

DONNE, AMBIENTE E ANIMALI NON-UMANI

RIFLESSIONI BIOETICHE AL FEMMINILE

A cura di *Carla Faralli, Matteo Andreozzi e Adele Tiengo*

Postfazione di *Carol J. Adams*

Saggi di:

C.J. Adams • M. Andreozzi • G. Gaard • M. Kheel • C. Merchant

P.D. Murphy • V. Plumwood • D. Slicer • K.J. Warren

Relations - Beyond Anthropocentrism

Book series

IRENE - Interdisciplinary Researches on Ethics and Natural Environment

<http://www.ledonline.it/Relations>

Executive Editor Matteo Andreozzi

Editorial Board

Ralph R. Acampora (*Hofstra University*)

Carol J. Adams (*Southern Methodist University*)

Matthew R. Calarco (*California State University*)

Gabriele Cambiotti (*Università degli Studi di Milano*)

Piergiorgio Donatelli (*Università degli Studi di Roma «La Sapienza»*)

Arianna Ferrari (*Karlsruhe Institute of Technology*)

William Grove-Fanning (*University of North Texas*)

Serenella Iovino (*Università degli Studi di Torino*)

Joel MacClellan (*Washington State University*)

Roberto Marchesini (*Direttore del Centro Studi Filosofia Postumanista*)

Dario Martinelli (*Kaunas University of Technology*)

Barbara Muraca (*Friedrich-Schiller-Universität Jena*)

Serpil Oppermann (*Hacettepe University*)

Piergiacomo Pagano (*ENEA*)

Paola Sobbrío (*Università Cattolica del Sacro Cuore di Piacenza*)

Sabrina Tonutti (*Università degli Studi di Udine*)

ISSN 2283-6845
ISBN 978-88-7916-696-6

Copyright © 2014

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

www.lededizioni.com - www.ledonline.it - E-mail: led@lededizioni.com

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

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

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da: AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano
E-mail segreteria@aidro.org <mailto:segreteria@aidro.org>
sito web www.aidro.org <<http://www.aidro.org>>

In copertina:

Erica Calardo, *Lost Echo* (Tribute to Maude Fealy)

2013, tecnica mista (grafite, acquerello, matite colorate) su carta

www.ericacalardo.com

Videoimpaginazione: Paola Mignanego

Stampa: Digital Print Service

INDICE

Presentazione <i>Carla Faralli</i>	9
Un'illogica utopia? Etica, questioni di genere, crisi ambientale e sfruttamento animale <i>Matteo Andreozzi</i>	13

Parte Prima LA QUESTIONE AMBIENTALE

1. Potere e potenzialità del femminismo ecologico <i>Karen J. Warren</i> 1.1. Introduzione (p. 21) – 1.2. Femminismo, femminismo ecologico e cornici concettuali (p. 23) – 1.3. L'ecofemminismo ripensa il femminismo (p. 29) – 1.4. Arrampicandosi dall'ecofemminismo all'etica ambientale (p. 32) – 1.5. L'ecofemminismo come un'etica femminista e ambientalista (p. 37) – 1.6. Conclusione (p. 46)	21
2. Dualismo: la logica della colonizzazione <i>Val Plumwood</i> 2.1. Dualismo e differenza (p. 50) – 2.2. Il ruolo chiave del dualismo ragione/ natura (p. 54) – 2.3. La struttura logica del dualismo (p. 57) – 2.3.1. Messa in secondo piano (negazione) (p. 58) – 2.3.2. Esclusione radicale (iperse- parazione) (p. 59) – 2.3.3. Inglobamento (definizione relazionale) (p. 63) – 2.3.4. Strumentalismo (oggettivizzazione) (p. 64) – 2.3.5. Omogeneizzazione o stereotipizzazione (p. 64) – 2.4. La logica del dualismo (p. 67) – 2.5. Vie di fuga dal dualismo (p. 73) – 2.6. Trappole per una identità post-colonizzata (p. 74) – 2.7. La caverna del rovesciamento (p. 75) – 2.8. Dissolvere o recla- mare un'identità? (p. 78) – 2.9. Oltre l'identità colonizzata: l'affermazione critica (p. 80) – 2.10. Continuità e differenza (p. 83)	49
3. Un'etica della partnership <i>Carolyn Merchant</i> 3.1. Partnership ambientali (p. 88) – 3.2. Etica della partnership (p. 91) – 3.3. Udire la voce della natura (p. 92) – 3.4. La natura come partner di trattativa (p. 94) – 3.5. Le radici storiche di un'etica della partnership (p. 96) – 3.6. Met- tere in atto le partnership (p. 99) – 3.7. Progettare con la natura (p. 102) –	87

- 3.8. I problemi della partnership (p. 106) – 3.9. Partnership e narrazione (p. 107) – 3.10. Una nuova storia (p. 109)
4. Base, fulcro, movimento: teoria ecofemminista, metodo dialogico e pratica letteraria 111
Patrick D. Murphy
 4.1. (p. 112) – 4.2. (p. 118) – 4.3. (p. 122)

Parte Seconda LA QUESTIONE ANIMALE

5. Lo stupro degli animali, la macellazione delle donne 133
Carol J. Adams
 5.1. Il referente assente (p. 135) – 5.2. Donne e animali: referenti sovrapposti ma assenti (p. 137) – 5.3. Razzismo e referente assente (p. 139) – 5.4. Violenza sessuale e alimentazione carnea (p. 141) – 5.5. Il ciclo di oggettivazione, frammentazione (p. 143) – 5.6. Il consumo metaforico della carne e consumo (p. 145) – 5.7. Cancellare la frammentazione (p. 146) – 5.7.1. Frammento #1: la violenza strumentale (p. 147) – 5.7.2. Frammento #2: il mattatoio (p. 149) – 5.7.3. Frammento #3: la catena di smontaggio come modello (p. 150) – 5.7.4. Frammento #4: lo stupro degli animali (p. 153) – 5.7.5. Frammento #5: Jack lo Squartatore (p. 157) – 5.7.6. Frammento #6: la macellazione delle donne (p. 159)
6. La liberazione della natura. Una questione circolare 165
Marti Kheel
 6.1. Introduzione (p. 166) – 6.2. Il pensiero gerarchico all'interno dell'etica ambientale (p. 167) – 6.2.1. L'eredità dualistica (p. 167) – 6.2.2. L'olismo (p. 168) – 6.2.3. I diritti individuali (p. 170) – 6.3. La contrapposizione tra ragione ed emozione all'interno dell'etica ambientale (p. 173) – 6.3.1. La legge della ragione (p. 173) – 6.3.2. I limiti della ragione (p. 175) – 6.3.3. Sciogliendo le dicotomie (p. 177) – 6.4. Conclusione (p. 181)
7. Ecofemminismo vegetariano. Un saggio critico 185
Greta Gaard
 7.1. Le radici dell'ecofemminismo vegetariano (p. 187) – 7.1.1. Il potere dell'empatia (p. 187) – 7.1.2. La liberazione animale (p. 192) – 7.1.3. Controcultura (p. 195) – 7.1.4. Femminismo (p. 196) – 7.1.5. Dagli oggetti dell'oppressione alle strutture dell'oppressione: un cambiamento di analisi (p. 200) – 7.2. Sviluppi concettuali (p. 207) – 7.2.1. La narrativa tronca e la critica all'olismo (p. 208) – 7.2.2. Il referente assente e il concetto di 'massa' (p. 208) – 7.2.3. Il vegetarianismo morale contestuale (p. 209) – 7.3. Applicazioni teoriche dell'ecofemminismo vegetariano (p. 211) – 7.3.1. La caccia (p. 211) – 7.3.2. Il maltrattamento (p. 214) – 7.3.3. Razzismo, sessismo e specismo nella scienza e nella tecnologia (p. 215) – 7.4. Ecofemminismo vegetariano: direttive per il futuro (p. 217)

8. Tua figlia o il tuo cane? Uno sguardo femminista sul problema della sperimentazione animale <i>Deborah Slicer</i> 8.1. (p. 221) – 8.2. (p. 222) – 8.2.1. L'essentialismo (p. 223) – 8.2.2. Contesto e principi (p. 227) – 8.2.3. Gli affetti (p. 230) – 8.3. (p. 232) – 8.4. (p. 239) – 8.5. Poscritto del 20 marzo 2014 (p. 240)	219
Postfazione <i>Carol J. Adams</i>	243

PRESENTAZIONE

Carla Faralli

Questo volume raccoglie otto saggi, dedicati alla questione ambientale e a quella animale, scritti da alcuni dei più prestigiosi rappresentanti dell'ecofemminismo contemporaneo. L'idea che lo ha ispirato è la stessa che ha portato alla pubblicazione delle due antologie *Nuove Maternità*¹ e *Questioni di fine vita*² con le quali condivide il sottotitolo *Riflessioni bioetiche al femminile*.

Alcuni dei temi e delle questioni cruciali in bioetica, quali, appunto, le problematiche legate alla procreazione (aborto e fecondazione artificiale), all'eutanasia e all'impatto delle nuove tecnologie sull'ambiente subiscono mutamenti significativi quando vengono analizzati con un approccio che tiene conto della «voce diversa delle donne» come la definisce Carol Gilligan³, coniugando etica dei diritti ed etica della cura.

Per quel che riguarda la procreazione, come si è visto nel volume *Nuove Maternità*, le nuove tecnologie riproduttive si iscrivono attualmente in un processo di medicalizzazione in cui la relazione medico-paziente va ripensata proprio tenendo conto del fatto che è la figura medica a determinare il controllo della fecondità femminile e la soddisfazione del desiderio di maternità è spesso affidata alla tecnica. Le donne oggi per affrontare in modo critico gli interventi in campo riproduttivo devono innanzitutto allontanare l'esperienza della maternità dal terreno dell'ovvietà, ridefinendola in modo nuovo, esercitandone i limiti in un piano che le renda capaci di responsabilità senza abbandono e di responsabilità senza assoggettamento. La riflessione dell'etica della cura in materia di procreazione si differenzia dalle tesi basate sui diritti e sulla negazione dello statuto personale del feto (pur presenti anche nel dibattito femminista, si veda per tutti la riflessione

¹ C. Faralli, C. Cortesi (a cura di), *Nuove Maternità. Riflessioni bioetiche al femminile*, Reggio Emilia, Diabasis, 2005.

² C. Faralli, S. Zullo (a cura di), *Questioni di fine vita. Riflessioni bioetiche al femminile*, Bologna, Bononia University Press, 2008.

³ C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Milano, Feltrinelli, 1987.

di Judith J. Thomson sull'aborto) per riconoscere direttamente alla donna e al contesto delle sue relazioni la capacità morale di scegliere responsabilmente, riservandole la discrezione di valutare il da farsi, per cui tale libertà di scelta in base alle relazioni concrete che si stabiliscono fra i soggetti coinvolti, se non è resa fittizia dal contesto sociale e politico, diviene un mezzo necessario a integrare gli argomenti basati esclusivamente sull'autonomia e sui diritti. Questo tipo di relazionalità si estende anche ai giudizi morali su pratiche quali la fecondazione eterologa, la surrogazione di maternità e le manipolazioni genetiche, dal momento che comprensibili problemi morali sollevano anche le pratiche di diagnosi preconcezionale e prenatale. Anche qui il giudizio su tali pratiche non può essere stabilito a priori ma è rimandato alla sensibilità delle persone coinvolte e impegnate nelle relazioni di responsabilità e cura.

Sul tema dell'eutanasia, come evidenziato nel volume *Questioni di fine vita*, molti degli argomenti proposti nel dibattito contemporaneo sono stati formulati nel linguaggio dei diritti e in particolare del diritto di autodeterminazione. Tuttavia, tale prospettiva trascura la relazionalità che è costitutiva della personalità e della stessa autonomia del paziente che richiede l'assistenza al suicidio o l'eutanasia. Il dibattito sull'ipotesi di legittimare il suicidio medicalmente assistito e l'eutanasia si è sviluppato spesso tenendo conto di un paziente astratto, un paziente che non ha genere, razza, ecc., vale a dire quel paziente generico, che figura nella maggior parte dei dibattiti bioetici, che di fatto non esiste. Solo una minima parte della discussione si è concentrata sul modo in cui le differenze tra i pazienti potrebbero alterare la loro eguaglianza. L'invasione estrema del proprio corpo, dovuta alla medicalizzazione della morte e del morire, porta a sostenere, da un lato, il diritto a non subire invasioni non volute del proprio corpo, ma dall'altro lato induce a tener conto della vulnerabilità e dell'isolamento in cui si trova il soggetto in tali situazioni tragiche, le cui richieste di morte sono condizionate anche dal contesto sociale, dalla rete di relazioni in cui è inserito e dalle modalità e dai limiti della cura che gli è offerta. Dopo tutto, il dibattito sul suicidio medicalmente assistito e sull'eutanasia ruota proprio attorno a questioni su cui si è focalizzata la riflessione dell'etica della cura: cosa significa parlare dei diritti di autodeterminazione e di autonomia; la conciliazione di questi diritti con i doveri medici di beneficenza e del prendersi cura e come collocare questi aspetti in un contesto che include scarse competenze e talvolta mancanza di capacità di assistenza delle famiglie, dei professionisti e delle comunità, come pure effettive differenze e squilibri di potere e di risorse. Sulla base di queste riflessioni, la prospettiva dell'etica della cura suggerisce di coniugare la specificazione rispetto al contesto con l'astrattezza dei principi.

Un tale rimando vale e si applica anche al rapporto delle nuove tecnologie con l'ambiente. In relazione a questo contesto, il dibattito contemporaneo sulla responsabilità dell'essere umano nei confronti della natura si configura in primo luogo come una indagine sui valori connessi alla integrità e alla tutela degli ecosistemi, alla conservazione della biodiversità e al benessere degli animali non-umani, e come indagine volta all'individuazione dei limiti che è possibile ascrivere all'azione umana nei confronti delle entità naturali. Tra gli ambiti di riflessione più promettenti in relazione alle problematiche delineate, l'etica ambientale di ispirazione femminista persegue una indagine volta all'individuazione delle conseguenze negative dell'agire scientifico e tecnologico e si propone di sviluppare una precisa riflessione sulla presunta volontà di dominio della natura insita nell'epistemologia dell'uomo occidentale. La riflessione ecofemminista, in particolare, assume come portante concettuale che vi sia una profonda e non accidentale connessione tra la logica di dominio espressa nei confronti delle entità naturali e la logica di sottomissione delle donne perseguita nelle società patriarcali. La medesima logica di dominio favorisce ed esprime un sistema di oppressione che legittima a un tempo la subordinazione della donna e della natura, giustificando in modo arbitrario lo sfruttamento e il dominio di entrambe. L'ecofemminismo, sebbene originato da alcune premesse concettuali comuni e condivise, comprende al suo interno un'ampia differenziazione di posizioni teoriche ed esprime attenzione, come dimostrano i saggi qui raccolti, per una differente molteplicità di tematiche connesse alla logica di dominio (di volta in volta concettuali, storiche, simboliche, epistemologiche).

Anche questo volume nasce, come i precedenti, quale contributo 'corale' del dottorato in Diritto e nuove Tecnologie – Curriculum in Bioetica, incardinato presso il CIRSFD (Centro Interdipartimentale di Ricerca in Storia del Diritto, Filosofia e Sociologia del Diritto e Informatica giuridica), e si avvale del felice incontro con Matteo Andreozzi e Adele Tiengo, rispettivamente dottore di ricerca e dottoranda presso l'Università degli Studi di Milano. Il ringraziamento va quindi a tutti i dottori e dottorandi di ricerca che si sono occupati delle traduzioni e dell'editing e, in particolare, a Silvia Zullo che si è fatta carico del coordinamento in tutte le fasi di preparazione del volume.

UN'ILLOGICA UTOPIA?

ETICA, QUESTIONI DI GENERE, CRISI AMBIENTALE E SFRUTTAMENTO ANIMALE

Matteo Andreozzi

*Se ci credi burattini, dovrete pagare per vederci!
E se ci credi persone viventi, dovrete salutarci!
Questa è logica!*

Pinco Panco e Panco Pinco
(da *Alice nel Paese delle Meraviglie*)

Spesso, quando mi sono trovato a illustrare o anche solo a menzionare la teoria ecofemminista, sia all'interno di corsi, lezioni e seminari di etica ambientale, sia durante convegni e dibattiti su questioni e problemi di morale interspecifica, ho visto tra i miei uditori molti volti perplessi – in alcuni casi anche dei sorrisi. Ho sempre faticato a comprendere cosa suscitasse una simile reazione. Forse tutto dipende dal modo (evidentemente inadeguato) in cui imposto il mio discorso. Forse appare semplicemente strano che a parlare di ecofemminismo sia proprio un uomo. Senza volere sovrastimare le mie capacità oratorie o sottostimare la mia mascolinità, credo tuttavia che ci siano (anche) altri fattori in gioco. Nel tempo ho infatti compreso che molte persone trovano di primo acchito insensata, o quantomeno forzata, la connessione tra questioni relative alla condizione femminile e agli studi di genere e i problemi inerenti lo sfruttamento dell'ambiente e degli animali non-umani. È però proprio all'interno della logica che sottostà a un simile preconcezzo che si celano i motivi per i quali ha quanto mai senso parlare di ecofemminismo.

La stessa perplessità (o ironia) che suscita il termine 'ecofemminismo' è anzi una prima importante dimostrazione del fatto che la teoria ecofemminista ha effettivamente qualcosa di importante da dire. Sono infatti proprio le autrici che hanno contribuito a sviluppare questa corrente di pensiero a illustrare i motivi di tale reazione e a mostrare come essa rappresenti soltanto la punta dell'iceberg di una struttura logica ben più vasta e radicata all'interno della cultura occidentale. Tale struttura, nel proprio negare l'esistenza di alternative agli schemi di pensiero tradizionali, non solo impedisce di cogliere i parallelismi esistenti tra la questione femminile, quella ambientale e quella animale, ma cela anche i limiti che i paradigmi etici più

diffusi dimostrano di possedere nell'affrontare disgiuntamente i problemi sollevati da queste stesse questioni. Nel fare ciò, tale struttura si dimostra non soltanto inefficace, ma anche ben poco 'logica', ed è proprio questo il motivo per cui essa, nelle sue molteplici sfaccettature, rappresenta il principale obiettivo polemico dell'ecofemminismo.

Sarebbe tuttavia scorretto ridurre l'etica ecofemminista a una semplice corrente di opposizione, le cui ragioni si fondano soltanto sull'irragionevolezza delle correnti avversarie. Essa non cerca infatti di demolire l'etica tradizionale: tenta piuttosto di colmarne le innumerevoli lacune. Il suo obiettivo non è dunque quello di *rivoluzionare* la morale, ma di pervenire a una morale che possa davvero dirsi *rivoluzionaria*, e non solamente pretendere di esserlo. È essenzialmente con questo obiettivo che l'etica femminista si mette in dialogo con l'etica ambientale: portare a compimento l'esigenza, sorta verso la fine del secolo scorso, di elaborare una morale intergenerazionale e interspecifica che non si limiti a gloriarsi del fatto di apparire, seppure utopica, *logicamente supportabile*, ma che sia *effettivamente praticabile*, e quindi anche tutt'altro che irraggiungibile¹.

Quali sono, però, le connessioni esistenti tra etica e femminismo; etica femminista e ambientale; questione femminile, crisi ambientale e sfruttamento animale, da cui trae origine la teoria ecofemminista e che ne giustificano i riguardi?

All'interno dell'etica cosiddetta 'femminista' esistono almeno due correnti di pensiero². La prima sostiene che non vi siano differenze moralmente rilevanti tra sessi e si fa di conseguenza portavoce dell'esigenza di estendere lo stesso status morale e, quindi, gli stessi diritti morali e giuridici a tutte le donne, a prescindere dal contesto culturale. La seconda, invece, sostiene che sussistono delle differenze tra uomini e donne le quali, pur non essendo moralmente rilevanti, sono biologicamente o quantomeno culturalmente tanto rilevanti da legittimare l'esistenza di una prospettiva etica alternativa a quella più tradizionale. Tenendo conto di una serie di relazioni contestuali che trovano il proprio archetipo nel rapporto tipico delle cure parentali, una simile prospettiva non prende le mosse da astratti principi etici decontestualizzati. Essa si radica piuttosto nella possibilità di articolare principi morali capaci di regolare una serie di relazioni accumulate da rapporti di potere iniqui, senza con ciò presupporre forme di subordinazione o dominazione tra le due parti in gioco.

¹ M. Andreozzi, A. Tiengo, 'Ecologia e femminismo', in M. Andreozzi (a cura di), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, Milano, LED, 2012, pp. 265-293.

² A. Kernohan, *Environmental Ethics. An Interactive Introduction*, Peterborough, ON, Broadview Press, 2012, pp. 198-200.

Quando un'etica ambientale adotta questa seconda prospettiva, in essa il concetto di 'cura' si contraddistingue, in modo analogo a come si contraddistinguono solitamente le virtù, come un termine medio tra l'eccessivo egoismo dell'etica tradizionale e l'eccessivo altruismo delle etiche ambientali più radicali. È proprio a partire da questo intreccio tra femminismo, etica e ambiente che si sviluppa l'ecofemminismo. Nonostante il termine 'ecofemminismo' (dal francese *écoféminisme*) sia stato coniato solo nel 1974 da Françoise d'Eaubonne³, il movimento si propone sin dagli anni '60 del secolo scorso di indagare le connessioni esistenti tra il sessismo e altre due forti espressioni del dominio umano: l'abuso delle risorse naturali e la discriminazione degli animali non-umani. I tre fenomeni sono per certi versi visti come così interconnessi (concettualmente, storicamente, socialmente e politicamente), da non potere essere né adeguatamente compresi se non congiuntamente, né affrontati se non in un unico blocco⁴. Ciò che la corrente di pensiero sottolinea, dunque, è che, in un mondo caratterizzato dalla supremazia maschile, donne, ambiente e animali non-umani appartengono a categorie profondamente affini, considerate infatti per secoli come 'proprietà animate' o 'beni mobili' del tutto analoghi.

Per affrontare la questione ambientale e quella animale non è dunque per l'ecofemminismo sufficiente riposizionare la vita umana in termini naturali e la natura in termini etici. Secondo Luisella Battaglia, dal pensiero ecofemminista deriva infatti soprattutto un inedito invito «a ripensare all'immagine di sé e dei rapporti col mondo naturale secondo modelli alternativi a quelli dominanti» capaci innanzitutto di rivalutare una serie di «elementi tradizionalmente svalutati come femminili [...] e ora rivendicati come fondamentalmente umani: il sentimento contro la fredda ragione, l'esperienza vissuta contro l'analisi oggettiva e distaccata, il coinvolgimento simpatetico contro l'astratta imparzialità»⁵. Fondandosi su una preferenza per gli enti isolati rispetto alle relazioni, su una generalizzazione decontestualizzata di bisogni e necessità e su un'interpretazione dicotomica del reale, la società occidentale non solo giustifica la subordinazione della natura all'uso umano, ma promuove così anche una logica che rappresenta il prototipo di ogni disuguaglianza e sfruttamento. Contro questa impostazione, non è tuttavia per l'ecofemminismo sufficiente argomentare avvalendosi del forte razionalismo insito nella maggior parte delle etiche ambientali. Esse, nella propria ricerca di principi etici astratti, spesso associati a una visione atomistica del

³ F. d'Eaubonne, *Le Féminisme ou la Mort*, Paris, Pierre Horay, 1974.

