoscimento*. Tuttavia, nel momento stesso in cui si espone la propria esistenza all’inintelligibilità del fuori, per arrestare la macchina conservatrice del riconoscimento, anche il corpo viene necessariamente messo a rischio di divenire *irricognoscibile*. Detto altrimenti, affermare la propria parentela con ciò che le norme egemoniche abitualmente forcludono corrisponde ad assumersi il rischio di vedersi revocare non solo lo stato di soggetto vivente, ma anche la propria razza e il proprio genere, la propria classe e la propria sessualità e persino la propria appartenenza di specie – revoca che contrassegna l’avvenuta neutralizzazione di ogni “intersezione” nell’ambito di, e da, un determinato stato di cose.

Le pratiche normative, in quanto rivolte sia *a tutti* che *a favore* di nessuno (non essendoci un soggetto autonomo preesistente), sono generali e

strutturali e perciò ricorrenti: esse necessitano di una reiterazione continua per naturalizzare il loro potere e la loro efficacia. Tuttavia, ciò che garantisce il persistere dell’efficacia della norma – ossia la ricontestualizzazione che ne definisce la *pratica* – è anche ciò che la mina dal momento che è l’eccesso stesso della sua iterazione a garantire che il contesto di un enunciato non venga mai completamente determinato. Detto altrimenti, ogni reiterazione di una norma, dovendo funzionare in contesti diversi, si associa inevitabilmente al rischio di incomprensioni e di rivalutazioni che possono dar luogo a interpretazioni “errate”. Tale rischio è ulteriormente aggravato dall’applicazione simultanea di varie norme, aspetto questo che presuppone sempre la possibilità di interferenze significative. È questo eccesso *strutturale* che rende possibile la messa in discussione del quadro normativo, nella misura in cui la sua riproduzione corre sempre il rischio di essere trasformata in maniera violenta e imprevedibile.

Essendo sempre *soggetta* al riconoscimento, la singolarità di qualsiasi interpellazione possiede la potenzialità di far lavorare in modi diversi i meccanismi della materialità, violando così i limiti stabiliti dell’identificazione e dischiudendo lo spazio etico necessario per incontri che intendano sfidare gli schemi di riconoscibilità. Questo è il sito del divenire corpo [*bodying*] di Venus Xtravaganza, un “caso limite” che ci permette di riconoscere, e quindi di andare oltre, il quadro normativo nella misura in cui Venus de-naturalizza il sistema costitutivo-conservativo delle norme regolatorie. Per lo stesso motivo, lo stato di cose esistente è spinto a neutralizzarsi – una neutralizzazione che si associa sempre con il rifiuto o la revoca dei diritti e delle tutele della persona.

Quando ci si pone al di fuori di un determinato stato di cose, si mette a repentaglio il proprio sé. Come sostiene Butler, sulla scorta di Foucault, in *Critica della violenza etica*:

Mettere in discussione un regime di verità, che in quanto tale assoggetta, e cioè governa le soggettivazioni, significa anche mettere in dubbio la verità su di me [...]. [Inoltre] significa anche esporsi al rischio, compromettere la possibilità stessa di essere riconosciuti dagli altri, nella misura in cui mettere in discussione le norme di riconoscimento che definiscono ciò che potrei essere, chiedere cosa queste lascino fuori o cosa invece possano essere spinte ad accogliere, significa, in relazione a un siffatto regime, rischiare il disconoscimento, il rifiuto di essere riconosciuti come soggetti, o quantomeno dà adito a domande su chi si sia (o si possa essere) e se si sia o meno riconoscibili⁴⁶.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 122-123.

⁴⁶ *Id.*, *Critica della violenza etica*, cit. pp. 35-36.

Tale rischio si associa non solo al rifiuto o alla revoca del riconoscimento da parte della società, ma anche alla possibilità di divenire irriconoscibili a *se stessi*. Portata alle sue estreme conseguenze, questa condizione può renderci incapaci di continuare a esistere e spingerci a cadere preda di una fine imposta – suicidio o omicidio che sia. Per Butler, essere responsabili corrisponde a esporsi a tale rischio. In effetti, è proprio questo ciò che significa *rispondere*.

Seguendo Butler, l'imperativo etico riguarda quegli irriconoscibili altri che già abitano all'interno della nostra più intima proprietà e ai quali siamo chiamati a rispondere indipendentemente dal rischio che in tal modo faremo correre al nostro sé. In *contrasto* con la posizione di Butler, tuttavia, un simile imperativo deve rimanere eccessivamente e rigorosamente *non-umano*, come chiarisce l'analisi del paragrafo conclusivo di *Critica della violenza etica*, in cui l'imperativo etico è descritto in maniera significativa e concisa:

L'etica ci impone di metterci a rischio proprio nei momenti di non-conoscenza [...]. Essere annullati dall'altro è una necessità primaria, ed è motivo di angoscia, c'è da starne certe, ma è anche una straordinaria chance: vuol dire essere interpellate, reclamate, legate a qualcosa che non siamo noi, ma anche mosse, spinte ad agire, a rivolgersi altrove, fuori di sé, e quindi ad abbandonare e disertare ogni dimensione autosufficiente dell'"io" concepito come qualcosa che si possiede. Se noi parliamo e cerchiamo di rendere conto di noi da questo spazio incerto (vuoto di noi e pieno di altri), non dovremmo mai essere irresponsabili, e anche se lo fossimo saremmo senz'altro perdonate⁴⁷.

