

Manuela Rossini

**«Io non sono un animale! Io sono un essere umano! Io... sono... un uomo!»**

**L'Animale sta all'Umano come la Femmina sta al Maschio?**

### **Introduzione: Pensare/ringraziare gli animali<sup>1</sup>**

In occasione di una conferenza interdisciplinare sul genere che ho organizzato nel 2002, una delle relatrici ha invitato il pubblico, in gran parte femminista e dall'approccio interdisciplinare, a leggere Charles Darwin e a riflettere sull'importanza dei lombrichi su scala globale. A quell'epoca ero molto scettica circa il motivo per cui avrei dovuto interessarmi analiticamente agli animali, e perché proprio "i vermi", tra tutte le creature, avrebbero potuto favorire la teorizzazione femminista e culturale o sostenere il movimento delle donne e altre forme di attivismo sociale. In altre parole, a quel tempo lo straziante grido di dolore «Io non sono un animale...!» lanciato da una persona disabile non rappresentava per me un problema.

Nel frattempo, la mia posizione è passata dal riconoscere questa pretesa come assolutamente legittima allo smascherarla come indicativa di una posizione umanista e antropocentrica che, alla fin fine, è dannosa non solo per gli animali, ma anche per determinati gruppi e membri della specie umana. Da allora, non solo mi sono dedicata con maggior impegno ai paradigmi mutuati dalle scienze naturali e dalla medicina, ma ho anche cominciato a prendere sul serio "la questione animale" e gli animali "reali", quali argomento di studi letterari, culturali e di genere. Analogamente, ma in senso contrario, ho notato che gli aspetti di genere e le analisi intersezionali più inclusive sono in gran parte assenti dalla maggior parte delle pubblicazioni realizzate nel campo degli *Animal Studies* e uscite all'incirca nel corso degli ultimi due decenni<sup>2</sup>. Ecco perché in questo saggio vorrei proporre, allo scopo di stimolare ulteriormente la discussione, alcuni punti di contatto tra gli *Animal Studies*, i *Gender Studies* e altri approcci informati da politiche

1 In inglese, "to think" (pensare) e "to thank" (ringraziare) si "richiamano vicendevolmente", aspetto che non è possibile rendere in italiano [N.d.T.].

2 Esistono eccezioni rilevanti, ad es. quelle alle quali faccio riferimento in questo articolo. Vorrei anche ricordare il numero tematico della rivista «Figurationen: Gender Literatur Kultur», n. 1, 2014, da me recentemente realizzata: M. Rossini (a cura di), «Animal Traces / Tierspuren / Traces Animales».

emancipative, prima di focalizzarmi sui dibattiti più specifici relativi alle questioni dei diritti e dell'*agency* degli animali non umani. Il mio progetto consiste, più in generale, nel promuovere un'etica della cura basata sulla nostra dipendenza reciproca e sul nostro essere ugualmente situati in un mondo in cui la tecnologia invade tutti gli esseri viventi.

In termini teorici e disciplinari, descriverei la mia pratica attuale come una "chimera" assemblata a partire dal post-strutturalismo (in particolare, la decostruzione derridiana), dalla "nuova" biologia, dalla teoria dei sistemi di sviluppo, dal femminismo corporeo/materialista e dagli *Human-Animal Studies*<sup>3</sup>. Tutti questi approcci possono essere riassunti sotto il termine di "postumanismo critico"<sup>4</sup>. Insieme, informano il mio progetto inteso a spingere le scienze umane in direzione del postumano<sup>5</sup>. La realizzazione di tale progetto richiede una collaborazione con le scienze naturali. I paradigmi biologici, ad esempio, sono una fonte importante per le politiche femministe e per altri movimenti di emancipazione interni ed esterni al mondo accademico; per lo stesso motivo, le nuove scoperte in quella che è stata definita "zoologia cognitiva"<sup>6</sup> – con le sue analisi del comportamento cognitivo, emotivo e culturale di specifici animali non umani – hanno già esercitato un profondo impatto sul modo di discutere il divario umano-animale e costituiscono la base per considerare l'assegnazione di diritti ai non umani. Come ultimo aspetto, ma certo non meno importante, vorrei riconoscere il debito che ho (e che tutti noi abbiamo) non solo nei confronti delle epistemologie ideate dall'umano, ma anche nei confronti degli animali non umani nella produzione di conoscenze, valori e visioni del mondo.