⁴ L. Battaglia, 'Considerazioni sull'ecofemminismo', in L. Marchetti, P. Zeller (a cura di), *La madre, il gioco, la terra*, Roma - Bari, Laterza, 1992, pp. 241-273.

⁵ L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Roma - Bari, Laterza, 1997, pp. 24-25.

sé e a una concezione dualistica e gerarchica della realtà, dimostrano infatti almeno in parte di supportare questo paradigma, se non anche di rafforzarlo. Ciò che occorre è smascherare le premesse stesse dell'oppressione e, una volta superata ogni forma di dualismo gerarchico, promuovere una visione relazionale della realtà capace di supportare, anche tramite espedienti tipici della narrativa, un'etica simpatetica da affiancare a quella più tradizionale.

È con lo scopo di fornire un quadro il più esaustivo possibile del dibattito che si situa all'interno di queste coordinate che sono stati selezionati i saggi tradotti e raccolti in questo volume. Ciò che con questo testo si spera di dimostrare è che, nonostante sia stato alle volte ingiustamente accusato di volere semplicemente ribaltare il 'centrismo' dall'uomo (androcentrismo) alla donna (ginocentrismo), l'ecofemminismo è in realtà una teoria tutt'altro che utopica ed estremamente efficace⁶. Come rileva Maria Alberta Sarti, l'ecofemminismo, nel proprio promuovere l'instaurazione di «una società, ispirata a valori di solidarietà tra tutte le creature umane e non-umane, di giustizia etica e sociale, di rispetto dell'ambiente e di coesistenza pacifica», si rivela infatti un'interessante impostazione per analizzare svariate tipologie di problemi normativi che spaziano dalle questioni di giustizia socio-ambientale e interspecifica a quelle di genere e di disuguaglianza⁷.

In senso largo, dunque, il movimento si fa portavoce di una posizione femminista che va oltre sia la rivendicazione femminile di uno statuto di razionalità e di diritti politici ed economici al pari della condizione maschile (la cosiddetta 'prima onda' del femminismo), sia l'affermazione della specificità femminile e dell'alternativa femminista alla cultura maschilista (la 'seconda onda'). Alcune autrici preferiscono parlare di 'terza onda' femminista⁸, evidenziando come l'ecofemminismo si dedichi ad affrontare e superare i modelli discriminatori attraverso una rivalutazione, celebrazione e difesa di tutto quello che la società patriarcale ha svalutato interpretando il reale secondo metafore dicotomiche in cui il femminile è sottostimato in

⁶ Cfr. S. Iovino, *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Roma, Carocci, 2004, pp. 117-118.

⁷ M.A. Sarti, 'Ecofemminismo e natura', in C. Quarta (a cura di), *Una nuova etica per l'ambiente*, Bari, Dedalo, 2006, pp. 195-214, qui 195-196.

⁸ Questa rigida scansione del movimento femminista in 'onde' è però da alcune autrici ritenuta potenzialmente fuorviante. L'ecofemminismo, infatti, non è «uno tsunami, un'onda anomala apparsa dal nulla che spazza via tutto ciò che è venuto prima», ma si pone anzi l'obiettivo di superare le divisioni esistenti tra i diversi approcci femministi, integrandoli. V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, New York, Routledge, 1993, p. 39 [secondo capitolo tradotto in italiano all'interno del presente volume]. Esso non si pone dunque in un rapporto di discontinuità con le altre correnti femministe, ma trae forza dagli impulsi di piena integrazione delle donne all'interno della cultura umana e di questa nella natura.

quanto associato a ciò che riguarda la corporeità, le emozioni, la sapienza intuitiva, la cooperazione, l'istinto alla cura, la capacità simpatetica e quella empatica; mentre il maschile è celebrato poiché accostato a concetti opposti, quali teoricità, razionalità, intelletto, competizione, dominio e apatia⁹.

Lo scopo dell'ecofemminismo, in ogni caso, è quello di superare i dualismi culturali discriminatori preservando le diversità, senza cadere nell'errore di esaltare il femminile, in quanto presuntuosamente concepito come più vicino alla natura, o demonizzare il maschile, in quanto fondamento della cultura. Le autrici ecofemministe, infatti, oltre ad affrontare tematiche legate agli studi di genere, sono anche sempre in dialogo con quella che è la peculiarità fondativa della corrente: una riflessione che si snoda in direzione dell'ambiente e degli animali non-umani cercando un costante confronto con ciò che nel suo complesso è la natura umana. Se, come spero, i testi contenuti in questo volume porteranno i lettori ad avere una maggiore consapevolezza del ruolo essenziale che certe relazioni contestuali giocano nel costituire la nostra stessa identità di esseri umani, allora ci sarà presto anche ben poco da essere perplessi nel sentire sempre più spesso parlare di ecofemminismo come di un paradigma teorico particolarmente adatto a regolare una vasta pluralità di rapporti (tra uomini e donne, tra società e ambiente, tra umanità e animali non-umani, ecc.). Non vi è infatti nulla di illogico in un'etica che si dimostra capace di accostare tra loro questione femminile, ambientale e animale, e di affrontare queste congiuntamente. Né tantomeno è utopico pensare di potere, un giorno, vivere in un mondo che sia gradualmente sempre più simile al modo in cui vorremmo che fosse. Uomini e donne sono parimenti parte di un mondo in cui natura e cultura sono poste in un rapporto di continuità, e non di alienazione reciproca. Illogico, semmai, è pensare il contrario. Utopico, invece, è sperare di cambiare le cose continuando a sorridere o a rimanere perplessi nel sentire parlare di ecofemminismo.

⁹ V. Plumwood, 'Feminism and Ecofeminism: Beyond the Dualistic Assumptions of Women, Men, and Nature', in *The Ecologist*, Vol. 22, n. 1 (January/February 1992), pp. 8-13.

Parte Prima

LA QUESTIONE AMBIENTALE

1.

POTERE E POTENZIALITÀ DEL FEMMINISMO ECOLOGICO

Karen J. Warren

KAREN J. WARREN è stata professoressa di Filosofia al Macalester College di St. Paul, in Minnesota. Ha pubblicato numerosi articoli, libri e antologie sul pensiero filosofico ecofemminista. Ha curato, tra l'altro, *Ecofeminism: Women, Culture, Nature* (1997), *Ecological Feminist Philosophies* (1996) ed *Ecological Feminism* (1994). È autrice di *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters* (2000) e *An Unconventional History of Western Philosophy: Conversations Between Men and Women Philosophers* (2009). Il saggio qui proposto è spesso utilizzato per introdurre e inquadrare l'intero pensiero ecofemminista: in esso l'autrice identifica alcuni concetti chiave dell'ecofemminismo in generale e dell'etica ecofemminista in particolare. L'articolo è apparso per la prima volta in lingua originale all'interno della rivista *Environmental Ethics*, Vol. 12, n. 3 (1990), pp. 125-146. Una prima versione italiana del testo, tradotto da Roberto Peverelli, è invece inclusa in R. Peverelli (a cura di), *Valori selvaggi. L'etica ambientale nella filosofia americana e australiana*, Milano, Medusa, 2005, pp. 243-286. Tale saggio è stato revisionato e riadattato da Adele Tiengo appositamente per questa raccolta. Si ringraziano il curatore del volume e la casa editrice Medusa per avere gentilmente concesso di riprodurre e rivisitare parzialmente il testo.

1.1. INTRODUZIONE

L'attenzione per il femminismo ecologico (ecofemminismo) è diventata notevole in tempi recenti, come un'alternativa al femminismo e all'etica ambientale¹. Da quando Françoise d'Eaubonne ha introdotto il termine eco-

¹ La letteratura esplicitamente ecologista e femminista include lavori contrassegnati da una grande varietà di prospettive e riferimenti teorici. Ecco alcuni titoli: L. Caldecott, S. Leland (eds.), *Reclaim the Earth: Women Speak Out for Life on Earth*, London, The Women's Press, 1983; J. Cheney, 'Eco-feminism and Deep Ecology', in *Environmental Ethics*, Vol. 9 (1987), pp. 115-145; A. Collard, J. Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*, Bloomington, IN,

femminismo nel 1974 per portare l'attenzione sulla possibilità per le donne di realizzare una vera e propria rivoluzione ecologica², il termine è stato utilizzato in modi molto variegati. Per come impiego il termine in questo scritto, il femminismo ecologico è la posizione che sostiene l'esistenza di importanti connessioni – storiche, esperienziali, simboliche, teoriche – tra

Indiana University Press, 1988; K. Davies, 'Historical Associations: Women and the Natural World', in *Women & Environments*, Vol. 9, n. 2 (1987), pp. 4-6; S. Doubiago, 'Deeper than Deep Ecology: Men Must Become Feminists', in *The New Catalyst Quality*, Vol. 10 (1987/88), pp. 10-11; B. Easlea, *Science and Sexual Oppression: Patriarchy's Confrontation with Women and Nature*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1981; E.O. Gray, *Green Paradise Lost*, Wellesley, MA, Roundtable Press, 1979; S. Griffin, *Women and Nature: The Roaring Inside Her*, San Francisco, Harper & Row, 1978; J.L. Griscom, 'On Healing the Nature/History Split in Feminist Thought', in *Heresies # 13: Feminism and Ecology*, Vol. 4, n. 1 (1981), pp. 4-9; Y. King, 'The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology', in J. Plant (ed.), *Healing Our Wounds: The Power of Ecological Feminism*, Boston, MA, New Society Publisher, 1989, pp. 18-28; Id., 'The Eco-Feminist Imperative', in L. Caldecott, S. Leland (eds.), *Reclaim the Earth*, cit., pp. 12-16; Id., 'Feminism and the Revolt of Nature', in *Heresies # 13: Feminism and Ecology*, Vol. 4, n. 1 (1981), pp. 12-16; Id., 'What Is Ecofeminism', in *The Nation*, 12/12/1987; M. Kheel, 'Animal Liberation Is a Feminist Issue', in *The New Catalyst Quality*, Vol. 10 (1987/88), pp. 8-9; C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1980; P. Murphy (ed.), 'Feminism, Ecology, and the Future of the Humanities', in *Studies in the Humanities*, Vol. 15, n. 2 (1988); A. Peterson, C. Merchant, '«Peace with the Earth»: Women and the Environmental Movement in Sweden', in *Women's Studies International Forum*, Vol. 9, n. 5-6 (1986), pp. 465-479; J. Plant, 'Searching for Common Ground. Ecofeminism and Bioregionalism', in *The New Catalyst Quality*, Vol. 10 (1987/88), pp. 6-7; Id. (ed.), *Healing Our Wounds*, cit.; V. Plumwood, 'Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments', in *Australasian Journal of Philosophy*, n. 64, Supplement (June 1986), pp. 120-137; R. Radford Reuther, *New Women / New Earth: Sexist Ideologies & Human Liberation*, New York, Seabury Press, 1975; K. Sale, 'Ecofeminism – A New Perspective', in *The Nation*, 26/09/1987; A.K. Salleh, 'Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection', in *Environmental Ethics*, Vol. 6 (1984), pp. 339-345; Id., 'Epistemology and the Metaphors of Production: An Eco-Feminist Reading of Critical Theory', in *Studies in the Humanities*, Vol. 15 (1988), pp. 130-139; V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, London, Zed Books, 1988; C. Spretnak, 'Ecofeminism: Our Roots and Flowering', in *The Elmswood Newsletter* (1988); K.J. Warren, 'Feminism and Ecology: Making Connections', in *Environmental Ethics*, Vol. 9 (1987), pp. 3-21; Id., 'Toward an Ecofeminist Ethic', in *Studies in the Humanities*, Vol. 15 (1988), pp. 140-156; M. Wyman, 'Explorations of Ecofeminism', in *Women & Environments*, Vol. 9, n. 2 (1987), pp. 6-7; I. Young, '«Feminism and Ecology» and «Women and Life on Earth: Eco-Feminism in the 80's»', in *Environmental Ethics*, Vol. 5 (1983), pp. 173-180; M. Zimmerman, 'Feminism, Deep Ecology, and Environmental Ethics', in *Environmental Ethics*, Vol. 9 (1987), pp. 21-44.

² F. d'Eaubonne, *Le Féminisme ou la Mort*, Paris, Pierre Horay, 1974, pp. 213-252.

il dominio imposto alle donne e il dominio imposto alla natura, connessioni la cui comprensione è cruciale tanto per il femminismo che per l'etica ambientale. A mio parere, l'ecofemminismo promette di rivelarsi *una struttura teorica originale, necessaria tanto per ripensare il femminismo, quanto per sviluppare un'etica ambientale che prenda sul serio le connessioni tra donne e natura e il dominio loro imposto*. Procederò discutendo la natura di un'etica delle donne e i modi in cui l'ecofemminismo offre un'etica femminista e ambientalista. In conclusione, sosterrò che qualsiasi teoria femminista e qualsiasi etica ambientale che non assumano in modo serio, come un proprio tema di riflessione, le due dominazioni gemelle, strettamente connesse, cui sono sottoposte donne e natura, sono nel migliore dei casi incomplete, nel peggiore del tutto inadeguate.

1.2. FEMMINISMO, FEMMINISMO ECOLOGICO E CORNICI CONCETTUALI

Qualunque cosa sia d'altro, il femminismo è quanto meno il movimento che mira a porre termine all'oppressione sessista. La realizzazione di questo obiettivo implica l'eliminazione di tutti i fattori che contribuiscono alla continua e sistematica dominazione e subordinazione delle donne. Mentre sono in disaccordo sulla natura di questa condizione di subordinazione, e su quali possano essere le soluzioni, tutte le femministe concordano sull'esistenza di un'oppressione sessista, sul fatto che sia sbagliata e sul fatto che debba essere abolita.

Una 'questione femminista' è qualsiasi questione che contribuisca in qualche modo a una migliore comprensione della condizione di oppressione delle donne. Uguaglianza dei diritti, salari paragonabili per lavori paragonabili, produzione degli alimenti sono temi d'interesse femminista se e quando una loro comprensione contribuisca a una migliore comprensione del continuo sfruttamento e soggiogamento delle donne. Trasportare acqua e cercare legna per il fuoco sono temi femministi se e quando il fatto che le donne siano le prime responsabili di questi compiti contribuisce a escluderle dalla piena partecipazione ai processi di decisione, dalla produzione del reddito, dalle posizioni di alto profilo occupate dagli uomini. Quello che conta come un tema femminista, allora, dipende largamente dal contesto, e in particolare dalle condizioni storiche e materiali delle vite delle donne.

Il degrado e lo sfruttamento ambientali sono temi femministi in quanto una loro comprensione contribuisce a una comprensione dell'oppressione

delle donne. In India, per esempio, tanto la deforestazione che la piantumazione di foreste di eucalipto per scopi commerciali sono temi femministi, in quanto la perdita delle foreste originarie e di molteplici specie arboree ha colpito drasticamente la capacità delle donne delle campagne indiane di assicurare alle famiglie i mezzi di sussistenza. Le foreste native dell'India forniscono una grande varietà di alberi utili per l'alimentazione, il combustibile, il foraggio, gli utensili di casa, le tinture, le medicine e tante altre risorse che contribuiscono al reddito delle famiglie, mentre le foreste designate a monoculture non forniscono nulla di tutto ciò³. Sebbene questo non sia il tema delle presenti pagine, uno sguardo all'impatto globale del degrado ambientale sulla vita delle donne suggerisce tutta una serie di importanti ragioni per cui il degrado dell'ambiente è un tema femminista.

Filosofi e filosofe femministe affermano che alcuni dei più importanti temi femministi sono concettuali: questi temi riguardano il modo in cui sono concettualizzate alcune nozioni fondamentali della filosofia, come ragione e razionalità, etica, che cosa significhi essere umani. L'ecofemminismo estende questa attenzione filosofica femminista alla natura. Per comprendere questo punto, proviamo a considerare la natura come una cornice concettuale.

Una *cornice concettuale* (*conceptual framework*) è un insieme di credenze *fondamentali*, valori, modi di pensare, assunti che danno forma al modo di vedere se stessi e il proprio mondo e lo riflettono. È una lente costruita socialmente attraverso cui percepiamo noi stessi e gli altri. È influenzata da fattori come il genere, la razza, la classe sociale, l'età, gli orientamenti affettivi, la nazionalità e le credenze religiose.

Alcune cornici concettuali sono oppressive. Una cornice concettuale è *oppressiva* quando spiega, giustifica, conserva relazioni di dominio e di subordinazione. Ed è *patriarcale* quando spiega, giustifica e conserva la subordinazione delle donne agli uomini.

Ho sostenuto in altro luogo che sono tre le caratteristiche significative di una cornice concettuale oppressiva: (1) privilegia un pensiero che procede per gerarchie di valore, cioè un pensiero che distribuisce gli elementi della realtà lungo una linea 'alto-basso' e che attribuisce valori, status, prestigio più elevati a ciò che sta 'in alto' piuttosto che a ciò che sta 'in basso', (2) pone dualismi di valore, ossia contrappone coppie di concetti visti come opposti (piuttosto che complementari) ed esclusivi (piuttosto che inclusivi), e attribuisce un valore (uno status, un prestigio) più alto a un termine piuttosto che all'altro (penso, per esempio, ai dualismi in cui valore o status più elevati sono attribuiti a ciò che storicamente è stato indicato come 'mente', 'ragione', 'maschile', contrapposti a 'corpo', 'emozione', 'femminile'); e (3)

³ Discuto questo punto nel mio 'Toward an Ecofeminist Ethic', cit.

sviluppa una logica del dominio, ossia una struttura dell'argomentazione che conduce a una giustificazione delle forme di subordinazione⁴.

La terza caratteristica è la più rilevante. Una logica del dominio non è *solo* una struttura logica. Implica anche un sistema di valori sostanziali, dal momento che è indispensabile una premessa etica per concedere o approvare in quanto 'giusta' la subordinazione di ciò che è subordinato. Questa giustificazione, tipicamente, è fondata in riferimento ad alcune caratteristiche (per esempio la razionalità) proprie della figura dominante (il maschio) e assenti nella figura subordinata (la donna).

Al contrario di quanto molte femministe ed ecofemministe hanno affermato o suggerito, il pensare secondo gerarchie di valore potrebbe non essere *intrinsecamente* problematico, in contesti che non siano segnati da condizioni di oppressione. Pensare in modo gerarchico è importante nella vita di tutti i giorni per classificare dati, mettere a confronto informazioni, organizzare materiali. Tassonomie (per esempio di piante) e nomenclatura biologica sembrano richiedere una *qualche* forma di 'pensiero gerarchico'. Anche il 'pensare secondo gerarchie di valori' potrebbe essere quasi accettabile in alcuni contesti. Si potrebbe dire lo stesso dei 'dualismi di valore' in contesti non oppressivi. Per esempio, supponiamo sia vero che ciò che è unico di noi esseri umani sia la nostra consapevole capacità di riformare radicalmente i nostri ambienti sociali, le società in cui viviamo, come suggerisce Murray Bookchin⁵. Allora, si potrebbe dire in modo certamente vero che gli esseri umani sono meglio attrezzati per riformare radicalmente il proprio ambiente rispetto a rocce o piante – un modo di esprimersi che pone gerarchie di valore.

Il problema, quindi, non sta semplicemente *nel fatto* che siano impiegati modi di pensare 'secondo gerarchie di valori' o 'dualismi di valore', ma *nel modo* in cui questi stili di pensiero sono stati utilizzati *all'interno di cornici concettuali oppressive* per dimostrare inferiorità e giustificare subordinazioni⁶. È la logica del dominio, *congiunta con* questi due stili di

⁴ La spiegazione proposta in queste pagine è una revisione di quella proposta tempo fa in 'Feminism and Ecology: Making Connections', cit. Ho modificato la spiegazione, parlando di cornici concettuali 'oppressive' anziché 'patriarcali', in modo da lasciare aperta la possibilità dell'esistenza di cornici concettuali patriarcali (per esempio, in culture diverse da quella occidentale) che *non* siano fondate su dualismi di valore.

⁵ M. Bookchin, 'Social Ecology Versus «Deep Ecology»', in *Green Perspectives: Newsletter of the Green Program Project*, n. 4-5 (1987), p. 9.

⁶ È possibile che nelle società occidentali contemporanee, che sono completamente strutturate dalle categorie di genere, razza, classe, ecc., semplicemente non esista alcun modo di pensare 'secondo gerarchie di valore' che non funzioni in un contesto oppressivo. Qui lascio questa questione aperta.

pensiero, a 'giustificare' condizioni di subordinazione. Ed è la logica del dominio, allora, ad assolvere un ruolo fondamentale nella spiegazione della natura delle cornici concettuali oppressive.

Dal punto di vista dell'ecofemminismo, questa conclusione è importante almeno per tre ragioni. La prima è che senza il supporto di una logica del dominio, una descrizione di somiglianze e differenze sarebbe soltanto questo – una descrizione di somiglianze e differenze. Prendiamo in considerazione quest'affermazione: «Gli esseri umani differiscono da piante e rocce per il fatto che possono, a differenza di queste ultime, riformare consapevolmente e radicalmente le comunità in cui vivono; gli esseri umani sono simili a piante e rocce in quanto sono, come loro, membri di una comunità ecologica». Per quanto gli esseri umani siano in questo modo riconosciuti 'migliori' di piante e rocce rispetto all'abilità di trasformare in modo consapevole e radicale le proprie comunità, *da questo riconoscimento* non si ricava alcuna distinzione *moralmente rilevante* tra esseri umani ed enti non-umani, né un argomento che giustifichi il dominio su piante e rocce da parte degli esseri umani. Per giungere a *queste* conclusioni è necessario aggiungere almeno due potenti assunti, e cioè le premesse (A2) e (A4) nell'argomento A che segue:

- (A1) Gli esseri umani, a differenza di piante e rocce, hanno la capacità di cambiare in modo cosciente e radicale la comunità in cui vivono.
- (A2) Qualunque cosa abbia la capacità di cambiare in modo cosciente e radicale la comunità in cui vive è moralmente superiore a qualunque cosa sia priva di questa capacità.
- (A3) Dunque, gli esseri umani sono moralmente superiori a piante e rocce.
- (A4) Per ogni X e Y, se X è moralmente superiore a Y, X è moralmente giustificato a subordinare a sé Y.
- (A5) Dunque, gli esseri umani sono moralmente giustificati a subordinare a sé piante e rocce.