In questo caso, il problema si nasconde dietro a quella che potrebbe sembrare un'innocente omissione di parte della prima riga della citazione, laddove Butler specifica che quei momenti di rischio – momenti in cui «ciò che ci forma diverge da ciò che sta di fronte a noi»⁴⁸ – sono proprio quelli in cui «la nostra volontà di annullarci nel rapporto con gli altri costituisce *la nostra unica possibilità di diventare umani*»⁴⁹. Tali incontri, insomma, costituiscono il proprio e la proprietà esclusivi degli animali umani. Tuttavia, se, come sostiene Butler, l'umano è semplicemente un effetto cumulativo di prassi di potere che si intersecano tra loro, come può l'etica

47 *Ibidem*, pp. 179-180.

48 *Ibidem*, p. 179.

49 *Ibidem* (corsivo aggiunto).

essere vincolata al livello dell'effetto? “L'umano”, invece, è proprio ciò che viene disfatto dall'incontro etico.

Butler si espone alla stessa critica che, come si è detto, lei stessa muove a Luce Irigaray in *Corpi che contano*. Irigaray idealizza e si appropria de «“l'altrove” come femminile» e in tal modo «non riesce a portare a termine il collegamento metonimico tra le donne e questi Altri»⁵⁰. Ecco allora che la domanda che Butler pone a Irigaray va indirizzata anche a lei: che cosa, o chi, è l'"altrove" dell'"altrove" di Butler? Che cosa, o chi, è escluso dall'analisi di Butler? Vista la sua idealizzazione e appropriazione dell'"altrove" come «momenti di non-conoscenza» esclusivamente umani, la risposta è fin troppo ovvia. In che senso, ci si deve domandare, un'etica del proprio dell'uomo può davvero fondare un'etica dell'irriconoscibilmente altro, ossia un discorso che si assuma il rischio di formare e di trasformare un "io" al di fuori di tutte le strutture dominanti di significato?

Se l'etica è il divenire umano, allora l'uomo è semplicemente un animale provvisto di etica, mentre gli "altri" animali sono esseri puri, semplici e senza supplemento – ontologicamente privi di etica e, quindi, essenzialmente al di fuori della sfera morale. In questo caso, Butler non fa che ripetere l'affermazione molto tradizionale di Lévinas secondo cui le «stranezze etiche» che determinano l'umanità dell'uomo costituiscono «una lacerazione dell'essere»⁵¹ – solo l'animale umano può accedere all'etica, perché solo l'umano rompe con il puro essere animale guidato dall'istinto di auto-conservazione. Anche in questa occasione, Butler sta sostenendo che “l'umano” viene all'esistenza solo nell'oltrepassamento dialettico dell'animale, cessando di essere un animale, trascendendo la propria *pre-condizione* animale per accedere a una delle differenti declinazioni della fin troppo familiare e troppo umana ascensione dalla “vile natura” alla “cultura più elevata”. Così facendo, piuttosto che porre «la premessa di un nuovo umanesimo», Butler in realtà ne sta instaurando uno davvero molto vecchio.

In sintesi, Butler ci incita a interpretare l'etica come la messa in dubbio del nostro “sé” in un momento di non-conoscenza, come ciò che disfa le norme di riconoscimento. Al contempo, però, riproduce quella che forse è la più propria delle norme di riconoscimento: la norma che intende l'etica come la capacità di rispondere che definisce il proprio dell'umano. Il rifiuto di ammettere gli animali nel nostro sé o nella nostra filosofia fa sì che

50 *Id.*, *Corpi che contano*, cit., p. 44.

51 Emmanuel Lévinas, *Etica e infinito: dialoghi con Philippe Nemo*, trad. it. di M. Pastrello, Città Aperta, Troina 2009, p. 90.

Butler non possa che ri-inscrivere l'appello irriconoscibile e la richiesta indecifrabile dell'altro all'interno della sfera del propriamente – dell'identicamente, del familiarmente – narcisistico.

Solo dopo aver preso congedo dai limiti che sono stati imposti sulle nozioni butleriane di precarietà e di lutto – precarietà e lutto condivisi dal vivente in generale –, possiamo davvero mettere in discussione le norme che riproducono le altre vite come non vite. Solo allora potremo riconoscere che uccidere un animale è un omicidio, e solo allora Venus Xtravaganza potrà sopravvivere al suo attraversamento [*crossing*]. Se al contrario, continuiamo a escludere l'animale, allora le poche tracce lasciate da un numero quasi infinito di altri animali – umani e non umani – saranno il segno [*mark*], non riconosciuto [*unremarked*] e non compianto, della loro cancellazione.

Traduzione dall'inglese di Luca Carli e Massimo Filippi