3 Nel corso degli ultimi due decenni, ho avuto modo di collaborare con molti ricercatori e ricercatrici in svariate discipline, che hanno influenzato le mie idee. Si tratta in particolare (in ordine alfabetico) di: Stacy Alaimo, Rosi Braidotti, Ivan Callus, Bruce Clarke, Anne Fausto-Sterling, Donna Haraway, Stefan Herbrechter, Vicki Kirby, Lynn Margulis (soprattutto per quanto riguarda il testo scritto insieme al figlio, Dorion Sagan), Susan Oyama, Elizabeth Wilson, e Cary Wolfe. Inoltre, la Società Internazionale ed Europea di Scienze, Lettere ed Arti ha rappresentato un rifugio e uno stimolo intellettuale per "creature" come me che non possono facilmente essere incluse in un campo di ricerca specifico. Per tradurre la teoria in pratica, due studi sono stati particolarmente importanti: Kelly Oliver, *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, Columbia University Press, New York 2009, e Helena Pedersen, *Animals in Schools: Processes and Strategies in Human-Animal Education*, Purdue University Press, West Lafayette 2010. E, ultimo ma non meno importante, gli organizzatori del Lund Symposium mi hanno offerto l'opportunità di intrattenere scambi stimolanti con colleghi svedesi interessati agli animali nella loro totalità e ai nostri rapporti con loro. Ringrazio sentitamente Amelie Björck per i premurosi commenti e i suggerimenti editoriali.

4 Cfr. il *Critical Posthumanism Network* (diretto da me, Ivan Callus e Stefan Herbrechter) e la serie *Critical Posthumanisms* (curata da Ivan Callus e Stefan Herbrechter).

5 Cfr. la serie *Posthumanities* di Cary Wolfe.

6 Cfr. la ricerca del Gruppo di Zoologia Cognitiva presso la Lund University: <http://www.lucs.lu.se/zoocog>.

Gli animali sono stati una presenza costante nella mia vita (cani, gatti, cavalli, topi, criceti e tartarughe) e, più di recente, due incontri cruciali hanno messo alla prova la mia capacità di prendermi cura e di assumermi delle responsabilità nei confronti degli animali non umani (anche più che per gli "animali domestici") nei termini di domanda filosofica e creature compagne "reali": fare il bagno nel Mar Egeo tra pesci di ogni genere e altre creature del mare (che ho notato solamente quando un amico mi ha prestato la maschera) ha fatto sì che smettessi di mangiarli e che cominciassi ad informarmi sulla loro capacità di provare dolore. L'influenza decisiva è stata, però, quella di Musil, il gatto che un'amica mi ha affidato dopo essersene presa cura, in assenza della sua madre biologica. Ora Musil ha tre anni ed è chiaramente «*l'animal que donc je suis*», nel doppio senso di "l'animale che seguo" e "l'animale che sono". Come affermava Jacques Derrida, «Spesso mi interrogo, per vedere chi sono – e sono nel momento in cui, sorpreso nudo, in silenzio, dallo sguardo di un animale, ad esempio gli occhi di un gatto»<sup>7</sup>. Il ripetersi di questa auto-interrogazione mi rende sempre più insofferente verso l'assenza di una messa in discussione della nostra umanità, aspetto che costituisce la linea centrale o il motto del film di David Lynch *The Elephant Man*<sup>8</sup>, da cui questo saggio prende spunto.

### «Io non sono un animale...»

Il film narra la storia di Joseph Merrick, personaggio storico vissuto a Londra tra il 1862 e il 1890. Il corpo di Merrick iniziò a deformarsi ad un anno di età: le labbra e il viso si gonfiarono al punto che parlare divenne per lui estremamente difficile. Escrescenze cutanee e rigonfiamenti cominciarono a crescergli su collo, petto e parte posteriore della testa. La sceneggiatura del film si basa principalmente sul testo *The Elephant Man and Other Reminiscences* del dottor Frederick Treves<sup>9</sup>, dermatologo presso il Royal London Hospital che ebbe in cura Merrick. Inseguito da un'orda di cittadini maschi in una stazione della metropolitana, Merrick grida: «Io non sono un animale! Io non sono un animale! Io sono un essere umano! Io... sono... un

7 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 38.

8 1980

9 Cfr. Frederick Treves, *The Elephant Man and Other Reminiscences*, Cassel and Company, Londra-New York-Toronto-Melbourne 1923.

uomo!»<sup>10</sup>. Utilizzo qui la parola “uomo” per riferirmi alla specie maschile piuttosto che “umana” per due ragioni principali: in primo luogo, perché sono solo maschi quelli che lo inseguono e lo intrappolano, mettendolo di schiena contro un muro, in quello che credo fosse un orinatoio; in secondo luogo, perché Merrick stesso riferisce che la madre aveva provato un forte spavento quando, incinta di sei mesi, aveva visto un elefante in fuga. Questo fenomeno era conosciuto nell’Inghilterra vittoriana con il nome di “impressione materna”: l’idea di fondo era che una forma/immagine attiva (maschile) si imprimesse sulla materia passiva (femminile). Nel caso della madre di Merrick, quindi, l’immaginazione femminile avrebbe esercitato una creatività di tipo “autorevole” nonché il potere formativo che il discorso comune accordava esclusivamente al paterno o all’autorità maschile. Sopprimere il proprio sé animale può pertanto essere letto come la purificazione dell’animale in se stesso e, contemporaneamente, come la separazione netta dal corpo materno o in generale femminile per lasciar emergere il soggetto autonomo maschile.