Senza i due assunti, che *gli esseri umani sono moralmente superiori* agli enti non-umani (almeno ad alcuni), (A2), e che *la superiorità giustifica la subordinazione*, (A4), tutto ciò che si ha in mano, in realtà, è che esistono alcune differenze tra gli esseri umani e alcuni enti non-umani. Questo è vero *anche se* questa differenza è posta in termini di superiorità. Allora, è la logica del dominio, quella sottesa a (A4), la linea essenziale nella discussione ecofemminista dei rapporti di oppressione.

La seconda ragione. Le filosofe ecofemministe sostengono che, almeno nelle società occidentali, la cornice concettuale oppressiva che autorizza la doppia dominazione gemella delle donne e della natura è una cornice patriarcale, caratterizzata da tutti e tre gli aspetti propri di qualunque altra cornice concettuale oppressiva. Molte ecofemministe af-

fermano che, storicamente, almeno all'interno della cultura occidentale dominante, una cornice concettuale patriarcale ha sorretto il seguente argomento B:

- (B1) Le donne sono identificate con la natura e con il regno della fisicità; gli uomini sono identificati con l'‘umano’ e con il regno del mentale.
- (B2) Qualsiasi cosa sia identificata con la natura e con il regno della fisicità è inferiore a (‘sta sotto a’) qualsiasi cosa sia identificata con l'‘umano’ e con il regno del mentale; o, viceversa, il secondo è superiore al (‘sta sopra al’) primo.
- (B3) Dunque, le donne sono inferiori (‘stanno sotto’) agli uomini; o, viceversa, gli uomini sono superiori (‘stanno sopra’) alle donne.
- (B4) Per ogni X e Y, se X è superiore a Y, X è giustificato a subordinare a sé Y.
- (B5) Dunque, gli uomini sono giustificati a subordinare a sé le donne.

Se fondato, l'argomento B dimostra la legittimità del *patriarcato*, in altre parole la conclusione posta con (B5) che la sistematica dominazione degli uomini sulle donne sia giustificata. Secondo le filosofe ecofemministe, però, (B5) potrebbe essere giustificata solo alla luce dei tre aspetti, indicati sopra, propri di una cornice concettuale oppressiva: il pensare per gerarchie di valori è sotteso alla premessa (B2); il dualismo di mentale e fisico in (B1) e l'inferiorità del fisico rispetto al mentale posta in (B2) sono esempi di dualismo dei valori; la premessa (B4), allo stesso modo di (A4) nell'argomento A, introduce nell'argomento la logica del dominio. Quindi, secondo le ecofemministe, dal momento che una cornice concettuale oppressiva e patriarcale ha storicamente svolto la funzione, almeno all'interno della cultura dominante in Occidente, di autorizzare le due dominazioni gemelle sulle donne e sul mondo naturale (argomento B), tanto l'argomento B quanto la cornice concettuale patriarcale, da cui proviene, dovrebbero essere respinti.

Naturalmente, quanto precede non ci consente di identificare quali premesse di B siano false. Qual è lo status delle premesse (B1) e (B2)? Secondo la maggior parte delle femministe, anche se non tutte, (B1) è stata assunta e difesa all'interno della tradizione filosofica e intellettuale dell'Occidente; lo stesso vale per (B2), secondo molte ecofemministe⁷. In quanto

⁷ Molte femministe sostengono la tesi che la tradizione filosofica occidentale avrebbe assunto come vere le proposizioni (B1) e (B2) all'interno di una più ampia discussione dei concetti di ragione, razionalità e scienza. Si veda a questo proposito N. Tuana, K.J. Warren, 'Reason, Rationality and Gender', in *Newsletter on Feminism and Philosophy*, Special Issue, Vol. 88, n. 2 (1989), pp. 17-71. Tra le ecofemministe che sostengono la tesi che (B2) è stata assunta come vera all'interno della tradizione filosofica dominante in Occidente figurano Gray, Griffin, Merchant e Ruether. Per una discussione dei loro argomenti si veda V. Plumwood, 'Ecofeminism: An Overview

tali, è possibile asserire con queste femministe, come un fatto storico, che la tradizione filosofica dell'Occidente ha assunto la verità di (B1) e (B2). Le ecofemministe, peraltro, negano (B2), non la sottoscrivono. Inoltre, ansiose di negare qualsiasi identificazione storica delle donne con la natura, molte ecofemministe negano (B1) quando non sia usata semplicemente per asserire che cosa è stato assunto e difeso come verità all'interno della cultura patriarcale – per esempio, quando sia usata per affermare che realmente le donne sono identificate con il regno della fisicità, con il mondo naturale⁸. Così, da una prospettiva ecofemminista, (B1) e (B2) sono in realtà viste come affermazioni problematiche, per quanto storicamente approvate: sono problematiche precisamente per il modo con cui hanno funzionato storicamente all'interno della cultura patriarcale per ratificare la dominazione sulle donne e sulla natura.

Quello su cui *tutte* le ecofemministe concordano, allora, è il modo in cui la *logica del dominio* ha funzionato all'interno del patriarcato per sorreggere e giustificare le dominazioni gemelle sulle donne e sulla natura⁹. Dal momento che *tutte* le femministe (e non solo le ecofemministe) si oppongono al patriarcato, ossia alla conclusione (B5), tutte le femministe (incluse le ecofemministe) devono opporsi almeno alla logica del dominio, ossia alla premessa (B4), su cui l'argomento B si fonda – qualunque sia il valore di verità di (B1) e (B2) *al di fuori* del contesto del patriarcato.

Il fatto che *tutte* le femministe debbano opporsi alla logica del dominio mostra l'ampiezza e la profondità della critica ecofemminista di B: non si tratta solo di una critica delle tre premesse su cui riposa l'argomento in favore della dominazione sulle donne e sulla natura; si tratta, più in generale, di una critica della cornice concettuale patriarcale, ossia di quella cornice concettuale oppressiva che colloca gli uomini 'al di sopra' delle donne, che adduce come prove alcuni caratteri per cui le donne sarebbero moralmente inferiori agli uomini, e utilizza queste differenze addotte per giustificare la subordinazione delle donne. Perciò, l'ecofemminismo è necessario a qualsiasi critica femminista del patriarcato, e quindi al femminismo (un punto su cui tornerò più tardi).

and Discussion of Positions and Arguments', cit. Sebbene concordi sul fatto che le connessioni storiche esistenti tra il dominio sulle donne e quello sulla natura siano di cruciale importanza, non tratterò qui di questo argomento.

⁸ Le ecofemministe che negano (B1) spesso rilevano sotteso a questa affermazione una sorta di determinismo biologico, se non uno stereotipo. Per una discussione sulla divisione tra autrici che fanno propria (B1) e autrici che la negano, si veda J.L. Griscom, 'On Healing the Nature/History Split in Feminist Thought', cit.

⁹ In queste pagine non faccio alcun tentativo di difendere la verità storica di tali premesse.

La terza ragione, infine. L'ecofemminismo chiarisce per quali ragioni una logica del dominio, e qualsiasi cornice concettuale che la origini, devono essere abolite, allo scopo sia di rendere possibile un sensato concetto di differenza che non alimenti rapporti di dominio, sia di impedire che il femminismo diventi un movimento 'di aiuto' basato fundamentalmente su esperienze condivise. Nella società contemporanea, non c'è nessuna 'voce della donna', nessuno che sia *semplicemente* una *donna* (o un *essere umano*); ogni donna (ogni essere umano) è una donna (un essere umano) appartenente a una razza, classe sociale, di una certa età, con i propri orientamenti affettivi e sessuali, il proprio stato coniugale, il proprio retroterra regionale o nazionale, e così via. Poiché non vi sono 'esperienze monolitiche' che tutte le donne condividono, il femminismo deve essere un 'movimento di solidarietà' basato su credenze e interessi condivisi piuttosto che un movimento fondato sulla condivisione di un'esperienza identica e unificante, su esperienze di vittimizzazione condivise¹⁰. Con le parole di Maria Lugones, «l'unità – che non deve essere confusa con la solidarietà – si mostra concettualmente legata alla dominazione»¹¹.

L'ecofemminismo insiste nel sottolineare che il tipo di logica del dominio usato per giustificare la dominazione sugli esseri umani attraverso il riferimento al genere, alla razza o all'etnia, all'appartenenza di classe, è utilizzato anche per giustificare la dominazione sulla natura. Poiché eliminare una logica del dominio è parte della critica femminista – che sia critica del patriarcato, della cultura e della supremazia bianca, dell'imperialismo – le ecofemministe insistono nel ribadire che l'attenzione per il *naturismo*, ossia per la dominazione e oppressione della natura non-umana, è realmente parte integrante di qualsiasi movimento femminista solidale che si proponga di porre termine all'oppressione sessista e alla logica del dominio che ne è il fondamento concettuale.

1.3. L'ECOFEMMINISMO RIPENSA IL FEMMINISMO

La discussione, finora, ha messo a fuoco alcuni tra gli aspetti concettuali oppressivi del patriarcato. Per come io la impiego, l'espressione 'la logica del femminismo tradizionale' fa riferimento all'identificazione delle radici concettuali dell'oppressione sessista, almeno nelle società occidentali, in una cornice concettuale patriarcale e oppressiva caratterizzata da una logica del

¹⁰ Si veda, per esempio, B. Hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston, MA, South End Press, 1984, pp. 51-52.

¹¹ M. Lugones, 'Playfulness, «World-Travelling», and Loving Perception', in *Hypatia*, Vol. 2, n. 2 (1987), pp. 3-19, qui p. 3.

dominio. Nella misura in cui altri sistemi di oppressione (per esempio, razzismo, classismo, altre discriminazioni fondate sull'età o sulle abitudini sessuali) sono ugualmente sostenuti a un livello concettuale dalla stessa logica, il richiamo alla logica del femminismo tradizionale porta infine a collocare su questo terreno le connessioni concettuali fondamentali che intercorrono tra *tutti* i sistemi di oppressione. In questo modo, il femminismo spiega a un livello *concettuale* per quali ragioni lo sradicamento dell'oppressione sessista richieda lo sradicamento delle altre forme di oppressione¹². È attraverso la chiarificazione di questa connessione concettuale tra differenti sistemi di oppressione che un movimento nato per porre termine all'oppressione sessista – tradizionalmente, il terreno privilegiato della teoria e della pratica femministe – giunge infine a ripensare il femminismo trasformandolo in *un movimento impegnato a porre fine a tutte le forme di oppressione*.

Supponiamo che ci sia accordo sull'ipotesi che la logica del femminismo tradizionale di per sé richieda l'ampliamento dell'orizzonte del femminismo, tanto da includere altri sistemi sociali di dominazione (per esempio, razzismo e classismo). Che cosa giustifica l'inclusione tra questi della natura? Perché la logica del femminismo tradizionale deve portare a includere il 'naturismo', la dominazione e oppressione della natura non-umana, tra gli 'ismi' che il femminismo deve affrontare e combattere? La giustificazione concettuale di quest'inclusione dell'ecofemminismo all'interno dell'orizzonte femminista è duplice. Una è già stata suggerita: mostrando le connessioni concettuali che legano le due dominazioni, delle donne e della natura, a una struttura concettuale oppressiva e patriarcale, l'ecofemminismo spiega come e perché il femminismo, concepito come un movimento nato per porre fine all'oppressione sessista, debba ampliare i propri orizzonti e trasformarsi in un movimento impegnato anche a porre fine a quel sistema di dominazione e oppressione che ho denominato 'naturismo'. Questa tesi è resa esplicita dal seguente argomento C:

- (C1) Il femminismo è un movimento che intende porre fine al sessismo.
- (C2) Ma il sessismo è concettualmente collegato al naturismo (attraverso il comune riferimento a una cornice concettuale oppressiva caratterizzata da una logica del dominio).
- (C3) Quindi, il femminismo è (anche) un movimento che intende porre fine al naturismo.

¹² A livello *esperienziale*, alcune donne sono 'donne di colore', povere, vecchie, lesbiche, ebre, portatrici di handicap. Di conseguenza, se il femminismo vuole liberare queste donne, bisogna che ponga fine a tutte quelle forme di discriminazione fondate sulla razza, la classe, l'età, il sesso, l'orientamento religioso o gli handicap, le quali supportano la loro oppressione in quanto nere, latinoamericane, povere, anziane, lesbiche, ebre e portatrici di handicap.

Poiché, infine, queste connessioni tra sessismo e naturismo sono concettuali, la logica del femminismo tradizionale conduce ad abbracciare il femminismo ecologico¹³.

L'altra giustificazione ha a che fare con i concetti di genere e natura. Le concezioni della natura, proprio come le concezioni di genere, sono costruite socialmente. Naturalmente, l'affermazione che donne e natura sono costruzioni sociali non richiede a nessuno di negare che esistano esseri umani reali, alberi e fiumi reali. Significa semplicemente che *il modo* in cui donne e natura sono concepite è una questione storica e sociale. Queste concezioni variano attraverso le culture e la storia. Di conseguenza, qualsiasi discussione sull'oppressione e dominazione della natura implica il riferimento a forme specifiche, storicamente determinate, di dominazione della natura non-umana da parte degli esseri umani, esattamente come una discussione della dominazione delle donne fa riferimento a forme specifiche, storicamente determinate, di dominazione sociale degli uomini sulle donne. Sebbene io non intenda discutere qui questa questione, una difesa ecofemminista delle connessioni storiche tra le dominazioni sulle donne e sulla natura, delle premesse (B1) e (B2) nell'argomento B, implica l'impegno a mostrare che all'interno del patriarcato la femminilizzazione della natura e la naturalizzazione delle donne hanno avuto un ruolo cruciale nella subordinazione storicamente efficace di entrambe¹⁴.

Se l'ecofemminismo ha il potenziale per riformulare il femminismo tradizionale in modi che includano il naturismo come un legittimo tema femminista, esso ha anche il potenziale per riformulare l'etica ambientale in modi che possano essere considerati femministi? Io penso di sì. Questo è il tema delle prossime pagine.

¹³ Questa stessa forma di ragionamento mostra come il femminismo sia anche un movimento volto a porre fine al razzismo, al classismo, all'ageismo (N.d.T.: la discriminazione degli anziani), al sessismo e agli altri 'ismi' fondati su cornici concettuali oppressive caratterizzate da una logica del dominio. Tuttavia, occorre fare una precisazione: l'ecofemminismo *non* è compatibile con tutti i femminismi e gli ambientalisti. Per approfondire questo punto si veda il mio articolo 'Feminism and Ecology: Making Connections', cit. A essere compatibile con l'ecofemminismo è quella caratterizzazione minima del femminismo, accettata da tutte le femministe contemporanee (siano esse liberali, tradizionali, marxiste, radicali, socialiste, di colore o non occidentali), che intende questo come un movimento volto a porre fine al sessismo.

¹⁴ Si vedano, per esempio, E.O. Gray, *Green Paradise Lost*, cit.; S. Griffin, *Women and Nature: The Roaring Inside Her*, cit.; C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, cit.; R. Radford Reuther, *New Women / New Earth: Sexist Ideologies & Human Liberation*, cit.

1.4. ARRAMPICANDOSI DALL'ECOFEMMINISMO ALL'ETICA AMBIENTALE

Molte femministe e molte studiose di etica ambientale hanno cominciato a esplorare l'uso della narrazione in prima persona come un modo per sollevare in etica temi filosoficamente pertinenti, spesso persi o lasciati solo sullo sfondo nell'etica filosofica corrente. Per quali motivi? Quali ragioni fanno della narrazione una risorsa significativa per la teoria e la pratica del femminismo e dell'etica ambientale? Anche se l'appello alla narrazione in prima persona è un utile espediente letterario per descrivere esperienze ineffabili o una metodologia legittimata dalle scienze sociali per documentare storie personali e sociali, in che modo e in che misura si rivela uno strumento valido di argomentazione per assumere decisioni morali o costruire modelli teorici? Una via fruttuosa per cominciare a rispondere a queste domande passa attraverso un esempio di narrazione in prima persona.

Prendiamo in considerazione questo racconto in prima persona di un'arrampicata in montagna.

Per la mia prima vera e propria arrampicata su una parete di roccia, scelsi un luogo quasi privato, lontano da altri scalatori o osservatori. Dopo aver studiato la parete, concentrai tutte le mie energie per arrivare fino in cima. Mi arrampicai con intensa determinazione, profondendo tutte le forze e le capacità a mia disposizione per portare a termine la sfida. Giunta a metà parete, ero esausta e ansiosa. Non riuscivo a capire cosa dovessi fare dopo – dove mettere le mie mani e i miei piedi. Diventavo sempre più stanca quanto più mi aggrappavo disperatamente alla roccia. Poi feci un movimento. Non funzionò. Caddi. Ero là, penzoloni a mezz'aria sospesa sul fondo di rocce, spaventata ma terribilmente sollevata per il fatto che la corda di sicurezza mi aveva tenuto. Sapevo di essere salva. Gettai uno sguardo su quanto mi restava da scalare. Ero determinata ad arrivare fino in cima. Ritrovate fiducia e concentrazione, terminai la mia arrampicata inerpicandomi sino in cima. Nel mio secondo giorno di scalata, mi calai con una corda giù dalla cima del Palisades al Lago Superiore per circa 70 metri, fino a pochi metri di distanza dal livello dell'acqua. Non potevo vedere nessuno – né il mio compagno di cordata, né gli altri scalatori, nessuno. Mi staccai lentamente dalla corda con cui ero scesa e respirai profondamente, per purificarmi. Guardai tutto ciò che c'era attorno a me, davvero, e mi misi in ascolto. Udi una cacofonia di voci – uccelli, gocciolii d'acqua sulla roccia davanti a me, onde che si avvolgevano contro le rocce sotto di me. Chiusi gli occhi e cominciai a sentire la roccia con le mie mani – le fessure e le screpolature, i licheni e i muschi, le sporgenze quasi impercettibili che avrebbero fornito un luogo in cui riposare alle mie dita quando avrei cominciato ad arrampicarmi. In quel momento ero immersa in un bagno di serenità. Cominciai a parlare alla roccia in un modo quasi impercettibile, come una bambina, come se la roccia fosse mia

amica. Sentii un immenso sentimento di gratitudine per quello che mi era stato offerto – una possibilità di conoscere me stessa e la roccia in modo differente, di apprezzare miracoli inattesi come i minuscoli fiori che crescevano in fessure ancora più minuscole sulla superficie rocciosa, di arrivare a conoscere il sentimento di essere *in relazione* con l'ambiente naturale. C'era nell'aria una sensazione inattesa, come se la parete rocciosa ed io fossimo complici in una conversazione silenziosa, strette da una lunga e solida amicizia. Compresi allora che ero giunta a essere interessata a questo dirupo roccioso così differente da me, così impossibile da commuovere e invincibile, indipendente e in apparenza indifferente alla mia presenza. Desideravo essere insieme a quella roccia mentre mi arrampicavo. La determinazione di conquistare la parete rocciosa, di imporle con la forza la mia volontà se n'era andata; volevo semplicemente lavorare in modo rispettoso con la roccia mentre la scalavo. E mentre mi arrampicavo, questo era quello che sentivo. Sentivo che mi prendevo *cura* di quella parete rocciosa e mi sentivo grata che l'arrampicarmi mi fornisse l'opportunità di conoscere lei e me in questo modo nuovo.

Ci sono almeno quattro ragioni per cui il ricorso a un racconto come questo in prima persona è importante per il femminismo e per l'etica ambientale. Prima di tutto, un racconto come questo dà voce a una sensibilità intimamente vissuta, spesso assente nelle dissertazioni della tradizione etica analitica, cioè a una sensibilità in grado di condurci a concepire noi stessi come definiti fondamentalmente dallo 'stare in relazione con' altri, inclusi gli altri non-umani. È un modo di sentire che ci porta a *prendere sul serio le relazioni*. Pertanto, si trova in contrasto con un'impostazione rigorosamente riduzionista, disposta a prendere sul serio le relazioni solo (o in primo luogo) alla luce della natura dei *soggetti* che entrano in queste relazioni (per esempio, solo se gli elementi coinvolti nella relazione sono soggetti morali, detentori di diritti, titolari di interessi, esseri senzienti). Nel racconto, è la relazione tra la donna che si arrampica e la parete rocciosa ad assumere un significato speciale, a divenire luogo di un valore, in aggiunta a qualsiasi status o riconoscimento morale possa toccare alla donna, alla roccia o a qualsiasi altro elemento coinvolto nella relazione¹⁵.

¹⁵ Supponiamo, come penso sia il caso, che condizione necessaria per l'esistenza di una relazione morale sia che almeno una delle parti della relazione sia un'entità morale (qualunque cosa poi questo significhi). Se è così, allora non sarebbe corretto parlare della relazione morale tra la *Gioconda* e la parete a cui è appesa, né di una relazione morale tra un lupo e un alce. Detto questo, rimane irrisolta la questione se *entrambe* le parti di una relazione morale debbano essere entità morali. Quello che voglio sostenere in queste pagine, è che comunque si risolva *questa* questione, il riconoscimento delle relazioni come luoghi in cui si trova un valore significa il riconoscimento di una sorgente di valore differente in modo irriducibile dai valori riconoscibili alle 'entità morali' impegnate in quelle relazioni.

In secondo luogo, un racconto come questo in prima persona dà espressione a una notevole varietà di atteggiamenti e comportamenti etici, spesso sottovalutati o lasciati in sordina nelle concezioni etiche più diffuse in Occidente; per esempio, il racconto mostra bene la differenza di atteggiamento e comportamento nei confronti della parete rocciosa che intercorre in due diverse situazioni, la prima quando si è impegnati a ‘raggiungere la cima’, la seconda quando invece ci si pensa ‘in amicizia’ con la roccia, interessati a prendersene cura¹⁶. Questi differenti atteggiamenti e comportamenti suggeriscono un contrasto autentico, dal punto di vista etico, tra due differenti tipi di relazione che possono prendere forma tra gli esseri umani, gli scalatori, e la parete rocciosa: l’una da conquistatore, volto a imporre se stesso e la propria volontà alla natura, l’altra, ancora allo stato nascente, ispirata al modello del prendersi-cura. Questo contrasto sorge a partire da esperienze vissute, intimamente sentite, ed è loro fedele.

La differenza tra atteggiamenti e comportamenti di conquista e di cura nei riguardi dell’ambiente naturale fornisce una terza ragione per giustificare l’importanza della narrazione in prima persona nel femminismo e nell’etica ambientale. Fornisce un modo per concepire l’etica e i significati etici come un qualcosa che *emerge da* situazioni particolari in cui si trova coinvolto l’agente morale, invece che come qualcosa di *imposto* su quelle situazioni (per esempio, come deduzioni o applicazioni di alcuni principi o regole astratti e predeterminati). Questa forma della narrazione si concentra sull’importanza della *voce*. Quando a essere messa a fuoco è una molteplicità di *voci* appartenenti a culture differenti, il racconto è in grado di dare espressione a una vasta gamma di atteggiamenti, valori, credenze, comportamenti che potrebbero essere sottovalutati o ridotti al silenzio dall’imposizione di significati o teorie morali. In quanto esito di una riflessione su esperienze intimamente vissute, il racconto in prima persona è in grado di donare all’etica una posizione da cui le argomentazioni etiche possono divenire capaci di assumere dentro di sé, sotto la propria responsabilità, le condizioni storiche, materiali e sociali in cui i soggetti morali si trovano ad agire.