Per secoli, sia l’“Uomo” universale (con la U maiuscola) che l’uomo (con la u minuscola) sono stati in grado di fondarsi solo attraverso l’esclusione di tutte le alterità che li definiscono – donne, animali, angeli o zombie – e tramite la polarizzazione della dicotomia natura/cultura. Queste figure, tuttavia, tornano a tormentare l’umano dall’interno, minacciando un contagio capace di trasformare l’umano, come temevano i contemporanei di Darwin, in animale. È infatti la possibilità di involuzione ciò che più turba il dottor Treves al momento del suo incontro con l’Uomo Elefante, l’epiteto utilizzato per nominare Merrick sul manifesto pubblicitario del “freak show” di cui faceva parte:

Dipinto sulla tela con colori primitivi era un ritratto a grandezza naturale dell’Uomo Elefante. Questa riproduzione assai grezza raffigurava una creatura spaventosa che avrebbe potuto esistere solo in un incubo. Era l’immagine di un uomo con le caratteristiche di un elefante. La trasfigurazione non era molto avanzata. L’uomo era più visibile della bestia. Questo fatto – che fosse ancora umano – rappresentava l’attributo più repellente della creatura. Non c’era nulla in lui della pietà dell’anormale o del deforme, nulla del grottesco del fenomeno da baraccone, semplicemente l’insinuazione disgustosa di un uomo trasformatosi in animale. Alcune palme sullo sfondo del quadro lasciavano intendere la presenza della giungla e potevano indurre chi fosse maggiormente dotato di fantasia a credere che tale

oggetto pervertito avesse vagato in terre selvagge<sup>11</sup>.

Treves ricorda come, sotto la sua protezione e cura, indossando bei vestiti, leggendo i classici, andando a teatro e impegnandosi in educate conversazioni con belle signore, dopo aver migliorato le proprie capacità linguistiche, il paziente «cominciò a mutare, passo dopo passo, da un essere braccato a un uomo»<sup>12</sup>. A poco a poco, si trasformò da un «oggetto selvaggio» a un soggetto «civile», addirittura un eroe coraggioso. Una volta completato il progetto di umanizzazione, il medico scrive:

Lo spirito di Merrick, se potesse essere visto in forma vivente, assumerebbe la figura di un uomo onesto ed eroico [...] con occhi saettanti indomito coraggio<sup>13</sup>.

L’immagine dell’«uomo onesto ed eroico» richiama il concetto dominante dell’umano ereditato dal Rinascimento, la culla della civilizzazione occidentale e della cultura. Questa nozione, come sappiamo, non è neutra, ma sessuata (si consideri, ad esempio, l’“Uomo Vitruviano” di Leonardo da Vinci) e, in quanto tale, il corpo umano normativo dovrebbe funzionare perfettamente. Al contrario, tutte le altre modalità di corpeazione, ad esempio i corpi zoomorfi e disabili, sono «patologizzati e classificati al di là della normalità»<sup>14</sup> come mostruosi, il peggior incubo per l’uomo «eroico». Il grido disperato di Merrick, volto al riconoscimento della sua identità umana e attraverso il quale rivendica il proprio diritto all’integrazione sociale, all’integrità personale e alla dignità, è quindi molto comprensibile e commovente. Le sue parole, tuttavia, riflettono la povertà e la violenza della posizione umanista, nella misura in cui l’umanismo tradizionale è in grado di garantire l’essenza “corretta” dell’*humanitas* grazie ad una rigida separazione dall’*animalitas*.

Naturalmente esistono motivazioni storiche profonde a sostegno di tale atteggiamento; per secoli, la discriminazione di alcuni individui o gruppi di umani, l’umiliazione, l’oppressione, la schiavitù, le torture e le uccisioni sono state strettamente connesse ai concetti di “animale” (al singolare), animali specifici e animalità. È stato il caso, ad esempio, degli schiavi prima

11 *Ibidem*, p. 1.

12 *Ibidem*, p. 22.

13 *Ibidem*, p. 36-37.

14 Rosi Braidotti, *In metamorfosi: Verso una teoria materialista del divenire*, trad. it. di Maria Nadotti, Feltrinelli, Milano 2003, p. 123.

10 La scena è visibile a questo link: <https://www.youtube.com/watch?v=sn7bEVnFlDs>.

della Guerra Civile. L'attivista per i diritti animali Marjorie Spiegel ha dimostrato<sup>15</sup> che l'ideologia della schiavitù, basata sui diritti di proprietà di alcuni umani su altri, è utilizzata per legittimare l'attuale trattamento da incubo subito dagli animali non umani, considerati come "cose": la gestione di ciò che mangiamo nei termini di "cosa" (oggetto) e non di "chi" (soggetto), ad esempio, rappresenta simbolicamente l'impegno a preservare gli umani dal cannibalismo o dal rischio di diventare prede.

La schiavitù venne persino concepita come positiva per gli umani che vi erano sottoposti; a questo discorso fanno eco scuse perverse secondo cui "molti animali non sarebbero vivi se non fosse per noi"; "sono più felici con noi di quanto lo sarebbero in natura"; "li proteggiamo contro i loro peggiori istinti"; "gli animali non provano dolore, o lo provano in misura minore poiché non conoscono il significato del 'dolore'" e così via. In accordo con Spiegel, penso che questo atteggiamento sia possibile solamente perché gli animali sono considerati simili, ma allo stesso tempo sufficientemente diversi da noi, come accade nella contraddizione che evidenzia a riguardo della sperimentazione animale: «Si dice che gli animali siano tanto diversi da noi da non meritare considerazione. Ma d'altra parte i vivisettori affermano che sono così simili a noi da risultare indispensabili per la ricerca»<sup>16</sup>.

Un altro esempio vergognoso che illustra il legame esistente tra il discorso di razza e quello di specie è rappresentato da un capitolo della storia dello zoo della mia città natale, Basilea. Seguendo l'esempio di altre città europee, Basilea organizzò, tra il 1879 e il 1935, diverse esposizioni di individui appartenenti a quelli che venivano chiamati "popoli primitivi": membri di differenti popoli indigeni venivano messi in mostra nel loro cosiddetto "stato di natura". La semi-nudità degli individui esposti confermeva il loro status oscillante tra l'animale e l'umano e sottoponeva le donne, spesso a seno nudo, a uno sguardo pornografico. Relegati dietro le sbarre come bestie, a distanza di sicurezza dalla folla dei visitatori, questa "fauna" era considerata al contempo simile a chi la osservava e del tutto diversa e inferiore agli umani. Lo stesso meccanismo di "creazione dell'alterità" prosegue ancora oggi. Basta confrontare la situazione nello zoo umano di Basilea con i racconti delle vittime e dei testimoni delle torture nella prigione militare di Abu Ghraib. Mi sembra che sia proprio la continua insistenza rafforzante sul confine animale/umano a legittimare le atrocità commesse; questo dimostra la complicità tra il maltrattamento degli animali e gli abusi

15 Cfr. Marjorie Spiegel, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, Mirror Books, New York 1996.

16 *Ibidem*, p. 101.

sui prigionieri, in particolare dei prigionieri non-bianchi:

Alcune delle cose che mi hanno fatto sono state farmi sedere come un cane e [...] abbaiare come un cane, e ridevano di me [...]. Uno dei poliziotti mi diceva di strisciare [...]. [Un altro prigioniero] è stato costretto a mettersi il dito nell'ano e leccarlo. È stato anche costretto a leccare e masticare una scarpa[...]. Gli è stato poi detto di mettersi il dito nel naso durante l'interrogatorio [...] e tenere l'altro braccio in aria. L'interprete arabo gli disse che sembrava un elefante<sup>17</sup>.

I soldati americani si divertivano a ridurre i prigionieri alla loro corporeità. Al posto di accettare la vulnerabilità e la mortalità che condividevano con le loro vittime e con tutti gli altri esseri viventi, i torturatori rafforzarono il proprio senso di libertà e di autonomia attraverso la sistematica «riduzione alla bestialità», come è stata definita da Étienne Balibar<sup>18</sup>. Nel caso dei prigionieri di Abu Ghraib, i meccanismi di deumanizzazione vanno a braccetto con la mancanza di empatia e, a maggior ragione, con la negazione del diritto alla protezione garantito dalla Convenzione di Ginevra per i diritti umani attiva dal 1949; dopotutto, in quanto cani che abbaiano, insetti striscianti e "uomini elefante", queste "creature" non possono rispondere al nome di "umani" e all'interpellanza legale di soggetti che hanno diritto ai diritti.

Le analogie implicite ed esplicite tra razzismo, sessismo, omofobia e antisemitismo, che accompagnano sia le descrizioni sopra riportate che altre situazioni di tortura, confermano che il potere del discorso di specie di influenzare altri umani dipende dall'accettazione preventiva dell'istituzione dello specismo, ossia dal fatto di dare per scontato che infliggere dolore e uccidere animali non umani da parte di animali umani non costituisca un atto criminale e che anzi sia legale. Questo è un tratto fondamentale del contributo antispecista di Cary Wolfe:

[Dal momento che] il discorso umanista di specie potrà sempre essere utilizzato da alcuni umani contro altri umani per legittimare la violenza nei

17 Mark Danner, *The Logic of Torture*, in «The New York Review of Books», 24 giugno 2004 (<http://www.nybooks.com/articles/archives/2004/jun/24/the-logic-of-torture/?pagination=false>).

18 Étienne Balibar, «Razzismo e Nazionalismo», in Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Razza, nazione, classe: le identità ambigue*, trad. it. di O. Vasile, Edizioni Associate, Roma 1991, p. 56. Sulla metafora criminale-animale dal XVI al XIX secolo, cfr. Greta Olson, *Criminals as Animals from Shakespeare to Lombroso*, De Gruyter, Berlino 2013.

confronti dell'altro sociale di qualsiasi specie – o sesso, razza, classe o differenza sessuale... – dobbiamo comprendere che l'urgenza etica e filosofica di affrontare l'istituzione dello specismo e di plasmare una teoria postumanista del soggetto non ha nulla a che fare con l'amore o l'indifferenza verso gli animali. Noi tutti, umani e non umani, siamo coinvolti dal discorso e dall'istituzione dello specismo; quest'ultimo non si limita affatto ai suoi effetti sproporzionati e opprimenti sugli animali<sup>19</sup>.