Infine, e per i nostri scopi forse è questo il punto più importante, il ricorso alla narrazione ha un significato dal punto di vista argomentativo. Jim

¹⁶ È interessante notare che l’immagine dell’essere amici con la Terra è usata da Barbara McClintock, una studiosa di citogenetica, quando descrive l’importanza per il lavoro dello scienziato di avere un «feeling per gli organismi». Si vedano E. Fox Keller, ‘Women, Science, and Popular Mythology’, in J. Rothschild (ed.), *Machina Ex Dea: Feminist Perspectives on Technology*, New York, Pergamon Press, 1983, pp. 130-146 e Id., *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock*, San Francisco, W.H. Freeman, 1983.

Cheney richiama la nostra attenzione su questo aspetto quando afferma: «[...] contestualizzare una decisione etica, in un certo senso, è proporre un racconto, una storia, da cui emerge che la soluzione proposta per il dilemma etico in questione è la conclusione adatta»¹⁷. Il racconto ha una sua forza argomentativa, in quanto suggerisce *che cosa vale* come una soluzione appropriata in una determinata situazione etica. Una conclusione morale suggerita dal racconto precedente, per esempio, è che ciò che vale come un giusto atteggiamento morale nei confronti delle montagne e delle pareti rocciose è un atteggiamento di rispetto e di cura (qualunque cosa questo significhi o implichi), non un atteggiamento di dominio e conquista.

In un saggio intitolato 'In and Out of Harm's Way: Arrogance and Love', la filosofa femminista Marilyn Frye propone la distinzione tra due diversi tipi di percezione, la 'arrogante' e la 'amorosa', come un modo per riuscire a comprendere la differenza tra gli atteggiamenti morali della cura e della conquista¹⁸. Scrive Frye:

L'occhio amoroso è il contrario dell'occhio arrogante.

L'occhio amoroso conosce l'indipendenza dell'altro. È l'occhio di un osservatore che sa che la natura è indifferente. È l'occhio di chi sa che per conoscere ciò che viene osservato, si deve far riferimento ad altro che ai propri personali desideri, interessi, paure, fantasie. Si deve guardare la cosa. Si deve guardare, ascoltare, verificare, porre domande.

L'occhio amoroso presta una certa attenzione alle cose, e questa attenzione può richiedere una disciplina, ma non la negazione di sé. La disciplina è conoscenza di sé, conoscenza dell'ampiezza e dei confini dell'io [...]. In particolare, è questione di diventare capaci di distinguere i propri interessi da quelli degli altri, di sapere dove il proprio io finisce e un altro comincia [...].

L'occhio amoroso non riduce l'oggetto della percezione a qualcosa di comestibile, non tenta di assimilarlo a sé, non lo riduce alla misura del desiderio dell'osservatore, della sua paura o della sua immaginazione, e quindi non deve semplificare. Conosce la complessità dell'altro, sa che l'altro gli presenterà sempre nuovi aspetti da conoscere. Il sapere dell'occhio amoroso è una teoria della complessità della verità [non una teoria della semplicità della verità], e presuppone l'inesauribile interesse dell'Universo.¹⁹

Secondo Frye, l'occhio amoroso non è invasivo, coercitivo, non annette gli altri a sé, ma un occhio che «conosce la complessità dell'altro, sa che l'altro gli presenterà sempre nuovi aspetti da conoscere».

¹⁷ J. Cheney, 'Eco-feminism and Deep Ecology', cit., p. 144.

¹⁸ M. Frye, 'In and Out of Harm's Way: Arrogance and Love', in Id., *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Trumansburg, NY, The Crossing Press, 1983, pp. 66-72.

¹⁹ Ivi, pp. 75-76.

Quando si scala una parete rocciosa con l'atteggiamento di un conquistatore, la si scala con un occhio arrogante. Quando la si scala con un occhio amoroso, costantemente «si deve guardare, ascoltare, verificare, porre domande». Si riconosce che la roccia è molto differente da sé, forse del tutto indifferente alla nostra presenza, e si trova in quella differenza un'occasione di gioia. Si conoscono 'i confini dell'io', il punto in cui l'io, lo scalatore, finisce e comincia la roccia. Non c'è fusione tra i due, ma la *complementarietà* di due enti di cui è riconosciuta la separatezza, la differenza, la reciproca indipendenza, e che pure *sono in relazione*; sono in relazione, *se non altro*, perché l'occhio amoroso, quella relazione, la sta percependo, le sta rispondendo, la nota, vi partecipa.

Una prospettiva ecofemminista sulle donne e sulla natura implica questo cambiamento di atteggiamento, dalla 'percezione arrogante' alla 'percezione amorosa' della natura non-umana. La percezione arrogante della natura non-umana presuppone e conserva l'*assimilazione* a un'identità: la comunità morale si estende, se è il caso, solo a quegli esseri che si pensa siano simili (o identici) agli esseri umani in qualche modo moralmente significativo. Qualsiasi movimento ambientalista, qualsiasi intuizione morale fondata su una percezione arrogante della realtà costruiscono una gerarchia morale tra gli enti e assumono degli indicatori comuni di rilevanza morale in base ai quali distinguere tra enti a cui spetta un'eguale considerazione morale ed enti a cui invece questa considerazione morale non spetta. Etiche ambientali di questo tipo portano dentro di sé o generano una 'unità nell'identità'. Al contrario, la percezione amorosa presuppone e conserva la *differenza* – la distinzione tra il sé e l'altro, tra l'umano e almeno una parte della natura non-umana – in modo tale che la percezione dell'altro nel suo essere altro è un'espressione d'amore per una creatura, umana o non-umana, riconosciuta da subito indipendente, dissimile, differente. Come scrive Maria Lugones, nella percezione amorosa «l'amore non è visto come fusione, cancellazione delle differenze, anzi è incompatibile con questi caratteri»²⁰. La 'unità nell'identità' da sola, invece, è proprio *cancellazione delle differenze*.

La 'percezione amorosa' della natura non-umana è un tentativo di comprendere che cosa significhi *per gli esseri umani* prendersi cura del mondo non-umano, un mondo *riconosciuto* indipendente, differente, forse persino indifferente agli umani. Gli esseri umani *sono* differenti dalle rocce per molte importanti ragioni, anche se entrambi sono membri di una stessa comunità ecologica. Una comunità morale, fondata sulla percezione amorosa di sé *in relazione con* una parete rocciosa, o più in generale con l'intero

²⁰ M. Lugones, 'Playfulness, «World-Travelling», and Loving Perception', cit., p. 3.

ambiente naturale, è una comunità in cui le differenze sono riconosciute e rispettate, qualunque sia il grado di 'identità' che pure vi sussiste²¹. I limiti della percezione amorosa sono determinati solo dai limiti della capacità di ciascuno (di una persona, di una comunità) di corrispondere in modo amoroso (con la cura appropriata, con fiducia, amicizia) agli altri esseri umani, al mondo non-umano, ad alcuni suoi elementi²².

Se quello che ho detto finora è corretto, ci sono modi molto differenti di scalare una montagna, e il *modo* in cui la si scala, il *modo* in cui si narra l'esperienza della scalata sono importanti dal punto di vista etico. Se ci si arrampica con un'arrogante percezione della montagna, con un atteggiamento improntato a 'conquista e controllo', si mantengono intatti quei modi di pensare che caratterizzano una logica del dominio e una cornice concettuale oppressiva. Dal momento che la cornice concettuale oppressiva che approva la dominazione della natura è quella patriarcale, si mantiene ancora intatta, per quanto inconsapevolmente, una cornice concettuale patriarcale. Poiché la demolizione di questa cornice concettuale è un tema centrale nella prospettiva femminista, il *modo* in cui si scala una montagna e il *modo* in cui si narra – in cui si racconta la storia di – questa scalata sono anch'essi *temi femministi*. In questo senso, l'ecofemminismo rende visibile per quali ragioni, a un livello concettuale, l'etica ambientale è un tema femminista. Ora mi volgerò a considerare l'ecofemminismo come un'originale etica femminista e ambientalista.

1.5. L'ECOFEMMINISMO COME UN'ETICA FEMMINISTA E AMBIENTALISTA

Un'etica femminista implica un duplice impegno: una critica dei pregiudizi maschili in ambito morale, dovunque affiorino, e lo sviluppo di un'etica che non sia fondata su questi pregiudizi. A volte questo implica l'articolazione di valori (per esempio, i valori della cura, della fiducia, della parentela, dell'amicizia) spesso dimenticati o lasciati in ombra dalle teorie etiche correnti²³. A volte implica l'impegno nella costruzione di una teoria attraverso l'esplorazione pionieristica di nuove direzioni di ricerca, oppure attraverso la rivisitazione di vecchie teorie in un'ottica sensibile ai temi di

²¹ Cheney sviluppa un tema simile in 'Eco-feminism and Deep Ecology', cit., p. 140.

²² Ivi, p. 138.

²³ Questa descrizione di un'etica femminista attinge al mio scritto 'Toward an Ecofeminist Ethic', cit.

genere. La critica che le nuove teorie 'femministe' rivolgono alle vecchie teorie e ai vecchi modelli concettuali è di emergere da analisi fortemente condizionate dall'identità sessuale e di riflettere esperienze e realtà sociali condizionate dall'appartenenza di genere.

Un'etica femminista, per come io la penso, rifiuta il tentativo di concepire la teoria etica in termini di condizioni necessarie e sufficienti, in quanto assume che non esista nessuna essenza (nel senso di una qualche astrazione metastorica, universale, assoluta) di un'etica femminista. Non di meno, mentre i tentativi di formulare insieme le condizioni necessarie e sufficienti di un'etica femminista sono infruttuosi, è possibile identificare alcune condizioni necessarie, quelle che io preferisco chiamare 'condizioni di confine'. Queste chiariscono alcune delle condizioni minime di un'etica femminista, senza suggerire l'esistenza di una qualche essenza che attraversi intatta tutta la storia. Assomigliano ai limiti di una trapunta o di un collage. Questi delimitano un territorio, un oggetto, senza imporne il disegno interno, la sua forma concreta. Dato che il disegno attuale della trapunta di cui ci stiamo occupando prende forma dalla molteplicità delle voci delle donne, in un contesto contrassegnato da una pluralità trasversale di riferimenti culturali, questo disegno cambierà nel corso del tempo. Non è qualcosa di statico.

Quali sono queste condizioni di confine? Anzitutto, non può diventare parte di un'etica femminista – non trova spazio nel disegno della trapunta – tutto ciò che promuove sessismo, razzismo, discriminazioni di classe, o qualunque altro 'ismo' che alluda a una dominazione sociale. Naturalmente, le persone possono trovarsi in disaccordo nell'identificare un atto sessista, un atteggiamento razzista o un comportamento classista. Queste valutazioni possono variare all'interno di culture differenti. Tuttavia, poiché un'etica femminista mira all'abolizione del sessismo e dei pregiudizi sessisti, e poiché (come ho già mostrato in precedenza) il sessismo è intimamente connesso, concettualmente e nella pratica, al razzismo, al classismo e a quello che ho denominato 'naturismo', un'etica femminista dovrà necessariamente essere antirazzista, anticlassista, 'antinaturista' e opporsi a ogni 'ismo' che presupponga o introduca una logica del dominio.

In secondo luogo, un'etica femminista è un'etica *contestualistica*. Contestualistica è un'etica che scorge nelle argomentazioni e nelle pratiche etiche realtà emergenti dalle voci di persone che si trovano in circostanze storiche differenti. Un'etica con queste caratteristiche è vista correttamente come un *collage*, un *mosaico*, un *arazzo* di voci che prendono forma da esperienze vissute. Come in ogni collage o mosaico, il fine non è avere un'*immagine unitaria*, fondata su una sola voce, ma uno *schema* (*pattern*) che emerge da voci molto differenti di persone che si trovano in circostanze

differenti. Quando un'etica contestualistica è *femminista*, un ruolo centrale è attribuito alla voce delle donne.

Terzo, dal momento che un'etica femminista riconosce un significato centrale alla diversità tra le voci delle donne, un'etica femminista deve essere strutturalmente pluralista, piuttosto che unitaria o riduzionista. Un'etica femminista rifiuta l'assunto che esista 'una sola voce' che possa decidere quali valori, credenze, atteggiamenti o comportamenti possano essere approvati.

Quarto, un'etica femminista concepisce l'etica come una teoria in movimento, destinata a cambiare attraverso il tempo. Come ogni teoria, un'etica femminista è basata su alcune generalizzazioni²⁴. Non di meno, le generalizzazioni che le sono associate sono esse stesse voci entro cui le differenti voci che prendono forma da concrete descrizioni alternative delle situazioni etiche assumono il loro significato. La coerenza di una teoria femminista così concepita è data all'interno di un contesto storico e concettuale, cioè all'interno di una serie di circostanze storiche e socioeconomiche (che includono razza, classe, età, orientamenti affettivi) e all'interno di una serie di credenze di base, valori, atteggiamenti e assunzioni sul mondo.

Quinto, poiché un'etica femminista è contestualistica, strutturalmente pluralista e *in fieri*, un modo di valutare le sue affermazioni è prenderne in esame l'*inclusività*: sono preferite dal punto di vista morale ed epistemologico, in quanto meno parziali e meno inficcate da pregiudizi, le affermazioni che includono in misura maggiore esperienze vissute e prospettive di persone vittime di situazioni di oppressione. La condizione dell'inclusività richiede e assicura che nella costruzione della teoria etica sarà riconosciuta la legittimità delle diverse voci delle donne, in quanto persone oppresse. Pertanto, questa condizione aiuta a ridurre al minimo i pregiudizi legati all'esperienza, per esempio, i pregiudizi che hanno origine da generalizzazioni imperfette o false, basate su stereotipi, campioni di dimensioni troppo piccole, o campioni mal costruiti. Ogni generalizzazione che riguardi questioni etiche include in modo coerente le voci delle donne²⁵.

Sesto, un'etica femminista non compie nessun tentativo di fornire un punto di vista 'oggettivo', in quanto assume che un punto di vista simile nella cultura contemporanea non esista affatto. In questo quadro, non riven-

²⁴ Marilyn Frye sottolinea questo punto nel suo illuminante articolo 'The Possibility of Feminist Theory', letto all'*American Philosophical Association Central Division Meetings* di Chicago (29 aprile - 1 maggio 1986). La mia discussione è largamente ispirata a questa comunicazione e all'articolo di K. Addelson, 'Moral Revolution', in M. Pearsall (ed.), *Women and Values: Reading in Recent Feminist Philosophy*, Belmont, CA, Wadsworth Publishing Co., 1986, pp. 291-309.

²⁵ Lo standard dell'inclusività non esclude la voce degli uomini. Solo, richiede che queste voci convivano con le voci delle donne.

dica di essere esente da pregiudizi, nel senso di 'neutrale dal punto di vista dei valori' od 'oggettiva'. In ogni caso, rivendica che qualunque siano i suoi pregiudizi, questi, in quanto propri di un'etica che si concentra sulle voci delle persone oppresse, sono *pregiudizi migliori* – 'migliori' perché più inclusivi e dunque meno parziali – di quelli che escludono proprio queste voci ²⁶.

Settimo, un'etica femminista riserva un ruolo centrale a valori tipicamente trascurati, lasciati in ombra, rappresentati in modo distorto nelle etiche tradizionali, per esempio a valori come la cura, l'amore, l'amicizia, la fiducia ²⁷. Non è necessario che questo implichi l'esclusione della considerazione di diritti, regole o utilità. Si possono dare molti contesti in cui parlare di diritti o prendere in esame l'utilità delle scelte è utile o appropriato. Per esempio, nei contratti o nelle relazioni di proprietà, parlare di diritti può essere utile o appropriato. Nel decidere quali spese sono efficaci, quali scelte sono vantaggiose per il maggior numero possibile di persone, parlare di utilità può essere utile e appropriato. In un'etica femminista *in quanto* contestualistica, è il contesto a decidere se il riferimento a diritti e utilità è utile o appropriato; ma *altri valori*, per esempio il prendersi cura, la fiducia, l'amicizia, *non* sono ritenuti riducibili a diritti e utilità ²⁸.

Ottavo, un'etica femminista implica un modo nuovo di concepire che cosa significhi essere umani e assumere decisioni morali, dal momento che rifiuta come priva di senso o ormai indifendibile qualsiasi descrizione degli esseri umani, della morale o dei processi decisionali in ambito etico che pretenda di essere neutra e libera da presupposti di genere. Per questa ra-

²⁶ Per una discussione più approfondita delle nozioni di imparzialità e pregiudizio, rimando al mio articolo 'Critical Thinking and Feminism', in *Informal Logic*, Vol. 10, n. 1 (1988), pp. 31-44.

²⁷ La letteratura sbocciata su questi valori è degna di rilievo. Si vedano, per esempio, C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theories and Women's Development*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982; C. Gilligan, J. Victoria Ward, J. McLean Taylor, B. Bardige (eds.), *Mapping the Moral Domain: A Contribution of Women's Thinking to Psychological Theory and Education*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988; N. Nodings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, CA, University of California Press, 1984; M. Lugones, E.V. Spelman, 'Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Women's Voice', in *Women's Studies International Forum*, Vol. 6 (1983), pp. 573-581; M. Lugones, 'Playfulness, «World-Travelling», and Loving Perception', cit.; A.C. Baier, 'What Do Women Want in a Moral Theory?', in *Nous*, Vol. 19 (1985), pp. 53-63.

²⁸ Jim Cheney direbbe che le nostre relazioni fondamentali in quanto soggetti morali non possono essere descritte come relazioni tra soggetti morali e detentori di diritti, e che tutti i diritti attribuibili alle persone sono definiti in termini relazionali, e non sono posseduti da individui isolati, concepiti come tanti Robinson Crusoe. Secondo questa prospettiva, anche i diritti prendono forma da relazioni etiche, e non viceversa.

gione, un'etica femminista rifiuta quello che Alison Jaggar chiama «individualismo astratto», ossia la tesi che sia possibile identificare un'essenza, una natura umana indipendente da qualsiasi contesto storico particolare²⁹. Gli esseri umani e il loro comportamento morale sono compresi bene attraverso il riferimento essenziale (e non solo accidentale) a reti di relazioni storiche concrete.

Sono stati ora posti tutti i riferimenti per comprendere in che modo l'ecofemminismo fornisce una cornice per un'etica caratterizzata in senso femminista e ambientalista. È un femminismo che critica i pregiudizi maschili, dovunque affiorino in ambito morale (e dunque anche nell'etica ambientale), e mira a elaborare un'etica (e dunque anche un'etica ambientale) libera da quei pregiudizi, in modo da soddisfare una serie di condizioni preliminari che ne tracciano i confini.

Primo, l'ecofemminismo è in modo assolutamente essenziale 'antinaturista'. Il suo antinaturismo consiste nel rifiuto di qualsiasi modo di pensare o di agire nei riguardi della natura non-umana che rifletta una logica, dei valori, un atteggiamento di dominazione. Il suo orientamento antinaturista, antisessista, antirazzista, anticlassista (e così via per tutti gli altri 'ismi' con cui si indicano diverse forme di dominazione sociale) definisce i confini della nostra trapunta: non c'è nessuno spazio, al suo interno, per tutto ciò che è naturista, sessista, razzista e così via.

Secondo, l'ecofemminismo è un'etica contestualistica. Questo implica un cambiamento: *da* una concezione che scorge nell'etica, fondamentalmente, una questione di diritti, regole, principi predeterminati e applicati in casi specifici a soggetti visti come rivali in una contesa tra posizioni morali, *a* una concezione che ne scorge l'origine in quelle che Jim Cheney chiama «relazioni definitorie», cioè, in relazioni concepite, in un certo senso, come cruciali nel definire chi è un soggetto³⁰. In quanto etica contestualistica, l'ecofemminismo non sostiene che diritti, regole, principi non siano rilevanti o importanti. Certamente lo sono, in determinati contesti e in vista di determinati scopi³¹. Soltanto, ciò che li rende rilevanti o importanti è che coloro a cui si applicano sono soggetti in relazione ad altri soggetti.

²⁹ A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ, Rowman & Allanheld, 1980, pp. 42-44.

³⁰ Henry West ha sottolineato che l'espressione 'relazioni definitorie' è ambigua. Secondo West, Cheney usa il termine 'definitorio' come un aggettivo, non come un principio – l'etica non definisce le relazioni; l'etica prende forma dal fatto di concepire le relazioni in cui una persona è coinvolta come cruciali per definire la sua identità.

³¹ Per esempio, le relazioni che implicano contratti o promesse potrebbero essere descritte in modo corretto come relazioni tra agenti morali e titolari di diritti. Le

L'ecofemminismo implica anche un altro cambiamento dal punto di vista etico: *dall'* accordare considerazione morale agli enti non-umani *esclusivamente* sulla base di alcuni aspetti condivisi con gli esseri umani (per esempio, la razionalità, gli interessi, la capacità di agire in modo morale, la sensibilità, lo status di titolari di diritti) a «una spiegazione ampiamente dipendente dal contesto di quello che è un essere umano e di quello che il mondo non-umano potrebbe essere, dal punto di vista morale, per gli esseri umani»³². Dal punto di vista di un'ecofemminista, *il modo* in cui un agente morale si relaziona a un altro diventa d'importanza centrale, e non semplicemente *il fatto che* un agente morale è un agente morale, obbligato da diritti, doveri, virtù o considerazioni utilitaristiche ad agire in un certo modo.

Terzo, l'ecofemminismo è strutturalmente pluralista in quanto presuppone e conserva le differenze – tra gli esseri umani, in primo luogo, ma anche tra gli esseri umani e almeno alcuni elementi della natura non-umana. In questo modo, mentre nega la distinzione 'natura/cultura', l'ecofemminismo afferma che gli esseri umani sono a un tempo membri di una comunità ecologica (per certi versi) ed elementi che si distinguono per la loro differenza all'interno della comunità ecologica (per altri versi). L'attenzione dell'ecofemminismo per le relazioni e la comunità non è, quindi, una cancellazione delle differenze, ma un loro rispettoso riconoscimento.

Quarto, l'ecofemminismo rinnova la concezione delle teorie etiche facendone teorie sempre *in fieri*. Concentra la sua attenzione, per esempio, su significati che affiorano da racconti, anche in prima persona, di donne (o di altri) che deplorano la duplice dominazione, gemella, sulle donne e sulla natura. Il ricorso alla narrazione è uno dei modi per assicurare che i contenuti dell'etica – lo schema (*pattern*) della trapunta – possano cambiare nel corso del tempo, come cambia la realtà storica e materiale della vita delle donne, man mano che cresce la comprensione della connessione donna-natura e la consapevolezza della distruzione della natura non-umana³³.

relazioni che implicano rapporti di proprietà, potrebbero essere descritte in modo corretto come relazioni di agenti morali con oggetti cui è riconosciuto esclusivamente un valore strumentale, 'relazioni di strumentalità'. Nei suoi commenti a una prima versione di questo scritto, West suggeriva che l'individualismo possessivo, per esempio, potrebbe essere riproposto in modo tale che l'individuo vi sia definito dalle sue relazioni di proprietà.