Wolfe critica gli studi di genere, femministi e queer, il marxismo e il postcolonialismo poiché complici della logica specista. Secondo Wolfe, nella loro disamina della soggettività, dell'identità e della differenza, come nella loro richiesta di diritti, i portavoce di questi campi di studio hanno fatto ricorso al concetto illuminista del soggetto la cui *conditio sine qua non* è il controllo assoluto del soggetto sulla vita delle alterità non umane, che devono essere definite quali oggetti. Per quanto riguarda la teoria femminista, è avvenuto negli anni '80 e '90 con l'uso di slogan quali «Il femminismo è l'idea radicale che le donne sono persone/esseri umani». Dopo essere state disumanizzate per secoli ed equiparate agli animali, le donne in quanto categoria hanno sentito il bisogno di essere ammesse a far parte del consesso umano in quanto esseri ugualmente razionali. Non è chiaro chi abbia fatto una simile affermazione per la prima volta, ma questo non ha molta importanza; ciò che importa è che tale pronunciamento è ben lungi dall'essere “radicale”; al contrario, sostiene una tipologia dubbia di identità e di femminismo come quello di slogan quali: «Le vere donne mangiano carne», slogan che conduce direttamente alla domanda del sottotitolo di questo saggio: «L'Animale sta all'Umano come la Femmina sta al Maschio?», rivisitazione del titolo del saggio di Sherry Ortner intitolato «La Femmina sta al Maschio come la Natura sta alla Cultura?»<sup>20</sup>.

In questo testo influente, l'antropologa femminista parte dall'osservazione che lo status delle donne come umani di second'ordine è un fatto universale, “pan-culturale”. La sua tesi per spiegare tale osservazione è che «la donna viene identificata con [...] qualcosa che ogni cultura svaluta, qualcosa che ogni cultura definisce come appartenente a un ordine inferiore dell'esistenza rispetto al proprio». E questo “qualcosa” non può che essere:

19 Cary Wolfe, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, The University of Chicago Press, Chicago 2003, pp. 7-8.

20 Cfr. Sherry Ortner, «Is Female to Male as Nature Is to Culture?», in Michelle Zimbalist Rosaldo e Louise Lamphere, (a cura di), *Woman, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford 1974, pp. 68-87.

La “natura” nel senso più generico. Ogni cultura o, genericamente, “la cultura” è impegnata nel processo di generazione e di mantenimento di sistemi di forme significative (simboli, manufatti, ecc.) attraverso i quali l'umanità trascende il dato dell'esistenza naturale, lo piega ai propri scopi, lo controlla per i propri interessi<sup>21</sup>.

Ortner sostanzialmente equipara la cultura alla coscienza umana o, per essere più precisi, ai

prodotti della coscienza umana (ossia, i sistemi di pensiero e la tecnologia), per mezzo dei quali l'umanità cerca di affermare il proprio controllo sulla natura [...]. Il carattere distintivo della cultura si basa sul fatto che essa è in grado, nella maggior parte delle situazioni, di trascendere le condizioni naturali e di trasformarle a seconda dei propri interessi<sup>22</sup>.

Così Ortner arriva a concludere che, a causa dell'equiparazione con la natura messa in atto dalla cultura, in particolar modo del loro potenziale riproduttivo e del loro ruolo nell'allevamento dei figli, le donne sono considerate da quella stessa cultura come “naturalmente” subordinate. Non è quindi sorprendente che, sulla scia della svolta linguistica degli anni '60 e '70, la teoria femminista abbia abbracciato il paradigma del costruzionismo sociale e culturale al fine di denaturalizzare categorie ontologiche ed epistemologiche. Tale pratica teorica, tuttavia, ha portato a un allontanamento concettuale dall'“alterità” non umana e a un rifiuto quasi istintivo della continuità evolutiva tra animali umani e non umani. Di conseguenza, la dicotomia natura/cultura gerarchicamente strutturata è stata lasciata immutata, permettendo il persistere dell'assoggettamento delle donne in quanto gruppo, soprattutto se di colore e appartenenti alla classe operaia, grazie alla medesima logica sessista e razzista che contraddistingue anche lo specismo.

### *Animal Studies, studi femministi e Gender Studies*

Come ci ricorda il numero monografico di «Hypatia» intitolato «Alterità animali», gli *Animal Studies* devono molto alla teorizzazione femminista, anche se questo aspetto non viene perlopiù riconosciuto. Nell'introduzione

21 *Ibidem*, p. 72.