³² J. Cheney, 'Eco-feminism and Deep Ecology', cit., p. 144.

³³ Si potrebbe obiettare che ammettere la possibilità di cambiamenti nei contenuti dell'etica potrebbe spalancare la porta a giustificazioni dello sfruttamento dell'ambiente. Non è così. Un'etica ecofemminista è antinaturista. Pertanto, la dominazione ingiusta e lo sfruttamento della natura sono 'condizioni di confine' dell'etica; comportamenti di questo tipo non sono mai approvati e giustificati sulla base di una prospettiva ecofemminista. *Casomai*, rimane aperta la questione di definire che cosa

Quinto, l'ecofemminismo è inclusivista. Prende forma dalle voci delle donne che fanno esperienza della dominazione dannosa cui è soggetta la natura e del modo in cui quella dominazione è legata alla dominazione che subiscono in quanto donne. Prende forma dall'ascolto delle voci dei popoli indigeni, per esempio dei nativi americani, allontanati dalle loro terre e testimoni con la loro storia dell'indebolimento di valori come la reciprocità, la condivisione, i legami di parentela, che caratterizzano la cultura tradizionale indiana. Prende forma dall'ascolto delle voci di chi, come Nathan Hare, critica gli approcci tradizionali all'etica ambientale in quanto bianchi e borghesi, fallimentari nell'affrontare temi di «ecologia nera» o legati alle città e agli spazi urbani³⁴. Prende forma anche dalle voci delle donne Chipko, che vedono la distruzione di «terra, suolo e acqua» intimamente connessa alla loro impossibilità di sopravvivere dal punto di vista economico³⁵. Con la sua enfasi sull'inclusività e la differenza, l'ecofemminismo fornisce uno schema per riconoscere che ciò che vale come ecologia e come condotta adeguata nei riguardi di esseri umani e ambiente non-umano è in larga misura una questione determinata dal contesto.

Sesto, in quanto teoria femminista, l'ecofemminismo non fa nessun tentativo di fornire un punto di vista 'oggettivo'. È un'ecologia sociale. Riconosce che le due dominazioni gemelle sulle donne e sulla natura sono problemi sociali radicati in circostanze molto concrete, storiche, socioeconomiche e in cornici concettuali oppressive e patriarcali che conservano e giustificano quelle circostanze.

Settimo, l'ecofemminismo riserva un ruolo centrale ai valori di cura, amore, amicizia, fiducia, reciprocità – valori che presuppongono che le nostre relazioni con gli altri siano centrali affinché possiamo comprendere la nostra identità³⁶. Perciò presta voce alla sensibilità di chi, scalando una montagna, avverte di fare qualcosa in relazione con un 'altro', un 'altro' di cui possiamo imparare a prenderci cura con rispetto.

Infine, un'etica ecofemminista implica un modo nuovo di pensare il significato di essere umani, di concepire un comportamento morale. L'eco-

siano dominazione e sfruttamento. Io credo che questo sia un punto di forza dell'etica, non una sua debolezza, dal momento che in questo modo viene riconosciuto che *quella* questione non può essere risolta in alcun modo sul piano astratto, a prescindere dal contesto storico e sociale in cui la questione è posta.

³⁴ N. Hare, 'Black Ecology', in K.S. Shrader-Frechette (ed.), *Environmental Ethics*, Pacific Grove, CA, Boxwood Press, 1981, pp. 229-236.

³⁵ Per una discussione da un punto di vista ecofemminista del movimento delle donne Chipko, rimando al mio 'Toward an Ecofeminist Ethic', cit. e a V. Shiva, *Staying Alive*, cit.

³⁶ Si veda a questo proposito J. Cheney, 'Eco-feminism and Deep Ecology', cit., p. 122.

femminismo nega l'individualismo astratto. La nostra identità dipende in larga parte dai contesti storici e sociali in cui viviamo e dalle relazioni in cui siamo impegnati, incluse le nostre relazioni con la natura non-umana. Le relazioni non sono estrinseche a ciò che siamo, non sono qualcosa che 'si aggiunge', semplicemente, alla natura umana; giocano invece un ruolo essenziale nel dare forma al modo di essere umani. Le relazioni con l'ambiente non-umano sono, in parte, costitutive di quel che significa essere umani.

L'ecofemminismo rende visibili le interconnessioni tra le dominazioni sulle donne e sulla natura, e in questo modo mostra che entrambi sono temi femministi e che il riconoscimento esplicito di entrambi è vitale per qualsiasi etica ambientale responsabile. Il femminismo ha il *dovere* di abbracciare il femminismo ecologico se vuole porre termine alla dominazione sulle donne perché questa è legata concettualmente e storicamente alla dominazione sulla natura.

A sua volta, un'etica ambientale responsabile ha il *dovere* di abbracciare il femminismo. In caso contrario, anche il modello teorico apparentemente più rivoluzionario, liberatorio e olistico non riuscirà a pensare a fondo le due dominazioni, strettamente connesse, della natura e delle donne, che sono parte tanto importante dell'eredità storica e della cornice concettuale che giustifica lo sfruttamento della natura non-umana. L'incapacità di rendere visibili queste connessioni porta a un resoconto insufficiente di come la natura sia stata e continui a essere soggetta a un dominio, a un'etica ambientale che manca della profondità necessaria per *includere* veramente al proprio interno la realtà delle persone che almeno nella cultura dominante in Occidente sono state intimamente legate a quello sfruttamento, ossia le donne. Qualsiasi altra cosa possa essere detta in favore di questa prospettiva olistica in etica, l'incapacità di accogliere la visione ecofemminista dei comuni denominatori delle due oppressioni, di donne e natura, finisce con il perpetuare, invece che superare, l'origine di questa oppressione.

Quest'ultimo punto richiede ulteriori attenzioni. Si potrebbe obiettare a quanto ho sostenuto che, nella misura in cui il risultato finale è 'lo stesso' – lo sviluppo di un'etica ambientale che non prende forma da una cornice concettuale oppressiva e non la rafforza – non sarebbe poi così importante che quell'etica sia o no femminista. Pertanto, semplicemente *non* sarebbe il caso di sostenere che qualsiasi etica ambientale adeguata dovrebbe essere femminista. La mia tesi, al contrario, è che questo è *davvero* importante, e per tre importanti ragioni. La prima, interessante per gli studiosi, è la necessità di elaborare una descrizione accurata della realtà storica: risultato, affermano le filosofe ecofemministe, che richiede il riconoscimento della femminilizzazione della natura e della naturalizzazione delle donne come parte integrante della storia dello sfruttamento della natura. In secondo

luogo, ho mostrato che le connessioni concettuali tra dominazione delle donne e della natura sono collocate all'interno di una cornice concettuale oppressiva e patriarcale caratterizzata da una logica di dominio. Questo significa che l'incapacità di rilevare queste connessioni porta, nella migliore delle ipotesi, a una descrizione incompleta e parziale di quanto è richiesto per mettere a punto un'etica ambientale concettualmente adeguata. Un'etica che *non ha* questa consapevolezza semplicemente *non è* identica a un'etica che invece la possiede, per quanti possano essere poi gli altri punti di contatto. In terzo luogo, l'affermazione che, nella cultura contemporanea, sia possibile avere un'adeguata etica ambientale che *non* sia femminista assume che oggi l'etichetta 'femminista' non aggiunga niente d'importante alla natura o alla descrizione di un'etica ambientale. Ho mostrato che in realtà, almeno nella cultura contemporanea, questo è falso, perché la parola 'femminista' oggi aiuta a chiarire proprio *in che modo* la dominazione della natura è concettualmente connessa al patriarcato e, dunque, in che senso la liberazione della natura sia concettualmente connessa alla liberazione dal patriarcato. Perciò, poiché ha una presa critica sulla cultura contemporanea, il termine 'femminista' serve a ricordarci che nella cultura contemporanea, segnata dalle appartenenze di genere, razza, classe e specie, una posizione senza etichette pretende in modo ingiustificabile di essere privilegiata e neutrale. Insomma, senza l'aggiunta del termine 'femminista', un'etica ambientale si presenta come se fosse priva di pregiudizi, inclusi i pregiudizi maschili, che è proprio quello che l'ecofemminismo nega: l'incapacità di rilevare le connessioni tra le dominazioni sulle donne e sulla natura è un pregiudizio maschile.

Uno degli scopi del femminismo è l'eliminazione definitiva di tutte le categorie oppressive legate all'appartenenza di genere (e anche di quelle connesse a differenze di razza, classe, età e preferenze affettive) e la creazione di un mondo in cui *la differenza non alimenti il dominio* – il mondo, poniamo, del 4001. Magari nel 4001 il termine 'femminista' sarà ridondante, non sarà necessario per indicare un'etica ambientale adeguata. Oggi, però, *non* siamo nel 4001; oggi le dominazioni della natura e delle donne sono ancora intimamente connesse, nella nostra realtà storica e concettuale. L'incapacità di rilevare oggi queste connessioni perpetua la visione errata (e propria di chi osservi la realtà da posizioni di privilegio) che l'etica ambientale *non sia* un tema femminista, che il termine 'femminista' non aggiunga nulla all'etica ambientale³⁷.

³⁷ Questa è la mia replica anche a critici come Warwick Fox, i quali suggeriscono che nel tipo di ecofemminismo che io difendo il termine 'femminista' non aggiunge nulla di significativo all'etica ambientale, e che dunque un'ecofemminista come

1.6. CONCLUSIONE

Ho sostenuto in queste pagine che l'ecofemminismo fornisce una cornice utile per l'elaborazione di un'etica caratterizzata in senso ambientale e femminista. L'ecofemminismo prende origine da una serie di connessioni, vissute e teorizzate, tra la dominazione delle donne e la dominazione della natura. In quanto etica contestualistica, l'ecofemminismo obbliga l'etica ambientale a rimettere a fuoco quello che la natura potrebbe significare, moralmente parlando, *per* gli esseri umani, e in che modo atteggiamenti e relazioni degli esseri umani nei confronti degli altri – sia umani che non-umani – delineino tanto che cosa sia essere umani quanto la natura e il fondamento delle responsabilità umane nei confronti dell'ambiente naturale non-umano. In parte, ciò che tutto questo comporta è assumere in modo serio le voci delle donne e di altre persone soggette a condizioni di oppressione all'interno della costruzione di questa etica.

Un anziano Sioux una volta mi raccontò una storia che riguardava suo figlio. Quando il bambino ebbe compiuto sette anni, lo mandò a vivere con i nonni, in una riserva Sioux, perché potesse «apprendere i modi di vita degli indiani». Tra le altre cose, i nonni insegnarono al bambino come dare la caccia agli animali a quattro zampe della foresta. Secondo la storia che mi fu raccontata, al bambino fu insegnato

a sparare al suo fratello a quattro zampe, in modo da rallentare la corsa senza ucciderlo. Poi, prendi la sua testa tra le mani, e guardalo negli occhi. Gli occhi sono il luogo dove si concentra la sofferenza. Guarda negli occhi tuo fratello e sentine la sofferenza. Poi, prendi il tuo coltello e tagliagli la gola, proprio sotto il mento, qui, in modo che muoia rapidamente. E mentre fai questo, chiedi a tuo fratello, l'animale a quattro zampe, il suo perdono. Offri anche una preghiera a tuo fratello a quattro zampe, per ringraziarlo di averti offerto il suo corpo, proprio ora che hai bisogno di cibo per mangiare e di pelli per vestirti. E prometti che alla tua morte ti farai seppellire nella terra, per diventare nutrimento per la terra, e per le sorelle piante, e per il

me potrebbe benissimo definirsi una seguace della *deep ecology*. Domanda Fox: «Perché Warren non chiama la sua posizione 'deep ecology'? Perché le appicchi questa etichetta, 'femminista'?». W. Fox, 'The Deep Ecology-Ecofeminism Debate and Its Parallels', in *Environmental Ethics*, Vol. 11, n. 1 (1989), p. 14. Qualunque siano i punti di contatto tra la *deep ecology* e l'ecofemminismo, almeno nella mia versione – e in effetti, sono numerosi – è precisamente mia intenzione sostenere in queste pagine che la parola 'femminista' aggiunge qualcosa di significativo alla concezione dell'etica ambientale, e che ogni etica ambientale (inclusa la *deep ecology*) che sia incapace di rendere conto delle numerose e differenti connessioni che legano dominazione delle donne e dominazione della natura è, da un punto di vista femminista (ed ecofemminista) come il mio, inadeguata.

fratello cervo. È bene che tu offra questa preghiera per l'animale a quattro zampe, e che al momento opportuno restituisca in cambio il tuo corpo alla terra nel modo che ti ho detto, come tuo fratello ti ha donato la sua vita per la tua sopravvivenza.

Quando rifletto su questa storia sono colpita dalla potenza dell'etica ambientale che emerge da un racconto, da un contesto, da valori e atteggiamenti come il prendersi cura, la percezione amorosa, la reciprocità, il fare quello che è appropriato in una determinata situazione – qualunque contenuto si voglia dare a questa nozione di appropriatezza. Sono anche colpita da quello che è possibile scoprire, una volta che si comincia a esplorare alcune delle connessioni storiche e concettuali che legano tra loro le dominazioni sulle donne e sulla natura. Il potere e la potenzialità dell'ecofemminismo risiedono, io penso, in un *ri-pensamento* e in una *re-visione* del femminismo e dell'etica ambientale.

2.

DUALISMO: LA LOGICA DELLA COLONIZZAZIONE

Val Plumwood

VAL PLUMWOOD (1939-2008), conosciuta anche con il nome di Val Routley, è stata una delle più influenti intellettuali del pensiero ecofemminista, tra gli anni '70 e gli inizi del nuovo secolo. Ha pubblicato numerosi articoli e libri sulla filosofia ecofemminista. È autrice, tra l'altro, di *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) ed *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason* (2002). Insieme a Karen J. Warren, Plumwood è una delle filosofe ecofemministe che ha maggiormente promosso la necessità di superare ogni forma gerarchizzante di dualismo culturale. Nel saggio qui proposto l'autrice approfondisce in particolare la distinzione tra dicotomie e dualismi: se le prime sono lecite forme di distinzione basate sulla differenza o sulla non-identità, ogni dualismo va rifiutato in quanto visione distorta della realtà. Il testo attinge al materiale pubblicato per la prima volta in lingua inglese all'interno del capitolo 2 di V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, London - New York, Routledge, 1993, pp. 41-68. Il capitolo è stato tradotto in italiano da Erica Calardo e Ludovica De Panfilis, e revisionato da Adele Tiengo. Si ringrazia il gruppo editoriale Taylor & Francis per avere gentilmente concesso il permesso di tradurre il testo.

Per un'efficiente subordinazione, quel che si vuole è che la struttura non solo non sembri un artefatto culturale sorretto da decisioni o abitudini umane, ma che essa appaia 'naturale' – che sembri una diretta conseguenza di fatti concernenti gli animali, fatti che sono per gli esseri umani impossibili da manipolare o revisionare. Deve sembrare naturale che gli individui di una categoria siano dominati dagli individui dell'altra e che come gruppo, l'uno domini l'altro.

Marilyn Frye

2.1. DUALISMO E DIFFERENZA

Sia la filosofia femminista che il femminismo ecologico hanno attribuito nelle loro descrizioni della filosofia occidentale un ruolo chiave al concetto di 'dualismo', la costruzione di una sottostimata e decisamente demarcata sfera di diversità¹. In questo capitolo tento di affinare e spiegare ulteriormente questa nozione. [...] Un dualismo deriva da una determinata specie di fiducia negata ad un altro subordinato. Questa relazione di fiducia negata determina un inevitabile genere di struttura logica, nella quale la negazione e la relazione di dominazione/subordinazione modella l'identità di entrambi i soggetti correlati.

Prendo esempio da diverse forme di oppressione, specialmente di genere, di razza e di colonizzazione, per mostrare cosa sia questa struttura e discutere della sua formulazione logica. Tramite il dualismo, i colonizzati sono adattati e incorporati nella personalità e nella cultura del dominante, il quale modella la loro identità. La concezione dominante della relazione tra esseri umani e natura in Occidente ha caratteristiche corrispondenti a questa struttura logica. A causa di tale struttura, sfuggire a questa relazione e a questa identità dualizzate rappresenta un problema particolarmente

¹ R.R. Ruether, *New Woman New Earth*, Minneapolis, MN, Seabury Press, 1975; S. Griffin, *Women and Nature: The Roaring Inside Her*, New York, Harper & Row, 1978; E. Dodson Gray, *Green Paradise Lost: Remything Genesis*, Wellesley, MA, Roundtable Press, 1979; N. Jay, 'Gender and Dichotomy', in *Feminist Studies*, Vol. 7, n. 1 (1981), pp. 39-56; A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Brighton, SX, Harvester, 1983, p. 96; H. Cixous, C. Clément, *The Newly Born Woman*, Manchester, Manchester University Press, 1986, p. 63; J. Trebilcot, 'Conceiving Women: Notes on the Logic of Feminism', in M. Pearsall (ed.), *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy*, Belmont, CA, Wadsworth Publishing Co., 1986, pp. 358-363; V. Plumwood, 'Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments', in *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 64 (1986), *Women and Philosophy*, Supplement, pp. 120-138; Id., 'Women, Humanity and Nature', in *Radical Philosophy*, Vol. 48 (1988), pp. 16-24; Id., 'Plato and the Bush', in *Meanjin*, Vol. 49 (1990), pp. 524-536; Id., 'Nature, Self and Gender: Feminism, Environmental Philosophy and the Critique of Rationalism', in *Hypatia*, Vol. 6, n. 1 (1991), pp. 3-27; K.J. Warren, 'Feminism and Ecology: Making Connections', in *Environmental Ethics*, Vol. 9 (1987), pp. 17-18; Id., 'The Power and the Promise of Ecological Feminism', in *Environmental Ethics*, Vol. 12, n. 2 (1990), pp. 121-146; Y. King, 'Feminism and Revolt', in *Heresies*, Vol. 4, n. 1 (1981), pp. 12-16; Id., 'The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology', in J. Plant (ed.), *Healing the Wounds*, Philadelphia, PA, New Society Publishers, 1989, pp. 18-28; Id., 'Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism', in I. Diamond, G. Feman Orenstein (eds.), *Reweaving the World*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990, pp. 106-121; N.C.M. Hartsock, 'Foucault on Power: A Theory for Women', in L.J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge, 1990, pp. 157-175.

te difficile, che implica una sorta di intrico logico. Alla fine del capitolo propongo alcuni rimedi per superare l'identità dualizzata, alcuni metodi per sfuggire alle insidie dualistiche e guardare ad alcune implicazioni per le descrizioni di ragione, umanità e natura.

Le esclusioni centrali e le negazioni di dipendenza delle concezioni dominanti di ragione nella cultura occidentale includono non solo il femminile e la natura, ma tutti quegli ordini umani trattati come natura e soggetto di una negata dipendenza. Lo stesso vale per l'identità del dominante (piuttosto che un'identità maschile pura e semplice) definita da queste multiple esclusioni che stanno al cuore della cultura occidentale. Tale identità è espressa ancora più fortemente nella concezione dominante di ragione, e contribuisce ad aumentare una doppia struttura di diversità e negazione che sostengo corrisponda a quella della logica preposizionale classica. Se le relazioni di potere predominanti della cultura occidentale hanno determinato la selezione di teorie logiche, come anche di quelle scientifiche e tecnologiche², allora rigettare questa struttura classica della ragione non implica il rifiuto di tutti i tentativi di strutturare o sistematizzare la ragione, ma piuttosto solo il rifiuto di quelli che promuovono spiegazioni dualistiche della diversità.

Il dualismo può esser visto anche come una forma alienata di differenziazione, in cui il potere interpreta e costruisce la differenza nei termini di un mondo inferiore ed estraneo. Nelle tirannie arbitrarie, gli esseri possono essere selezionati per l'oppressione in modi arbitrari e casuali. Ma in forme di potere sistematizzate, il potere è normalmente istituzionalizzato e 'naturalizzato' attraverso riferimenti alle forme di differenza esistenti. I dualismi non sono soltanto dei sistemi di idee liberamente variabili; essi sono strettamente associati alla dominazione e all'accumulazione e rappresentano le loro maggiori espressioni e giustificazioni culturali. Ma non intendo sostenere con questo che l'accumulazione, la sfera materiale, sia il vero motore e la sfera culturale la sua mera riflessione, come viene assunto in alcune espressioni del materialismo teorico. Sia la sfera materiale che quella culturale fanno il lavoro della dominazione e possono essere richiamate alla mente come reciprocamente selezionantesi, così come particolari tecnologie sono selezionate da determinati ordinamenti sociali e politici e allo stesso tempo li selezionano, aiutando a mantenere, rinforzare e preparare la base per determinati tipi di struttura sociale.

² B. Latour, S. Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills, CA, Sage, 1979; L. Winner, *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

La serie di dualismi interconnessi, e capaci di rinforzarsi a vicenda, che caratterizzano la cultura occidentale forma una faglia che corre attraverso il suo intero sistema concettuale. Mentre il contrasto umanità/natura è uno dei più recenti di questi dualismi, esso come gli altri, può essere interamente compreso solo come parte di una serie di dualismi interrelati. Ognuno di essi ha collegamenti cruciali con altri elementi, e ha una struttura comune con gli altri componenti della serie. Tali dualismi dovrebbero essere compresi come qualcosa che forma un sistema, una struttura intrecciata.

Gli elementi chiave nella struttura dualistica del pensiero occidentale sono la serie seguente di coppie di contrasti:

- cultura / natura;
- ragione / natura;
- maschio / femmina;
- mente / corpo (natura);
- dominante / dominato;
- ragione / materia (corporeità);
- razionalità / animalità (natura);
- ragione / emozione (natura);
- mente, spirito / natura;
- libertà / necessità (natura);
- universale / particolare;
- umanità / natura (non-umano);
- civilizzato / primitivo (natura);
- produzione / riproduzione (natura);
- pubblico / privato;
- soggetto / oggetto;
- sé / altro.

Non sostengo la completezza di questa lista. Inoltre la completezza è impossibile, dato che qualsiasi distinzione all'inizio può essere trattata come fosse un dualismo. Questi dualismi sono tuttavia quelli chiave del pensiero occidentale e riflettono le più grandi forme di oppressione nella cultura occidentale. In particolare i dualismi maschio/femmina, mentale/manuale (mente/corpo), civilizzato/primitivo e umanità/natura corrispondono direttamente e naturalizzano rispettivamente il genere, la classe, la razza e l'oppressione della natura, sebbene anche altri siano indirettamente coinvolti. Il loro sviluppo è stato un processo storico, che ha seguito una sequenza storica di evoluzioni. Se anche perciò dualismi come ragione/natura possono essere antichi, altri come umanità/natura e soggetto/oggetto sono associati specialmente alla coscienza moderna post-illuminista. Le forme antiche, tuttavia, non necessariamente si affievoliscono per il fatto che il contesto originale in cui sono sorte è cambiato;

esse sono spesso preservate nella nostra cornice concettuale come residui, strati di sedimenti depositati da passate oppressioni. La cultura accumula così una riserva di armi concettuali di questo tipo, che possono essere scavate, perfezionate e reimpiegate per nuovi usi. In questo modo le vecchie oppressioni conservate come dualismi facilitano e aprono il sentiero per quelli nuovi.