22 *Ibidem*, pp. 72-73.

all'«Invited Symposium», le curatrici, Lori Gruen e Kari Weil, affermano:

Un evidente punto in comune riguarda la necessità di sostenere iniziative femministe, etiche e politiche nell'ambito degli *Animal Studies*: lo studio della riflessività, della responsabilità, del coinvolgimento nelle esperienze degli altri animali e della sensibilità ai contesti intersezionali nei quali li incontriamo<sup>23</sup>.

Fin qui tutto bene. Poi continuano come segue:

Ciò è al centro di un'ulteriore area di interesse comune, quella del rapporto tra teoria e pratica. I corpi animali, e su questo possiamo essere concordi, non devono essere “referenti assenti” negli *Animal Studies*<sup>24</sup>.

L'interesse per il «rapporto tra teoria e pratica» è stato e continua ad essere un punto critico nell'ambito degli *Animal Studies*; esso è stato espresso per la prima volta al convegno «Millennial Animals: Theorising and Understanding the Importance of Animals» svoltosi presso l'Università di Sheffield nel 2000. Tra la teoria rappresentata da Cary Wolfe e la pratica (nel senso di attivismo e veganismo) rappresentata da Carol Adams sembra esistere ancora oggi un divario di genere all'interno degli *Animal Studies*, come lamentano molti ricercatori. Istituzionalmente, la maggior parte degli studiosi che perseguono studi su base empirica sono donne, mentre le esplorazioni teoriche rispondono perlopiù a voci maschili in campi come la filosofia e gli studi letterari. Questa differenza riecheggia l'annoso conflitto tra attivismo femminista e femminismo accademico – i *Women's Studies* – che si occupano principalmente di questioni di uguaglianza e di rendere visibili le conquiste delle donne rispetto agli studi di genere maggiormente inclusivi e teorizzati.

Un'altra affinità con l'odierna definizione neo-materialista di sesso e genere, nonché con il binarismo tra umano e non umano, è stata messa in evidenza dalla biologa femminista Lynda Birke nel libro pionieristico *Feminism, Animals, and Science*, in cui l'autrice sostiene un movimento al di là del dualismo fra determinismo biologico e costruzionismo culturale<sup>25</sup>. Il prezioso contributo di Birke non consiste soltanto nel portare gli anima-

23 Lori Gruen, Kari Weil, «Introduction», in «Hypatia», n. 27, vol. 3, 2012, pp. 492–493.

24 *Ibidem*, p. 493.

25 Lynda Birke, *Feminism, Animals, and Science. The Naming of the Shrew*, Open University Press, Maidenhead 1994.

li non umani all'interno degli studi scientifici e della teoria femminista, ma nell'argomentare in modo convincente che il discorso predominante sui corpi come socialmente e culturalmente costruiti è riduzionista, tanto quanto sostenere il primato della biologia nel determinare e giustificare la disuguaglianza come “naturale” e quindi imm modificabile. Nella parte restante di questo saggio, vorrei discutere due ulteriori aspetti, che hanno fatto parte dell'agenda sia degli studi femministi che degli *Animal Studies*: la questione dei diritti e l'*agency* dei corpi non umani e della materia più in generale.

### Verso una teoria postumanista del soggetto “di fronte alla legge”

Ancora una volta, mi lascio guidare da Wolfe, per il quale la lotta allo specismo non comporta necessariamente, o principalmente, la lotta per i diritti degli animali. Nel suo ultimo libro egli precisa, tra l'altro, che utilizzare i termini “persona” o “personalità” per gli animali è altrettanto problematico che per gli umani. Per riassumere la sua critica, quando il concetto di soggettività portatrice di interessi e di diritti viene estesa agli animali non umani, sono quelli tra loro che più assomigliano a umani “normali” a ottenere attenzione e cure. Ciò non solo comporta ingiustizia circa il trattamento di tutti gli altri animali, ma rinforza anche un'idea normativa di ciò che è umano e degno di protezione. Sarebbe più utile, invece, un modo di pensare al valore delle altre forme di vita che non le renda simili a “noi”, con alcune caratteristiche in più o in meno, e che, piuttosto che restare intrappolato nel discorso dei diritti, cerchi di render loro giustizia in maniera incondizionata. Né l'identità né l'alterità possono costituire il substrato sul quale costruire un'etica sostenibile. Il punto è, piuttosto, quello di ampliare la «comunità dei viventi»<sup>26</sup> al di là della società e delle socialità umane.

Per lo stesso motivo, non possiamo limitarci a parlare *per* gli animali. Piuttosto che accordare diritti agli animali, dovremmo smascherare chi esercita forme di potere su di loro e contestare tali strutture di sfruttamento. Allo stesso tempo, come sostiene Kelly Oliver, dovremmo «occuparci dei rapporti che ci nutrono e ci sostengono, nonché dei rapporti in nome dei quali uccidiamo»<sup>27</sup>. Il rapporto d'amore che i “proprietari” sviluppano nei

26 C. Wolfe, *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*, The University of Chicago Press, Chicago 2013, p. 105.

27 K. Oliver, *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, cit., p. 304.

confronti dei “loro di animali da compagnia”, ad esempio, dovrebbe costituire il modello per una relazione altrettanto amorevole con tutti gli altri animali (non umani, ma anche umani). Forse lo status politico di “cittadino”, proposto da Sue Donaldson e Will Kymlicka<sup>28</sup>, sarebbe un obiettivo da prendere in considerazione, perché sottolinea le responsabilità relazionali di condivisione dello spazio pubblico. La sfida, almeno per me, consiste nel pensare la politica diversamente in modo che l’umano non esista sempre in una relazione gerarchica e centrale rispetto a quelli che definiamo “animali”. Il linguaggio dei diritti è un retaggio dell’umanesimo illuminista, quello stesso Illuminismo che ha sviluppato l’idea di essere razionale, il cartesiano «Penso dunque sono» che Derrida sfida con il suo «L’animale che dunque sono». Cartesio e i suoi contemporanei strutturano la soggettività in termini di proprietà, come diritto prima di tutto nei confronti del proprio corpo e, per estensione, nei confronti dei corpi di tutti e di tutto ciò che viene posseduto dal soggetto umano/umanistico.

Fondato sull’ideologia di un individualismo possessivo, il soggetto liberal-borghese che emerge agli inizi dell’epoca moderna non solo esercita un diritto sul proprio corpo, ma ha anche facoltà, metaforicamente e letteralmente, di “nutrirsi” di altri organismi, inclusi quelli umani. Anche se concordo che la rivendicazione di diritti, personalità e cittadinanza possa portare le questioni animali nell’agenda del dibattito etico e politico, reputo tuttavia più urgente uno spostamento dell’attenzione verso la corporeità e la materialità e, implicitamente, una maggiore comprensione dell’*agency* che contempra anche un’*agency* passiva, nella misura in cui può appartenere a un corpo che esiste in una qualche forma di relazione con altri corpi. Tale concetto di *agency* disconnette gli attori dalla personalità e da un discorso sui diritti in gran parte ancora umanista.

### **Agency non umana e materialista**

Nella teoria neo-materialista e postumana, al corpo biologico è riconosciuta l’*agency*: la mutazione genetica e l’evoluzione, ad esempio, si realizzano attraverso la risposta adattativa di un organismo ai cambiamenti dell’ambiente circostante. I corpi umani e non umani sono in costante relazione tra loro e con l’ambiente; si costituiscono l’un l’altro grazie

28 Sue Donaldson e Will Kymlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford 2014.

alla relazionalità e a interazioni dinamiche. Quando gli animali diventano «compagni di specie» per citare il titolo di un libro di Donna Haraway<sup>29</sup>, non lo fanno in quanto entità fisse. Piuttosto, tutti i partecipanti sono in costante divenire l’uno rispetto all’altro in «una danza tra soggetto e oggetto, generatrice di incontri»<sup>30</sup>. Questa premessa è il punto di partenza della cosiddetta “Teoria dei sistemi di sviluppo” (DST). In riferimento allo sviluppo di un sistema biologico, la DST rifiuta il feticismo genetico o il determinismo biologico, senza però privilegiare l’influenza dell’ambiente sul sistema. Questa prospettiva ci permette di pensare al di là del vicolo cieco del dualismo natura/cultura senza abbandonare il paradigma interpretativo del costruttivismo.

Gli esseri biologici sono infatti “costruiti”, ma come osserva la psicologa dello sviluppo Susan Oyama,

non solo nel senso che sono attivamente e discorsivamente costruiti da sé e dagli altri, ma anche nel senso che sono, in ogni momento, prodotti di e partecipanti a processi di sviluppo propri e altrui. Non sono autodeterminati in alcun senso intuitivo, ma condizionano e “selezionano” le influenze che li coinvolgono partecipando e interpretando stimoli, cercando ambienti e compagni, essendo vulnerabili a diversi fattori, evocando reazioni altrui<sup>31</sup>.

In un’ottica materialista, o di sistemi di sviluppo, l’*agency* è una caratteristica decisamente post-antropocentrica perché si muove oltre l’umano, considerando la materia come forza creativa. Pertanto questa idea di *agency* è molto vicina al «vitalismo queer» di Claire Colebrook<sup>32</sup>, non solo perché al di fuori della matrice eterosessuale di riproduzione della vita, ma anche perché celebra un potenziale che non si attualizza per mezzo dell’intenzione individuale, ma attraverso gli incontri descritti. Concentrarsi sulla relazione significa che è la configurazione dell’intero che conta, piuttosto che una specifica parte del tutto. Tale composizione, inoltre, sfugge al calcolo e a qualsiasi istanza di controllo nella misura in cui la somma degli agenti è maggiore dei propri componenti attivi (o passivi). Questo è il motivo per cui il risultato finale di qualsiasi interazione può essere sia fruttuoso che distruttivo per alcune o tutte le entità partecipanti. La sfida

29 Cfr. D. J. Haraway, *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, trad. it. di R. Marchesini, Sansoni, Milano 2003.