Da quando essi sono plasmati dal potere e corrispondono alle fasi dell'accumulazione, qualsiasi descrizione del loro sviluppo vorrebbe essere anche una descrizione dello sviluppo del potere istituzionalizzato. Per la preistoria ciò sarebbe necessariamente speculativo. Pensiamo all'ipotesi storica di Maria Mies, secondo la quale il gruppo maschile di caccia evolve in forze protomilitari, prima vivendo del lavoro delle donne come lavoratrici agricole e di sussistenza, poi acquisendo schiavi da altre tribù³. Questo processo darebbe inizialmente luogo a dualismi come quelli sacro/profano (dove il potere è sancito religiosamente), maschio/femmina e dominante/dominato. Le fasi successive del processo di accumulazione vedrebbero lo sviluppo di nuove forme, spesso prodotte come sfumature o nuove inflessioni di vecchie forme. Di conseguenza, il periodo di conquista coloniale in Occidente dal quattordicesimo secolo in poi porta allo scoperto (il dualismo) civilizzato/primitivo come una variante di quello ragione/natura e ragione/animale e mente/corpo, e lo sviluppo della scienza porta allo scoperto il dualismo soggetto/oggetto⁴.

Le esclusioni della ragione sono molte e non riducibili a quelle di genere. Tuttavia il genere gioca un ruolo chiave, da quando gli ideali di genere coinvolgono specialmente gli ideali di ragione⁵, e gli ideali maschili che avanzano pretese di universalità per gli uomini spesso invocano l'elitaria identità maschile del dominante. Perciò, scorrere il primo lato della lista di dualismi equivale a leggere la lista di qualità tradizionalmente appropriate per l'uomo e per l'essere umano, mentre il secondo lato presenta qualità tradizionalmente escluse dagli ideali maschili e associate alle donne, il sesso definito dall'esclusione, «fatto dagli scarti e dai rifiuti di un uomo»⁶.

³ M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, London, Zed Books, 1986, pp. 64-65.

⁴ S.R. Bordo, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, Albany, NY, State University of New York Press, 1987.

⁵ G. Lloyd, *The Man of Reason*, London, Methuen, 1984.

⁶ F. Morgan (ed.), *A Misogynist's Source Book*, London, Jonathan Cape, 1989, p. 121.

2.2. IL RUOLO CHIAVE DEL DUALISMO RAGIONE/NATURA

La linea di frattura tra ragione e natura corre in profondità attraverso i concetti chiave della cultura occidentale. Nella sequenza dei contrari, ogni cosa identificata come superiore può essere rappresentata come forma di ragione, e ogni cosa identificata come inferiore può essere rappresentata come forma di natura. Un contrasto ragione/natura basato sul genere appare come la più omnicomprensiva, generale, basilare e connettiva forma di questi dualismi, capace di nuove sfumature e inflessioni e di una grande varietà di elaborazioni e sviluppi. La struttura del dualismo ragione/natura e delle sue varianti è data dalla prospettiva del potere: essa rappresenta, come nota Nancy Hartsock, «un modo di guardare al mondo caratteristico della classe dirigente Eurocentrica maschile, dominante, bianca; un modo di spartire il mondo che pone un soggetto onnipotente al centro e costruisce l'Altro marginale come una serie di qualità negative»⁷. Questa prospettiva costruisce le altre per esclusione (o in base a qualche forma di distanza da ciò che è la norma o il soggetto principale), come forme di natura contrapposte al soggetto, al dominante, il quale rivendica solo per se stesso piena umanità e ragione. La visione occidentale dei concetti fondamentali attraverso i quali essa affronta il mondo, la sua concezione non solo della ragione e della natura, ma delle loro specifiche forme dualistiche, è stata plasmata da alcuni contrasti ed esclusioni.

Quei dualismi (come per esempio particolare/universale o pubblico/privato) che non possono essere visti immediatamente come varianti del contrasto di genere ragione/natura, possono derivare da o connettersi a questa forma basilare, che viene rivelata rendendo esplicite ulteriori assunzioni implicite che le connettono. Questi sono *postulati di collegamento* (*linking postulates*). I postulati di collegamento sono assunzioni frequenti o implicite nel background culturale, che creano equivalenze o mappe tra coppie. Per esempio, il postulato che tutti e solo gli umani posseggono cultura inquadra la coppia cultura/natura su quella umanità/natura; il postulato che la sfera della ragione è maschile mappa la coppia ragione/corpo su quella maschile/femminile; e l'assunzione che la sfera dell'umano coincide con quella dell'intelletto o della mente mappa la coppia mente/corpo su quella umanità/natura e, per transitività, la coppia umanità/natura su quella maschile/femminile. Nel caso di pubblico/privato, il postulato di collegamento connette la sfera del pubblico con la ragione attraverso le qualità della libertà, dell'universalità e della razionalità che sono presumibilmente

⁷ N.C.M. Hartsock, *Money, Sex and Power*, Boston, MA, Northeastern University Press, 1985, p. 161.

costitutive della maschilità e della sfera pubblica, e connette la sfera del privato con la natura attraverso le qualità della quotidianità, della necessità, della particolarità e del sentimentalismo apparentemente esemplificate da costitutive della femminilità e della sfera privata⁸. Il contrasto civilizzato/primitivo inquadra tutti i contrasti umano/animale, mente/corpo, ragione/natura, libertà/necessità, soggetto/oggetto. Nella gerarchia di classe contemporanea, i poveri sono inquadrati come animali e come bambini (incapaci di gratificazione passiva) e la classe lavoratrice come corpo⁹.

Il fatto che diversi filosofi e diversi periodi della filosofia si siano focalizzati su differenti coppie di dualismi e abbiano difeso diversi postulati di collegamento ha oscurato il pervadere dell'influenza dualistica e razionalistica in filosofia. Così Hegel e Rousseau enfatizzano il postulato di collegamento pubblico/privato, maschile/femminile, universale/particolare e ragione/natura¹⁰. Per Platone l'enfasi è principalmente su ragione/corpo, ragione/emozione, universale/particolare; per Cartesio su mente/corpo (corporalità), soggetto/oggetto, umanità/natura e umano/animale; per Marx su libertà/necessità, cultura (storia)/natura, civilizzato/primitivo, mentale/manuale (una variante di mente/corpo) e produzione/riproduzione. L'esplicita focalizzazione di un filosofo su certi dualismi è però spesso fallace: come la filosofia femminista ha mostrato, smascherando il falloccentrismo, i dualismi caratterizzati sul genere possono rimanete latenti sullo sfondo, in forma non esaminata e nascosta.

Questi dualismi, in pratica, formano una rete o un network. Uno passa facilmente sopra l'altro, in quanto collegato a esso da sentieri ben percorsi di assunzioni convenzionali o filosofiche. I concetti di umanità, razionalità e mascolinità formano parti fortemente associate e continue di questa rete, una serie di concetti intimamente connessi che mantengono l'uno per l'altro modelli di relazioni appropriate ai loro rispettivi contrari dialogici: la natura, il corporeo o il materiale, e il femminile. Questi concetti e queste identità sono connesse dalla struttura logica condivisa del dualismo, ereditata dalle esclusioni compiute dall'identità dominante e da una quantità di altre caratteristiche.

La connessione dei dualismi con la prospettiva del dominante appare evidente in molte fonti antiche, che rendono chiaro il ruolo ricoperto dalla dominazione nel dare la forma di una relazione strumentale al rapporto tra il polo 'superiore' e quello 'inferiore'. Aristotele, per esempio, in un

⁸ G. Lloyd, *The Man of Reason*, cit., pp. 74-85.

⁹ B. Ehrenreich, *Fear of Falling: The Inner Life of the Middle Class*, New York, HarperCollins, 1989.

¹⁰ G. Lloyd, *The Man of Reason*, cit., pp. 58-63, 80-85.

noto passaggio della *Politica* in cui giustifica la schiavitù, collega insieme i dualismi derivanti dalla dominazione della natura da parte dell'uomo, dalla dominazione maschile della donna, dalla dominazione del padrone sullo schiavo e di quella della ragione sul corpo e sulle emozioni, e dà la sua versione di ogni posto della gerarchia in una catena di gerarchie.

[...] l'anima domina il corpo con l'autorità del padrone, l'intelligenza domina l'appetito con l'autorità dell'uomo di stato o del re, ed è chiaro in questi casi che è naturale e giovevole per il corpo essere soggetto all'anima, per la parte affettiva all'intelligenza e alla parte fornita di ragione, mentre una condizione di parità o inversa è nociva a tutti. Ora gli stessi rapporti esistono tra gli uomini e gli altri animali: gli animali domestici sono per natura migliori dei selvatici e a questi tutti è giovevole essere soggetti all'uomo, perché in tal modo hanno la loro sicurezza. Così pure nelle relazioni del maschio verso la femmina, l'uno è per natura superiore, l'altra inferiore, l'uno comanda, l'altra è comandata – ed è necessario che tra tutti gli uomini sia proprio in questo modo. Quindi quelli che differiscono tra loro quanto l'anima dal corpo o l'uomo dalla bestia, (e si trovano in tale condizione coloro la cui attività si riduce all'impiego delle forze fisiche ed è questo il meglio che se ne può trarre) costoro sono per natura schiavi, e il meglio per essi è star soggetti a questa forma di autorità, proprio come nei casi citati. In effetti è schiavo per natura chi può appartenere a un altro (per cui è di un altro) e chi in tanto partecipa di ragione in quanto può apprenderla, ma non averla: gli altri animali non sono soggetti alla ragione, ma alle impressioni. Quanto all'utilità, la differenza è minima: entrambi prestano aiuto con le forze fisiche per le necessità della vita, sia gli schiavi, sia gli animali domestici. [...] Dunque, è evidente che taluni sono per natura liberi, altri, schiavi, e che per costoro è giusto essere schiavi.¹¹

I 'bisogni della vita' ai quali i dominati e altri 'corpi umani' (*body people*) provvedono non sono certamente i bisogni delle loro *proprie* vite, ma quelli del dominante, dalla cui prospettiva deriva questa affermazione. Come dimostra il passaggio, il dualismo ragione/natura fornisce una base per una serie di ulteriori e non necessarie gerarchie che esso conferma e supporta. Così, come nel passaggio di Aristotele, l'abisso tra il razionale e il non-razionale, inclusa l'inferiorità dell'ultimo, può essere utilizzato a supporto della supposta inferiorità non solo delle donne, ma anche degli schiavi, delle persone di altre razze e culture (i 'barbari') e di quelli che adempiono alle funzioni manuali in opposizione ai lavori intellettuali. Tutti questi possono essere trattati come meno razionali e come più vicini alla sfera della natura, e specialmente vicini all'animalità. Praticamente l'intero set dei dualismi può essere mobilitato per questo intento di rendere inferiore la sfera della

¹¹ Aristotele, *Politica*, Libro 1, capitolo 5.

natura e quegli esseri umani che possono essere ritenuti come parte della natura, stabilendo un modello di meritocrazia razionale e pervasivo che è confermato e riflesso in ogni istante.

2.3. LA STRUTTURA LOGICA DEL DUALISMO

Ci sono numerose importanti caratteristiche della relazione tra membri di coppie di contrapposti che fanno sì che sia appropriato chiamare questa relazione dualismo piuttosto che solo distinzione o dicotomia. Non è solo il fatto che ci sia una dicotomia, che ci siano distinzioni tra due tipi di elementi, il che rappresenta l'elemento chiave nello stabilire una relazione dualistica – in realtà è difficile immaginare come qualcuno possa fare a meno di fare almeno qualcuna delle distinzioni nella lista dei dualismi. È piuttosto il modo in cui le distinzioni sono trattate, le ulteriori assunzioni fatte su di esse e il rapporto imposto sugli oggetti della relazione che rende i rapporti in questione dualistici. In nessun modo, perciò, ogni dicotomia si traduce in un dualismo ¹².

Un dualismo è qualcosa di più di una relazione di dicotomia, di una differenza, o di una non-identità, e di più anche rispetto a una semplice relazione gerarchica. Nella costruzione dualistica, così come nella gerarchia, le qualità (reali o supposte), la cultura, i valori e le aree della vita associate all'altro dualizzato sono sistematicamente e pervasivamente costruite e rappresentate come inferiori. Le gerarchie possono comunque esser viste come aperte al cambiamento, contingenti e mutevoli. Ma una volta che il processo di dominazione forma la cultura e costruisce l'identità, il gruppo sottomesso (*inferiorised*) – a meno che esso non possa avvalersi di risorse culturali per resistere – deve interiorizzare questa sottomissione (*inferiorisation*) nella sua propria identità e colludere in questa bassa valutazione, privilegiando i valori del soggetto principale, i quali formano i valori sociali dominanti. Come suggerisce Albert Memmi, «la colonizzazione crea il co-

¹² La discussione pionieristica di Jay (N. Jay, 'Gender and Dichotomy', cit.) effettua per la prima volta il collegamento molto importante tra l'alterità e le trattazioni logiche di negazione, ma né in questa discussione, né in quella di Hartsock (N.C.M. Hartsock, 'Foucault on Power: A Theory for Women', cit.) vi è una netta separazione tra dualismo e dicotomia o un reale apprezzamento della molteplicità delle ragioni logiche della negazione o delle svariate possibilità che esse forniscono per rappresentare i rapporti con l'alterità. L'errore, commesso qui e altrove, di tracciare la distinzione tra dualismo e dicotomia ha il risultato disastroso di rendere ogni tentativo di tracciare distinzioni o di utilizzare la negazione passibile di sospetto.

lonizzato proprio mentre essa [...] crea il colonizzatore»¹³. Un dualismo è un'intensa, fondata e sviluppata espressione culturale di una tale relazione gerarchica, che costruisce concetti culturali centrali e identità, così come rende l'uguaglianza e la reciprocità letteralmente inconcepibili. Un dualismo è una relazione di separazione e dominazione inscritta e naturalizzata nella cultura e caratterizzata da una radicale esclusione, da un distanziamento e da un'opposizione tra ordini costruiti sistematicamente come maggiori e minori, inferiori e superiori, dominanti e dominati, che tratta la divisione come parte della natura degli esseri interpretati, non meramente come diversi, ma come appartenenti ad ordini o tipi radicalmente differenti, e perciò come non aperti al cambiamento. Membri della seguente famiglia di caratteristiche sono tipiche del dualismo.

2.3.1. *Messa in secondo piano (negazione)*

La *messa in secondo piano* (*backgrounding*) è una caratteristica complessa che risulta dall'irrisolvibile conflitto che la relazione di dominazione crea a favore del dominante, poiché egli cerca di usare l'altro, organizzando i suoi servizi, facendo affidamento su di essi e beneficiando di essi, e al contempo di negare la dipendenza generata da ciò. La negazione può assumere molte forme. Le modalità più comuni per negare la dipendenza passano attraverso il rendere l'altro non essenziale, negando l'importanza del suo contributo o perfino la sua realtà, e attraverso meccanismi di concentrazione e attenzione. Un modo di fare ciò consiste nell'insistere su una forte gerarchia di attività, in modo tale da rendere le aree negate semplicemente non 'meritevoli' di essere menzionate. Un modo correlato per risolvere questo problema consiste nel trattare l'altro come lo sfondo del primo piano del dominante. Marilyn Frye spiega chiaramente le tensioni e le caratteristiche essenziali di questa dinamica di messa in secondo piano¹⁴:

L'esistenza delle donne è allo stesso tempo assolutamente necessaria e problematica in modo irrisolvibile per la realtà dominante e per quelli in essa coinvolti, perché la nostra esistenza è *presupposta* dalla realtà fallocratica, ma non è e non può essere *inclusa* o tollerata da quella realtà. L'esistenza del-

¹³ A. Memmi, *The Coloniser and the Colonised*, New York, Orion Press, 1965, p. 91.

¹⁴ Sull'analogo meccanismo di negazione della dipendenza da parte del colonizzatore si veda A. Memmi, *The Coloniser and the Colonised*, cit., pp. 54-55 e 66-67. Sui meccanismi psicologici di negazione si vedano T. Brennan, *Between Feminism and Psychoanalysis*, London, Routledge, 1989 e Id., *History After Lacan*, London, Routledge, 1993.

le donne è uno sfondo contrapposto al primo piano della realtà fallocratica [...]. Immagino la realtà fallocratica come lo spazio, le figure e il movimento che costituiscono ciò che si trova in primo piano, mentre le costanti, ripetitive e inutili attività delle donne come ciò che costituisce e mantiene lo sfondo su cui recita ciò che si trova in primo piano. Essenziale per il mantenimento della realtà di ciò che si trova in primo piano è che niente dentro essa si riferisca in nessun modo a qualcosa dello sfondo, sebbene esso faccia assoluto affidamento sull'esistenza dello sfondo.¹⁵

Il vedere l'altro come inessenziale è costitutivo della prospettiva del dominante. La prospettiva del dominante è impostata come universale, e il fatto di non prendere mai in considerazione che ci possano essere altre prospettive per le quali *egli* è uno sfondo è parte stessa del meccanismo della messa in secondo piano. Ciononostante, questa inessenzialità che egli crede il dominato possenga, in relazione alla sua stessa essenzialità, è un'illusione. Prima di tutto il dominante, più del dominato, necessita dell'altro per definire i propri confini e la propria identità, poiché questi sono stabiliti in contrapposizione con l'inferiorità dell'altro (si veda il paragrafo 2.3.4): è il dominato che rende il dominante un dominante, il colonizzato che crea il colonizzatore, la periferia che crea il centro. In secondo luogo, il dominante ha anche materialmente bisogno dell'altro per sopravvivere, poiché la relazione complementare ha reso il dominante dipendente dalla capacità del dominato di fare fronte ai suoi bisogni. Questa dipendenza è tuttavia anche odiata e temuta dal dominante, poiché essa mette acutamente in discussione il suo dominio, ed è perciò negata in una varietà di modi, sia diretti che indiretti, con tutte le conseguenze della repressione. Il vero ruolo e contributo dell'altro è oscurato all'interno della cultura e la relazione economica è negata, mistificata o presentata in termini paternalistici¹⁶.

2.3.2. Esclusione radicale (iperseparazione)

Poiché l'altro deve essere trattato non soltanto come differente, ma come un inferiore, una parte del più basso e diverso ordine dell'essere, la differenziazione da esso richiede non soltanto una distinzione, ma un'esclusione radicale, non una semplice separazione, ma un'iperseparazione. L'esclusione radicale è un indicatore chiave del dualismo.

La relazione di esclusione radicale ha delle caratteristiche peculiari. Perché vi sia distinzione, non-identità o diversità, vi deve essere anche una

¹⁵ M. Frye, *The Politics of Reality*, New York, The Crossing Press, 1983, p. 167.

¹⁶ A. Memmi, *The Coloniser and the Colonised*, cit., p. 21; M. Waring, *Counting for Nothing*, Auckland, Allen & Unwin, 1988.

sola caratteristica che sia differente, posseduta da uno ma non dall'altro, in modo tale da garantire la distinzione in accordo con il modo in cui è solitamente trattato il concetto di 'identità' (si veda, ad esempio, la Legge di Leibniz, o principio degli indiscernibili). Dove gli oggetti sono costruiti o interpretati in accordo con la relazione dualistica, comunque, il dominante tenta di amplificare, enfatizzare e massimizzare il numero e l'importanza delle differenze e di eliminare o trattare come non essenziali le qualità condivise, e a realizzare perciò la massima separazione. 'Io non sono affatto come quest'altro inferiore' è il motto associato all'esclusione radicale. La negazione o minimizzazione della continuità è importante nell'eliminazione dell'identificazione e della simpatia tra i membri della classe dominante e i dominati, e nell'eliminazione della possibile confusione tra il potente e l'impotente. Essa aiuta anche stabilire 'nature' separate, le quali spiegano e giustificano largamente la differenziazione di privilegi e sorti. Uno dei principali obiettivi della costruzione dualistica è la polarizzazione, la quale ha lo scopo di massimizzare la distanza o la separazione tra le sfere di opposti e di prevenire il loro essere viste come continue o contigue. La separazione può essere fondata sul negare o sul minimizzare le qualità e le attività che si sovrappongono, e sull'erigere barriere rigide per prevenire il contatto tra esse.

Come osserva Jay, alcuni etnologi hanno visto questa relazione di esclusione radicale come importante nella distinzione tra cose sacre e profane nel pensiero religioso¹⁷. Essi hanno anche notato (sebbene di solito non con disapprovazione) una delle sue funzioni: marcare, proteggere e isolare il gruppo privilegiato. Così scrive Emile Durkheim: «Le cose sacre sono quelle che le interdizioni *proteggono e isolano*; le cose profane sono quelle alle quali queste interdizioni sono applicate e che devono rimanere *a distanza* dalle prime»¹⁸. Le cose profane sono pensate come minacciose per le cose sacre, e per il potere che esse rappresentano. Un simile dualismo tra sacro e profano spesso si riscontra nel contesto di un potente sacerdozio o sovrano religioso, oppure si avvale del simbolismo religioso per proteggere il potere di un gruppo e intimidire e reprimere un altro.

L'interpretazione dualistica della differenza solitamente tratta questa come portatrice non soltanto di una differenza di grado all'interno di una complessiva sfera di similarità, ma come una rilevante differenza di tipo, pari ad una biforcazione o divisione nella realtà tra ordini di cose totalmente diversi. Un dualismo nega la continuità, trattando le sue diadi come comprendenti «due parole tra le quali non c'è niente in comune», parole

¹⁷ N. Jay, 'Gender and Dichotomy', cit.

¹⁸ E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, London, Allen & Unwin, 1915, pp. 40-41, corsivi miei.

tra le quali c'è un «vuoto»¹⁹. La distinzione dualistica mira a massimizzare il numero, lo scopo o il significato di caratteristiche distintive. Essa, di solito, non fa ciò in modo casuale, ma classificando le caratteristiche come appartenenti esclusivamente, per quanto possibile, a un lato o all'altro, fondando così serie di qualità complementari formate attraverso l'esclusione e la negazione della sovrapposizione. Così il dominante rivendica per se stesso ragione, riflessione e capacità superiori, e disdegna le occupazioni meramente manuali del dominato, mentre il dominato è costretto ad escludere dalla sua costituzione identitaria le caratteristiche del dominante, a rifuggire la razionalità e a diventare sottomesso e carente in iniziativa. Queste stesse qualità confermano allora la natura e il destino differente del dominato, rendendo esso un 'dominato per natura'.

Anche caratteristiche come la pulizia possono riflettere simili costruzioni polarizzanti; nel suo *Up from Slavery*²⁰, Booker T. Washington racconta come l'esagerata e raffinata igiene della classe dei proprietari di schiavi servisse a distinguere questi dagli 'animaleschi' schiavi, la cui forzata sporcizia (non era fornito loro alcun mezzo per lavarsi) aveva la funzione combinata di rimarcare e giustificare la loro condizione, e di connetterli agli animali. L'essere schiavi è perciò parte di un ordine inferiore nel quale anche altri simili inferiori trovano il loro modo di essere – lo schiavo è corpo, lo schiavo è animale, lo schiavo maschio è femminilizzato.

Il trattamento polarizzante delle caratteristiche di genere nella cultura occidentale fornisce un buon modello di tale costruzione dualistica, e di come le qualità comuni o accomunanti sono ignorate, scoraggiate o effettivamente eliminate da tale costruzione concettuale. La separazione, osservata dalle femministe²¹, delle caratteristiche di genere come contorni rigidi eliminanti la sovrapposizione, illustra tale polarizzazione. Gli uomini sono perciò definiti come attivi, intellettuali, egoisti, competitivi e dominanti, mentre le donne sono definite dal possesso di qualità a queste complementari: esse sono passive, intuitive, altruiste, protettive e sottomesse. Entrambi hanno caratteristiche che escludono le altre, ma logicamente richiedono una serie corrispondente e complementare nelle altre. A causa della polarizzazione e della eliminazione della sovrapposizione, le coppie dualistiche rappresentano una falsa dicotomia, e in un diverso contesto diventa possibile concepire nuovamente le voci distinte in termini meno antitetici.

Albert Memmi, in *The Coloniser and the Colonised*, mostra come un simile distanziamento sia usato nella colonizzazione per creare l'immagine

¹⁹ Ivi, p. 39.

²⁰ B.T. Washington, *Up from Slavery*, Toronto, Airmont, 1967.

²¹ A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, cit., p. 316.

di nature e ordini dell'essere separati e discontinui. L'esclusione radicale richiede una separazione incolmabile, una separazione non aperta al cambiamento, rendendo in casi estremi la congiunzione, la continuità o la prossimità perfino inimmaginabili.

Il colonialista mette in risalto quelle cose che lo tengono separato, piuttosto che porre enfasi su quelle che possono contribuire alla fondazione di una comunità collettiva. In quelle differenze, il colonizzato è sempre degradato e il colonialista trova giustificazione per rigettare la sua soggettività. Ma forse la cosa più importante è che una volta che la caratteristica comportamentale, o il fattore storico o geografico che caratterizza il colonialista e lo pone in contrasto con il colonizzatore, è stato isolato, questa divergenza deve essere conservata dalla possibilità di essere colmata. Il colonialista rimuove il fattore dalla storia, dal tempo e, di conseguenza, dalla possibile evoluzione. Quello che è in realtà un punto sociologico, inizia ad essere classificato come fosse biologico o, preferibilmente, metafisico. Esso è legato alla fondamentale natura del colonizzato. Immediatamente la relazione coloniale tra il colonizzato e il colonizzatore, fondata sull'atteggiamento essenziale dei due protagonisti, diventa una categoria definitiva. È ciò che è perché loro sono quel che sono, né l'uno né l'altro cambieranno mai.²²

Tale costruzione naturalizza la dominazione, fa sì che essa appaia parte della natura di ognuno e nella natura delle cose, e produce due ordini dell'essere iperseparati. «Perciò», conclude Memmi, «a causa di una doppia ricostruzione del colonizzato e di se stesso, lui è capace sia di giustificarsi che di rassicurarsi»²³. Così il dominante definisce se stesso con l'esclusione, in contrapposizione all'altro. Per il dominante, la formazione dell'identità per mezzo di ciò conduce al bisogno di mantenere le gerarchie per definire l'identità. Ci deve essere sempre una classe inferiore, la cui sottomissione (*inferiorisation*) conferisce autostima. Più improbabile e insicura è la fondazione di tale identità, più fortemente e clamorosamente l'inferiorità dell'altro deve essere rimarcata. Una tale identità richiede una costante rassicurazione della superiorità e quindi una costante riaffermazione della gerarchia. Questo è un fattore cruciale per la fondazione di alcuni tipi di mascolinità²⁴. Ciò che perciò contraddistingue la sfera inferiore della classe lavoratrice bianca maschilista è, di solito, non solo il femminile, ma anche altri ordini inferiori, come la gente di colore e i disoccupati.

²² A. Memmi, *The Coloniser and the Colonised*, cit., pp. 71-72.

²³ Ivi, p. 75.

²⁴ R.W. Connell, *Gender and Power*, Sydney, Allen & Unwin, 1988; L. Segal, *Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men*, London, Virago, 1990, pp. 181-189.

2.3.3. Inglobamento (definizione relazionale)

Una ulteriore importante caratteristica degli opposti dualisticamente costruiti è che la parte inferiore di una coppia concepita dualisticamente è definita in relazione alla parte superiore come una mancanza, una negatività. Simone De Beauvoir scrive che «l'umanità è maschio e l'uomo definisce la donna non in se stessa ma come relativa a lui; ella non è considerata come un essere autonomo [...] è definita e differenziata con riferimento all'uomo e non egli con riferimento a lei; è incidentale, l'inessenziale come opposto all'essenziale. Egli è il Soggetto, egli è l'Assoluto, ella è l'Altro»²⁵.

Benché ciascuno sia dipendente dall'altro per identità e organizzazione materiale della vita, questa relazione non è alla pari o mutua o ugualmente relazionale. Il potere del dominante si riflette nel fatto che le sue qualità sono considerate primarie e perciò hanno un valore sociale, mentre quelle del dominato sono definite spesso come negazione o mancanze delle virtù del soggiogante²⁶. Come scrive Memmi: «Il meccanismo di questo rimodellamento del colonizzato [...] consiste, in primo luogo, in una serie di negazioni. Il colonizzato non è questo, non è quello [...]. Egli non è mai considerato in una luce positiva; o se lo è, la qualità che gli è concessa è il risultato di una mancanza etica o psicologica»²⁷.

La definizione dell'altro in relazione al sé come una mancanza o un'assenza è un caso speciale di inglobamento, che definisce l'altro solo in relazione al sé o ai bisogni e ai desideri del sé. Siccome l'altro è definito e percepito in relazione al dominante, egli o ella non viene riconosciuto pienamente come un'alterità indipendente, e le sue qualità attribuite o percepite sono quelle che riflettono desideri, bisogni e mancanze del dominante. Come nota Irigaray, la donna è costruita non come occupante un suo proprio spazio, ma come circondante uno spazio per conto di un altro²⁸. Allo stesso modo il ruolo del 'nobile selvaggio' è quello di un antagonista: egli o ella è visto come possessore di tutte le buone qualità assenti nella 'civilizzazione', quando questa è considerata negativamente, e come mancante di tutte le virtù sociali, quando essa è considerata positivamente. Poiché le qualità o le attività che non si adattano allo schema sono ignorate o negate, un altro così

²⁵ De Beauvoir procede affermando che una tale descrizione in termini di alterità è inevitabile poiché «la categoria dell'Altro è primordiale come la coscienza stessa». S. de Beauvoir, *The Second Sex*, London - New York, Foursquare Books, 1965, p. 8.

²⁶ N.C.M. Hartsock, 'Foucault on Power: A Theory for Women', cit., p. 161.

²⁷ A. Memmi, *The Coloniser and the Colonised*, cit., pp. 83-84.

²⁸ L. Irigaray, 'The Ethics of Sexual Difference', transl. by C.S. Jones, manoscritto, 1984, p. 3.

percepito non può porre resistenza o confini al proprio sé. L'altro è riconosciuto soltanto nella misura in cui esso è assimilato al sé o incorporato nel sé e nei suoi sistemi di desideri e bisogni: solo se colonizzato dal sé. La consapevolezza del dominante non può tollerare una diversità non assimilata.

L'esclusione radicale e l'inglobamento hanno due importanti corollari, lo strumentalismo e l'omogeneizzazione.

2.3.4. *Strumentalismo (oggettivizzazione)*

Benché la relazione sia solitamente mostrata (come nel caso di Aristotele) come qualcosa che è negli interessi sia del dominato che del dominante, è evidente che quelli che si trovano sul lato più basso di questo dualismo sono obbligati a mettere da parte i propri interessi per quelli del dominante o del soggetto principale, è evidente che essi sono concepiti come strumenti, mezzi per i suoi fini. Essi sono resi parte di una rete di obiettivi definiti nei termini degli obiettivi e bisogni del dominante o guidati da essi. Il lato più basso è anche oggettivizzato, privato di fini propri meritevoli di considerazione. I suoi fini sono definiti in funzione di quelli del dominante. Il dominante non riconosce empaticamente gli altri come soggetti morali e non li riconosce come centri di desideri o bisogni propri. In entrambe le circostanze egli è quindi libero di imporre i propri scopi.

Poiché la relazione è vista come una relazione tra un ordine superiore e uno inferiore e separato, è anche visto come opportuno e naturale che il lato inferiore serva quello superiore come mezzo per i propri scopi. La parte superiore è un fine in sé, ma quella inferiore non ha valore intrinseco: essa non ha valore per se stessa, è soltanto utile, una risorsa. L'identità della parte inferiore è costruita strumentalmente e i canoni di virtù per una buona moglie, per un buon colonizzato o per un buon lavoratore sono sanciti nei termini di ciò che è utile per il soggetto principale. Tipicamente ciò implica che si stabilisca un dualismo morale in cui la parte inferiore non è parte della sfera della considerazione morale, ma è giudicata in base a criteri strumentali (come nel doppio standard sessuale) o vista come del tutto al di fuori della sfera della moralità.

2.3.5. *Omogeneizzazione o stereotipizzazione*

Vi è bisogno di qualcosa di più di una polarizzazione affinché una relazione sia idonea a divenire un rapporto di dominazione. Perché la classe dominata sia in grado di conformarsi alla sua 'natura' e di confermarla, essa

deve apparire appropriatamente omogenea. Tramite l'omogeneizzazione, le differenze tra i gruppi inferiorizzati vengono trascurate²⁹. Ricordo bene il caso di omogeneizzazione di un adolescente australiano di lingua inglese, durante gli anni del dopoguerra. È un caso del disprezzo con il quale gli immigranti 'stranieri' non inglesi venivano trattati. Negate le loro differenze, essi erano allontanati come 'alieni', 'extracomunitari' o 'profughi'; la molteplicità e la dignità delle loro culture e dei loro linguaggi erano ignorate, essi erano visti come 'farfugliatori', molto simili ad animali. Perché non potevano parlare inglese, un linguaggio appropriato, come noi? E gli australiani bianchi, come fanno ovunque i colonialisti, continuano a ignorare la molteplicità e la diversità della cultura e della organizzazione sociale indigena. Questo trascurare o negare la diversità delle nazioni aborigene ha condotto a imporre la congregazione della gente aborigena proveniente da diverse tribù, la quale è stata uno dei principali meccanismi di oppressione e di perdita di identità della cultura aborigena.

L'omogeneizzazione supporta sia lo strumentalismo che l'inglobamento (relazionale) e l'esclusione radicale. Essa produce il binarismo, una divisione del mondo in due ordini. Come evidenzia Hartsock, l'omogeneizzazione è una caratteristica della prospettiva del dominante³⁰. Per il dominante, il quale si trova in una posizione che egli pretende sia centrale, le differenze tra quelli di stato inferiore che si trovano alla periferia rispetto al centro sono di poca importanza e potrebbero minare i comodi stereotipi della superiorità. Per il dominante tutti gli altri sono solo questo: 'il resto', gli Altri, lo sfondo delle sue imprese e le risorse dei suoi bisogni. La diversità e la molteplicità, in quanto in sovrappiù rispetto ai suoi desideri, non hanno bisogno di essere riconosciute. L'altro non è visto come un unico individuo legato a un proprio sé da specifici vincoli. Ci si relaziona a esso come a una categoria universale, piuttosto che come a un particolare, come a un membro di una classe di entità interscambiabili, le quali possono essere usate come risorse per soddisfare i bisogni del dominante.

L'omogeneizzazione nello stereotipo di genere è ben conosciuta: essa include il richiamo alle 'nature' omogenee ed eterne del maschio e della femmina. Sia i saggi (per esempio Lucrezio) che le massime popolari si richiamano entrambi all'*eterno femminino*, e affermano che 'le donne sono tutte uguali'. Il posto dell'omogeneizzazione, come supplemento alla discontinuità all'interno del modello della dominazione, è discusso a fondo da Marilyn Frye; nella misura in cui il bisogno del dualismo di solo due sessi nettamente

²⁹ N.C.M. Hartsock, 'Foucault on Power: A Theory for Women', cit., pp. 160-161.

³⁰ *Ibidem*.

differenziati è una creazione sociale non supportata da nessun ordine naturale (poiché il netto dimorfismo sessuale non esiste nei neonati umani o altrove in natura), essa, per essere mantenuta, richiede una costante vigilanza e irreggimentazione e la coercizione di individui, in modi più o meno sottili. Tale polarizzazione è inoltre funzionale a naturalizzare la dominazione:

Al fine di fare sembrare [la dominazione] naturale, sarebbe utile se tutti sembrassero pensare che i membri dei due gruppi siano *molto* diversi l'uno dall'altro, e questa apparenza è rafforzata se si può far sembrare che all'interno di ciascun gruppo i membri sono molto simili l'uno all'altro. In altre parole, l'apparenza della naturalezza del dominio degli uomini e della subordinazione delle donne è sostenuta da qualsiasi cosa che sostenga l'apparenza che gli uomini sono molto simili agli altri uomini e molto dissimili dalle donne e che le donne sono molto simili alle altre donne e molto dissimili dagli uomini.³¹

L'omogeneizzazione come caratteristica della relazione coloniale è rimarcata da Memmi: i colonizzati sono tutti simili e non sono considerati in termini personali o come individui. «Il colonizzato non è mai caratterizzato in modo individuale; egli è autorizzato soltanto a disperdersi in una anonima collettività»³². L'omogeneizzazione supporta sia la strumentalizzazione sia l'esclusione radicale del colonizzato. Il colonizzato è ridotto a una funzione e la relazione di dominio distrugge l'abilità di percepire o apprezzare le caratteristiche dell'altro andando oltre o al di sopra rispetto a ciò che serve a tale funzione.

Il dualismo impone dunque una cornice concettuale (*conceptual framework*) che polarizza e divide in due ordini di esistenza tutto ciò che può essere concettualizzato e trattato in modi più integrati ed unificati. Il dualismo non dovrebbe essere però visto come un creare differenze dove non ne esiste alcuna. Esso tende piuttosto a trarre profitto da esistenti modelli di differenza, rendendoli tali da fondare una gerarchia. Il punto è importante per molte delle conclusioni che trarrò in seguito. Il dualismo ha caratteristiche che forniscono le basi per vari tipi di centralità utili a rappresentare il mondo in funzione dei punti di vista e degli interessi della classe superiore, il soggetto principale³³. Esso fornisce il terreno culturale per l'egemonia della classe dirigente (come discusso da Gramsci e altri³⁴), per la centralità del maschio, per l'Eurocentralità, per l'etnocentralità, e per l'antropo-centralità.

³¹ M. Frye, *The Politics of Reality*, cit., p. 34.

³² A. Memmi, *The Coloniser and the Colonised*, cit., p. 25.

³³ N.C.M. Hartsock, 'Foucault on Power: A Theory for Women', cit.

³⁴ L'esclusione radicale e altre caratteristiche dualistiche appaiono in molti aspetti delle relazioni tra le classi economiche. L'iperseparazione appare soprattutto nella divisione del lavoro nella produzione, che viene spesso inquadrata nei

2.4. LA LOGICA DEL DUALISMO

Questa maniera di essere costruiti come ‘altro’, subita da vari gruppi di emarginati, mostra chiaramente uno schema logico e corrisponde a un certo modo di rappresentare l’alterità nella teoria della logica. Ciò che vorrei dimostrare è che, in realtà, essa rispecchia gli aspetti principali della logica classica, non della logica *in generale*³⁵. Chiarire quale sia la logica del dualismo aiuta inoltre a comprendere le ragioni per cui un dualismo non è una

termini di un rigido dualismo mente/corpo in cui le persone adibite alla mente controllano le persone adibite al corpo. Ad esempio, molte attività decisionali e varie altre attività intellettuali che potrebbero vantaggiosamente essere annesse ad aspetti pratico-manuali del lavoro, sono riservate ai dirigenti, con lo scopo di distinguere questi come una élite superiore e preposta al controllo. L’esclusione radicale appare nella divisione tra alta e bassa cultura, così come in concetti culturali e pratiche come la ‘qualità’ e il consumismo vistoso, che sono progettati per divenire segni distintivi esclusivi delle classi superiori. Rifiuti della dipendenza appaiono in molti settori, soprattutto nella messa in primo piano del contributo manageriale o imprenditoriale agli obiettivi e all’appropriazione del prodotto, e nei rapporti di proprietà privata che mettono in secondo piano le infrastrutture e altri servizi sociali che rendono il profitto e la proprietà privata possibili. La forma estrema del dualismo espressa dalla divisione di classe si ritrova nel rapporto dominante/dominato, la quale ricorda altri casi in cui il dualismo si riferisce a un’esistente differenza di etnia o di genere, costringendola nella rigidità dei suoi confini e delle sue polarizzazioni. Anche se il rapporto tra le classi proletarie e capitaliste è in larga misura caratterizzato da una struttura dualistica, una peculiarità dei rapporti in seno alla classe moderna è che questi confini sono molto più permeabili rispetto alla dinamica dominante/dominato, in quanto è per alcuni individui selezionati possibile spostarsi dall’altra parte del confine. Ciononostante, come sottolinea Cohen, questa possibilità di fuga è disponibile solo per pochi (poiché il numero di coloro che sono grado di unirsi alla classe che possiede i mezzi di produzione è necessariamente limitato) e soltanto alla precisa condizione che i restanti membri della classe non riescano a realizzare la stessa possibilità. Si veda G.A. Cohen, ‘Capitalism, Freedom and the Proletariat’, in A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 9-26. I confini di genere, una volta similmente rigidi, stanno diventando permeabili, allo stesso modo come forse in alcuni luoghi avviene per quelli di razza. Come abbiamo già spiegato a proposito della classe, la ‘mobilità verso l’alto’ per pochi può avere notevoli vantaggi politici ed è in grado di mascherare la disuguaglianza. Per una approfondimento di alcune delle dinamiche contemporanee e dei fenomeni determinanti della classe si veda B. Ehrenreich, *Fear of Falling: The Inner Life of the Middle Class*, cit., in particolare pp. 135-143. Si veda anche la recente e importante discussione sui problemi relativi alla caratterizzazione delle classi contenuta in S. Walby, ‘Post-post-modernism? Theorising Social Complexity’, in M. Barrett, A. Phillips (eds.), *Destabilising Theory*, Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 31-52.

³⁵ La discussione in Hartsock (N.C.M. Hartsock, ‘Foucault on Power: A Theory for Women’, cit., pp. 161-163) sembra giungere alla conclusione che la spiegazione dualistica dell’alterità sia una caratteristica della logica.

dicotomia e il perché, per evitare il dualismo, non è necessario usare, e non si devono quindi abbandonare, le dicotomie e le differenze.

Tra le femministe la logica gode di reputazione peggiore rispetto a molte altre discipline: la si percepisce come una sfera di un'astrazione senza limiti e di una lotta per la predominanza sull'altro³⁶. Tali condanne indiscriminate, come quella verso le scienze, non tengono però conto della diversità delle pratiche e delle teorie. Esse inoltre celano, invece di mostrare, gli aspetti politici della ragione, nascondendo fino a che punto la scelta di particolari pratiche e tipi di teorie supporti visioni del mondo gerarchiche e fallocentriche. La logica è percepita come monolitica non solo dal pensiero femminista, ma anche dal senso comune; esiste una sola Logica, un unico modo di ordinare il mondo, e si tratta della logica classica, inculcata fin dall'infanzia grazie ai diagrammi di Venn e alla teoria degli insiemi. Poiché tale logica si adatta alle relazioni di potere dominanti (nella logica e nel mondo, in generale), essa è raramente corretta. Eppure, così come in altre aree del sapere, anche nella logica ci sono modi diversi e opposti di ragionare, e diversi corrispondenti sistemi logici. La scelta tra questi è fatta in accordo con i principi selettivi utilizzati in altre aree, ed è influenzata dallo stesso tipo di relazioni sociali.

Nella maggior parte dei casi, la scelta riflette il punto di vista e le prospettive del potere centrale, e le teorie che meglio si accordano ad esso sono quelle con maggiori probabilità di successo. Nonostante la sua nota inadeguatezza nel descrivere le modalità di ragionamento (l'irrelevanza e i paradossi dell'implicazione), la logica classica è fermamente percepita come 'la Logica' e riesce ancora nell'intento di descrivere come 'deviazioni' i sistemi rivali più adeguati a trattare l'implicazione, come ad esempio la logica rilevante (*relevant logic*)³⁷. Così Quine e altri autori difendono vigorosamente la logica classica come la logica che meglio tratta la nostra 'più comune' negazione. Dal punto di vista di Quine, non esistono possibili alternative, poiché esse, secondo una sua eloquente affermazione, «modificherebbero la disciplina»³⁸. La ragione del trinceramento di questa logica potrebbe essere, a mio parere, che 'la disciplina' è un soggetto dominante. Al livello proposizionale, la logica classica è l'approssimazione più vicina alla struttura dualistica che ho descritto³⁹. La 'naturalizza' della logica clas-

³⁶ V. Walkerdine, *The Mastery of Reason: Cognitive Development and the Production of Rationality*, London, Routledge, 1988, p. 199.

³⁷ Si veda specialmente R. Routley, R.K. Meyer, V. Plumwood, R.T. Brady, *Relevant Logics and Their Rivals*, Atascadero, CA, Ridgeview, 1983.

³⁸ W.V. Quine, *Philosophy of Logic*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1970, p. 81.

³⁹ La mia tesi in questo paragrafo si basa soprattutto su V. Plumwood, R. Routley, 'Negation and Contradiction', in *Revista Colombiana de Matematicas*,

sica è la 'naturalizza' della dominazione, del concetto di alterità inquadrato nei termini della prospettiva del dominante.

Come dimostra la ricerca nell'ambito della logica rilevante e paraconsistente, la negazione è la pietra di paragone fra i sistemi implicazionali⁴⁰. Se la negazione è interpretata come alterità⁴¹, il modo in cui la si legge offre, insieme ad altri aspetti, una trattazione di come l'alterità sia percepita in un dato sistema. Il modo in cui la logica classica affronta l'alterità ha le caratteristiche tipiche di un'alterità dualistica. La negazione, all'interno della logica classica, è un concetto specifico di negazione che costringe a considerare l'alterità come un unico universo comprendente ogni cosa. Nella logica classica, la negazione $\sim p$ si interpreta come l'universo senza p , ovvero tutto ciò che non è espresso da p , come illustrano i diagrammi di Venn: p è una figura circondata da un rettangolo che rappresenta l'universo, e $\sim p$ è il resto (Fig. 2.1). Questo tipo di trattazione conduce direttamente ai paradossi della rilevanza. Ciò che è importante per gli argomenti qui trattati, tuttavia, è che $\sim p$ non può essere autonomo o identificato in modo positivo, ma la sua descrizione è interamente dipendente da p . Non- p non ha alcun ruolo indipendente, ma è introdotta meramente come estranea rispetto alla nozione originaria di p ⁴².