30 D. J. Haraway, *When Species Meet*, Minnesota University Press, Minneapolis 2007, p. 4.

31 Susan Oyama, *Evolution’s Eye. A Systems View of the Biology-Culture Divide*, Duke University Press, Durham 2000, pp. 180-181.

32 Cfr. C. Colebrook, «Queer Vitalism», in «New Formations», n. 68, primavera 2010, pp. 77-92.

maggiore è rendere l'intero "multicellulare" funzionale nell'interesse del bene comune: devono essere strette alleanze attraverso le quali ogni essere vivente, umano o non umano, contribuisca in modi diversi e specifici alla prosperità, e non alla distruzione, del tutto. Tale consapevolezza è alla base di un'etica sostenibile della cura. Abbiamo bisogno di cogliere il concetto di "sostenibilità" da una prospettiva ecologica molto più ampia, includendo, oltre ai corpi umani, altre materialità meritevoli di protezione e di una vita degna. Un'etica della cura e della sostenibilità postumanista, o ciò che la filosofa della scienza Isabelle Stengers definisce «cosmopolitica»<sup>33</sup>, non avalla il dominio umano sulla Terra, obbligandoci invece a riconoscere la nostra dipendenza dagli animali non umani e dalle forze o dalle energie non umane. Ci chiede di partecipare attraverso la nostra «respons-abilità»<sup>34</sup> in virtù di tale dipendenza e di accettare il fatto che tutti gli esseri viventi che ci circondano sono a loro volta rispondenti; essi non si limitano a reagire d'istinto o come macchine, come ad esempio pensano Cartesio<sup>35</sup> e la maggior parte di noi.

Vorrei concludere con una domanda pragmatica che la studiosa di scienze politiche Jane Bennett solleva nel libro *Vibrant Matter*. È la domanda che attualmente mi preoccupa maggiormente nella ricerca di una posizione critica postumana che sia etica senza moralismi e politica senza che contempi l'*agency* solo per l'umanità. Ecco il suo e il mio dilemma:

Dovremmo riconoscere la qualità distributiva dell'*agency* per interrogare il potere degli assemblaggi umani-non umani e per resistere a una politica della colpa? O dovremmo persistere nello sminuire strategicamente l'*agency* materiale nella speranza di promuovere una migliore assunzione di responsabilità da parte di determinati esseri umani?<sup>36</sup>

O, per porre la questione in altro modo, se il potere, il controllo e l'*agency* non sono né qui né là, né attribuiti al sé/soggetto, né all'alterità/oggetto, ma sono considerati multipli e distribuiti, chi/che cosa si assume la responsabilità e in quale modo?

Sebbene sia per me essenziale tenere sempre in conto l'*agency* dei non umani e la loro capacità (e volontà) di reagire agli abusi e alla violenza

33 Isabelle Stengers, *Cosmopolitics I + II*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2010-2011.

34 D. J. Haraway, *When Species Meet*, cit., p. 71.

35 È noto che Cartesio definiva l'animale come macchina in quanto privo di parola e di anima (cfr. *Discorso sul metodo*, trad. it. di E. Mazza, Einaudi, Torino 2014, Parte V).

36 Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham 2010, p. 38.

(che si manifesta in azioni di resistenza messe in atto da singoli o da gruppi), sostengo che è preciso compito degli umani, in quanto soggetti all'etica e alla politica e se intendono sopravvivere, rinunciare allo sfruttamento indiscriminato delle creature non umane. In questo senso, gli umani hanno la precisa responsabilità – si potrebbe addirittura sostenere l'obbligo – di smantellare il sistema di dominio che tanta sofferenza infligge agli esseri senzienti che abitano questo mondo, organizzando una resistenza strutturata e su larga scala e lottando per difendere giustizia e diritti. In breve, gli umani non posseggono nulla, ma condividono il pianeta con altri agenti non umani che sono esseri incarnati e quindi mortali. In un pianeta afflitto dal cambiamento climatico (non solo da quando gli umani sono apparsi sulla Terra), dalle catastrofi ambientali, dalla fame, da risorse limitate come l'acqua e da una crescente vulnerabilità di tutto ciò che vive e che conta, abbiamo bisogno di stringere alleanze non solo all'interno, ma anche al di là della distinzione umano/animale. Come ci ricordano i/le curatori/trici del *Routledge Handbook of Human-Animal Studies* con il titolo dell'introduzione «Siamo tutti sulla stessa barca»<sup>37</sup>, a prescindere dall'appartenenza di specie, dal contesto disciplinare e dal fatto che ci piaccia o meno, o che si abbia deciso in maniera consapevole o meno, di essere entrati a far parte della comunità globale dei viventi.

*Traduzione dall'inglese di feminoska, revisione di michela*

37 Garry Marvin e Susan McHugh, «In it together: An Introduction to Human-Animal Studies», in Id. (a cura di), *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*, Routledge, Londra 2014, pp. 1-9.