Ciò corrisponde alla definizione relazionale di dualismo, di una logica della presenza e dell'assenza in cui l'altro è definito come assenza delle condizioni specificate da p , piuttosto che come indipendente. Si definisce $\sim p$ solo in relazione a p , inteso come punto di riferimento, ed è quindi p -centrico. È proprio qui che entra in gioco quella semplicità che ha spinto la logica classica a emergere fra le sue rivali. Nel dramma fallico della trattazione p -centrica, c'è un solo attore, p , mentre $\sim p$ è semplicemente il suo ricettacolo.

Vol. 19 (1985), pp. 201-231. Ci sono un certo numero di modi diversi in cui la formalizzazione delle caratteristiche strutturali del dualismo che ho descritto potrebbe funzionare. Una formulazione ancora più precisa potrebbe ad esempio tenere conto delle caratteristiche geometriche.

⁴⁰ R. Routley, R.K. Meyer, V. Plumwood, R.T. Brady, *Relevant Logics and Their Rivals*, cit.

⁴¹ Nancy Jay avanzò pionieristicamente questa interpretazione della negazione nella sua discussione sulla dicotomia (N. Jay, 'Gender and Dichotomy', cit., pp. 39-56). La discussione di Jay è tuttavia problematica, non solo a causa della mancata distinzione tra dualismo e dicotomia, ma anche a causa del tentativo di concettualizzare l'ambito nei termini della logica aristotelica, la quale è uno strumento troppo indifferente ai temi della negazione e dell'identità, i due concetti centrali per spiegare il dualismo, la differenza e l'alterità. Una volta che il dualismo è distinto dalla dicotomia, le leggi di non-contraddizione e del terzo escluso, che rappresentano la funzione dicotomizzante piuttosto che la funzione dualizzante della negazione, non necessitano di essere respinte.

⁴² V. Plumwood, R. Routley, 'Negation and Contradiction', cit., p. 217.

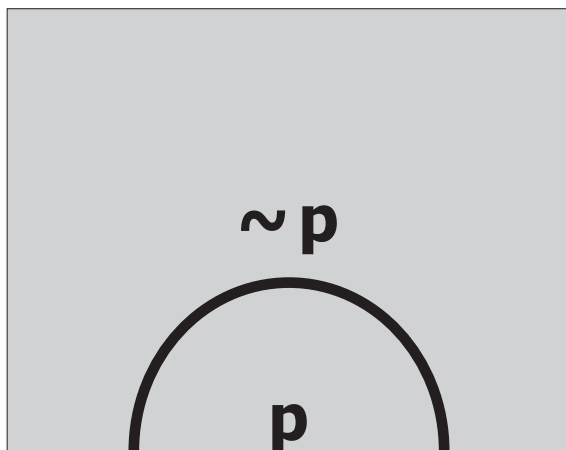


Figura 2.1.

Nelle rappresentazioni dei diagramma di Venn, p penetra un passivo, indifferenziato, universale altro che si definisce come mancanza, che non oppone resistenza, e il cui comportamento è completamente controllato da p . Non c'è spazio per la sottile complessità della danza di interazioni fra l'uno e un indipendente altro. Questi aspetti conducono inoltre alla omogeneizzazione dell'altro poiché ciò che è altro rispetto a p , il suo ricettacolo, non è distinguibile dal resto dell'universo⁴³. L'omogeneizzazione implica il binarismo, interpretando l'altro come 'il resto'. Le proprietà omogeneizzanti della negazione classica sono associate al fallimento della logica classica nell'operare distinzioni più sottili rispetto alla mera vero-funzionalità delle proposizioni. Sono proprio questi gli aspetti che rendono la logica classica problematica, come teoria del ragionamento.

La negazione classica (la quale è responsabile del carattere paradossale del sistema stesso) ha gli aspetti peculiari dell'esclusione radicale dell'estraneo che si cela dietro all'allontanamento e alla discontinuità, oltre ad ulteriori caratteristiche tipiche del dualismo. Gli aspetti dell'esclusione radicale dell'alterità classica sono particolarmente evidenti nel classico trattamento delle contraddizioni: da esse infatti, all'interno della logica classica, segue ogni cosa. Lo schema $p \ \& \ \sim p \rightarrow q$ ha quindi l'effetto di tenere p e $\sim p$ alla massima distanza possibile, in modo tale da impedire che si incontrino

⁴³ *Ibidem*.

(anche a livello teorico), pena il collasso del sistema stesso. La minaccia della fusione, della perdita di ogni confine, si affaccia ogni volta che p e il suo recipiente $\sim p$ si incontrano nello spazio proibito della contraddizione. Dal punto di vista semantico, p e $\sim p$ sono trattati come opposti, situati alla distanza massima nei diversi contesti situazionali. Paragonato ad altri sistemi logici in cui i rapporti di esclusione sono molto più blandi, la punizione estrema che la logica classica prevede per l'unione di p ed il suo altro, $\text{non-}p$, stabilisce una relazione di esclusione totale fra p e l'altro.

Un altro aspetto che avvicina la logica classica al dualismo è il suo ruolo di eliminatrice di premesse vere nelle implicazioni, il quale le permette di sopprimere le premesse vere (per semplificare, nella concezione aristotelica di soppressione, una premessa soppressa è un assunto che si usa per passare alle conclusioni, ma che non figura fra le premesse)⁴⁴. La soppressione delle premesse vere fornisce una trattazione formale della condizione dualistica del *mettere in secondo piano* (*backgrounding*): prima si fa affidamento sul contributo dell'altro, e poi lo si nega o ignora⁴⁵. Se lo scopo principale della logica è il mostrare (il mostrare tutto ciò su cui si è fatto affidamento), quello della logica che permette la soppressione della verità è il nascondere. La soppressione della verità è strettamente legata ad un altro aspetto della logica classica: la sostituibilità delle proposizioni equivalenti, secondo cui ogni proposizione vera può essere sostituita con qualunque altra proposizione equivalente, senza con ciò modificare le proprietà implicazionali del sistema. Essa è inoltre strettamente legata al concetto che l'equivalenza materiale, intesa come criterio di equivalenza proposizionale, produce un'unica proposizione vera ed un'unica proposizione falsa. Questa interscambiabilità delle proposizioni vere può leggersi inoltre come un indicatore del fatto che l'implicazione materiale esprime un tipo di ragionamento strumentale, un ragionamento mezzi-fini, in cui le condizioni non sono altro che strumenti interscambiabili a patto che producano risultati o fini analoghi. La logica del dualismo si connette quindi a quella del ragionamento strumentale, che è anche espressione della identità dominate (*master identity*), ed è la logica dominante del mercato e della sfera pubblica.

Nessuna di queste caratteristiche dell'alterità dualistica e della negazione classica è un aspetto necessario né della logica, né della negazione, né dell'alterità e né del ragionamento. Esistono sistemi logici sviluppati

⁴⁴ Per una spiegazione della soppressione nei termini della logica preposizionale, si veda R. Routley, R.K. Meyer, V. Plumwood, R.T. Brady, *Relevant Logics and Their Rivals*, cit., pp. 139-152.

⁴⁵ La messa in secondo piano come soppressione della verità è tradizionalmente espressa dal principio di esportazione e dal principio espresso da $p \ \& \ ([p \ \& \ q] \rightarrow r) \rightarrow q \rightarrow r$, il quale può conseguentemente essere chiamato di *sfruttamento*.

e usati che ne sono completamente privi e che possono quindi muoversi verso diverse e promettenti definizioni di alterità e razionalità. Alcuni di questi sistemi, come quelli della logica rilevante, possono ad esempio dirsi più adatti della logica classica nel descrivere la pratica del ragionare⁴⁶. Allo stesso tempo, la negazione della logica rilevante, la negazione rilevante, può leggersi come l'espressione dell'alterità nei termini di una *differenza non gerarchica*. Da ciò deriva un concetto di 'alterità rilevante' che evita l'esclusione radicale, poiché la congiunzione di A e $\sim A$ è tollerata e non provoca l'implosione del sistema: $\sim A$ non è omogeneizzata. La negazione rilevante non definisce la proposizione negata come il resto dell'universo, ma si limita ad un ambito molto più ristretto, così che la negazione di A non sia definita solo in relazione ad A stessa. Il concetto di 'alterità' che ne deriva può dunque essere modellato a partire da diverse e diffuse *relazioni tra alterità* prive di connotati gerarchici, come ad esempio 'l'altro lato' (*the other side*)⁴⁷. Non si tratta né dell'abolizione, né dell'assenza di una condizione specifica, ma di un'ulteriore condizione – una *differenza* – che porta al concetto di un 'altro' il quale non è semplicemente definito in modo negativo, ma è caratterizzato di per sé in modo indipendente e con un ruolo proprio.

Se si intende il termine 'dicotomia' nella sua accezione comune, e cioè come una semplice divisione o come il tracciamento di un confine, è necessario distinguere tra dualismo e dicotomia. Considerare i due concetti come analoghi significherebbe o mutilare tutto il pensiero (se si fosse costretti ad abbandonarli entrambi), oppure far collassare il concetto di dualismo (se si fosse obbligati a tenere sia la dicotomia, sia il dualismo). In entrambi i casi, dal dualismo non c'è scampo. Sia dal punto di vista della logica predicativa, sia da quello della logica proposizionale, il dualismo va inteso come un tipo particolare di dicotomia o di distinzione, con caratteristiche derivanti dalla dominazione. Come si è visto, dal punto di vista della logica predicativa, dualismo ed esclusione radicale implicano la massimizzazione di caratteristiche non condivise. Nella logica proposizionale, invece, il dualismo si associa a un particolare concetto di 'negazione' o di 'alterità', e il fuggire dal dualismo richiede di rimpiazzarlo con una definizione non gerarchica di differenza. La transizione non è tuttavia semplice e i residui del dualismo sono spesso incredibilmente persistenti.

⁴⁶ R. Routley, R.K. Meyer, V. Plumwood, R.T. Brady, *Relevant Logics and Their Rivals*, cit.

⁴⁷ V. Plumwood, R. Routley, 'Negation and Contradiction', cit., pp. 216-220.

2.5. VIE DI FUGA DAL DUALISMO

Una volta percepito il ruolo che il dualismo gioca nel creare separazioni esagerate, vi è la forte tentazione di concludere che la risoluzione di un dualismo richiede una fusione, l'eliminazione di un limite problematico tra l'uno e l'altro, il colonizzatore e il colonizzato. Nella mancanza di fiducia nel fatto che il colonizzato possa affermare una propria identità distinta, esso può dunque aderire alla cultura del colonizzatore⁴⁸. Allo stesso modo il femminismo di uguaglianza acritica vede la risposta alla iperseparazione nell'adesione delle donne al modello maschile. Come scrive Paulo Freire in merito alle oppresse che si trovano in questa condizione: «[...] il loro ideale è di essere uomini; ma per esse, l'essere un uomo è essere un oppressore. Questo è il loro modello di umanità [...] a questo livello, un polo aspira, non alla liberazione, ma all'identificazione con il suo polo opposto»⁴⁹. Anche il dominante nega la differenza ma [...] per ragioni maggiormente autoritarie. La negazione della differenza porta la teoria a una tentata eliminazione della distinzione tra mente e corpo (attraverso un riduzionismo fisicalista, ad esempio), tra maschile e femminile (attraverso l'androgenismo), tra il sesso ed il genere⁵⁰, tra l'umanità e la natura, tra il sé e l'altro, e allo stesso modo per le altre coppie nella lista dei dualismi. In generale, tuttavia, una simile strategia assimilativa non è né necessaria né desiderabile, perché sebbene il dualismo renda la differenza un veicolo di gerarchia, esso fa ciò distorcendo la differenza. Il tentativo di eliminare la distinzione insieme al dualismo è un fraintendimento sia dal punto di vista politico che da quello filosofico.

Questo discutere delle caratteristiche strutturali del dualismo, massimamente espresse nell'alterità classica, chiarisce tuttavia alcuni dei passi

⁴⁸ P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, Harmondsworth, MX, Penguin Books, 1972, p. 22.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Per una critica del modo di trattare il genere in termini dualistici, tipico della 'stereotipizzazione dei ruoli sessuali', si veda M. Gatens, 'A Critique of the Sex/Gender Distinction', in J. Allen, P. Patton (eds.), *Beyond Marxism? Interventions After Marx*, Sydney, Allen & Unwin, 1983, pp. 143-160. Per una ulteriore critica di questa definizione come indistinguibile dal sesso biologico, si veda V. Plumwood, 'Do We Need a Sex/Gender Distinction?', in *Radical Philosophy*, Vol. 51 (1989), pp. 2-11. Si veda anche A. Jaggar, 'Human Biology in Feminist Theory: Sexual Equality Reconsidered', in C.C. Gould (ed.), *Beyond Domination*, Totowa, NJ, Rowman & Littlefield, 1984, pp. 21-42. Il genere è stato spesso inteso come pura cultura, come se il corpo fosse irrilevante. L'alternativa non è però il trattarlo come indistinguibile da qualsiasi natura (il sesso) o cultura. La distinzione può ancora essere utile e praticabile se affrontata in modo non-dualistico, e può essere utilizzata per smuovere una certa sensibilità all'interno del contesto sociale e culturale.

che bisogna compiere per superare l'identità dualizzata. Smontare un dualismo basato sulla differenza richiede la ricostruzione di una relazione e di un'identità nei termini di una concezione non gerarchica della differenza. Un'appropriata relazione di differenza non gerarchica avrà la seguenti caratteristiche specifiche:

1. *Messa in secondo piano (negazione)*: una concezione non gerarchica della differenza richiede di spostarsi verso sistemi di pensiero, di spiegazione, di percezione e di decisione che riconoscano il contributo di ciò che è stato messo in secondo piano.
2. *Esclusione radicale*: una concezione non gerarchica della differenza affermerà la continuità, riconciperà i membri della relazione in modo più integrato e infrangerà la falsa scelta che l'iperseparazione offre riaffermando la negata area di sovrapposizione.
3. *Inglobamento (definizione relazionale)*: una concezione non gerarchica della differenza deve rivedere le identità sia della parte inferiore sia di quella superiore. Essa può mirare a riscoprire un linguaggio e una storia della parte inferiore, reclamare positive fonti indipendenti di identità e affermare una resistenza.
4. *Strumentalismo*: una concezione non gerarchica della differenza implica il riconoscimento dell'altro, in se stesso, come un centro di bisogni, valori e sforzi, un essere i cui scopi e bisogni sono indipendenti e da rispettare.
5. *Omogeneizzazione*: una concezione non gerarchica della differenza implica il riconoscimento della complessità e della diversità delle 'altre nazioni' che sono state omogeneizzate e marginalizzate nella loro costituzione come altri esclusi, come 'il resto'.

Questi rimedi corrispondono alle principali preoccupazioni concettuali e culturali di vari movimenti di liberazione. L'aver stabilito chiaramente ciò che è incluso nel dualismo significa dunque avere visto i segnali che indicano le vie tramite cui lo si può evitare. Ma le vie di fuga contengono specchi, depistamenti, sentieri e nodi aggrovigliati. [...] Un più attento esame di queste trappole e dei modi per evitarle nel caso del dualismo di genere fornirà sia una prova che una spiegazione di alcuni aspetti della teoria del dualismo che ho delineato.

2.6. TRAPPOLE PER UNA IDENTITÀ POST-COLONIZZATA

La logica della colonizzazione crea identità complementari e, nei casi avanzati, complici all'interno e attraverso la colonizzazione. La richiesta e l'affermazione di una identità subordinata è uno dei problemi chiave per il

colonizzato, specialmente nella colonizzazione razziale, classista ed etnica. L'affermazione delle donne e del femminile rientra in questa problematica. Un'obiezione comune del post-modernismo (derivante da Derrida) suggerisce che l'affermazione include il rovesciamento e deve rimanere nella problematica dell'opposizione binaria. Il dualismo è stato spesso trattato come una parte inevitabile dell'umana condizione, specialmente all'interno della tradizione esistenzialista⁵¹, che presenta le sue strutture come una parte maledetta, ma ineluttabile, del sé. Una fonte dell'illusione dell'inevitabilità è l'incapacità di distinguere il soggetto dicotomizzante dal soggetto dualizzante. È per questo motivo che l'esistenzialismo non si è preoccupato della problematica dell'identità colonizzata: il suo soggetto è accanto al percorso, fuso in bronzo come *Il pensatore* di Rodin, come un avviso ai viaggiatori dei rischi dovuti alla filosofia e a un'eccessiva consapevolezza.

Io vorrei contestare questa inevitabilità, sia nella sua forma esistenzialista sia in quella post-moderna, la quale nega la possibilità di una identità positiva. Per il colonizzato che vorrebbe pervenire a un'identità post-colonizzata vi sono diverse soluzioni, ma esse richiedono sia attenzione che audacia. Prima però dobbiamo sciogliere i nodi creati dalla logica della colonizzazione: la caverna del rovesciamento, il deserto della differenza e la palude dell'affermazione devono essere ancora affrontati.

2.7. LA CAVERNA DEL ROVESCIAMENTO

Abbiamo visto che il rovesciamento è conseguente al tentativo di trattare il dualismo come una semplice gerarchia e di rovesciare il valore senza prestare attenzione alle influenze della colonizzazione nel formare l'identità⁵². Poiché la nuova identità è specificata sia in reazione che in relazione

⁵¹ M. Heidegger, 'The Question Concerning Technology', in D.F. Krell (ed.), *Martin Heidegger: Basic Writings*, San Francisco, Harper & Row, 1977, pp. 283-317; S. de Beauvoir, *The Second Sex*, cit.

⁵² Lynne Segal discute acutamente il ruolo di tale rovesciamento nel creare immagini bianche di uomini e donne di colore (L. Segal, *Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men*, cit., pp. 168-181). Albert Memmi mostra come la dinamica del rovesciamento dei valori si mostra ai colonizzati nel loro tentativo di fuga. Il colonizzato ora afferma le qualità proprie della sua cultura in modo tanto ostinato quanto il suo colonizzatore le ha disprezzate. «Improvvisamente, proprio al contrario dell'accusa colonialista, il colonizzato, la sua cultura, il suo Paese, tutto ciò che gli appartiene e tutto ciò che rappresenta diventano elementi perfettamente positivi. Alla fine ci troviamo davanti a una contro-mitologia. La spinta al mito negativo che proveniva dal colonizzatore è sostituita dal mito positivo del sé che ora proviene dai colonizzati,

al colonizzatore, e ha accettato interamente o parzialmente la costruzione dualistica dell'identità, l'idea che il colonizzato abbia spezzato l'identità dualizzata è un'illusione. Il colonizzato non è libero di procedere indipendentemente, ma conferma acriticamente qualsiasi cosa il colonizzatore gli o le ha fatto, o accetta qualsiasi cosa il colonizzatore ha disprezzato o escluso. Allo stesso modo il 'lavoratore' che accetta, ma rivaluta, l'identità assegnatagli dal datore di lavoro in termini produttivi ha compiuto soltanto una fuga incompleta e rimane legato alla cornice produttiva del datore di lavoro. Queste forme di affermazione ignorano il modo in cui le caratteristiche del colonizzato non sono determinate indipendentemente, ma definite in relazione al dominante. Il rovesciamento riproduce il problema in una nuova forma, un inadeguato o incompleto movimento che va oltre la concezione dualistica.

Nel caso della colonizzazione di genere⁵³ [...] una nuova identità femminile viene a essere specificata *in reazione a* quella vecchia. Nel caso più estremo e conservatore, questa strategia accetta la vecchia identità e rovescia il suo valore escludendo dal nuovo 'autentico femminile' qualità come la razionalità, concedendo al maschio di affermare queste qualità e affermare così velatamente le qualità della subordinazione. La forma di rivalutazione tipica del femminismo del rovesciamento acritico vide la soluzione all'op-

come per il mito positivo del proletario opposto a quello negativo della classe opposta. Ad ascoltare i colonizzati e i loro sostenitori, tutto è buono, tutto ciò che è tra i suoi usi e costumi, le sue azioni e i suoi progetti deve essere conservato; anche gli elementi anacronistici o disordinati, immorali o ingiusti. [...] L'auto-affermazione del colonizzato, nata da una protesta, continua a definirsi in relazione a essa. Nel bel mezzo della rivolta, il colonizzato continua a pensare, sentire e vivere contro, e quindi *in relazione* al colonizzatore e alla colonizzazione». A. Memmi, *The Coloniser and the Colonised*, cit., p. 139, corsivo mio.

⁵³ Il problema dell'affermare un'identità subordinata ha una soluzione semplice, nella misura in cui comprende una semplice rivalutazione positiva del caso in cui l'identità del gruppo subordinato non è strutturata in e attraverso la subordinazione, ma rimane più o meno intatta e indipendente. Ma questi casi, anche se possono riscontrarsi in identità colonizzate, di solito indicano una fase iniziale in cui l'identità del colonizzato non è ancora influenzata. I teorici della colonizzazione hanno sottolineato la complicità e l'aderenza dei colonizzati durante la fase avanzata di colonizzazione (A. Memmi, *The Coloniser and the Colonised*, cit.; P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, cit.; B. Hooks, *Talking Back*, Boston, MA, South End Press, 1989). Il caso dell'identità di genere evidentemente non si adatta al modello di identità etnica indipendente. Il tipo di teoria della colonizzazione che tratta l'identità delle donne analogamente al modello etnico potrebbe essere fuorviante come griglia interpretativa per il genere, in quanto suggerisce una concezione della differenza femminile come indipendentemente costituita (o separatamente determinata) natura, forza o cultura femminile, temporaneamente soppressa o sommersa, piuttosto che come strutturata nelle relazioni e nei rapporti di potere.

pressione delle donne nel riscoprire l'essenza delle donne^{54 55}, trattando la differenza di genere, non come un qualcosa di costruito all'interno di una relazione di potere, ma come un dato di fatto il quale si rivela problematico solo nella misura in cui è interiorizzato, non adeguatamente riconosciuto o non autentico⁵⁶. La soluzione culturale femminista alla svalutazione è la creazione di «un ambiente salutare per il principio femminile»⁵⁷, la promozione di una cultura della donna basata sull'esperienza femminile⁵⁸. Questa posizione rientra ancora nella problematica del dualismo in quanto troppo limitante e acritica nei confronti della polarizzazione e dell'esclusione, in quanto accetta l'omogeneizzazione attraverso l'incapacità di immaginare le identità delle donne al plurale e in quanto asservita a più grandi e oscure differenze nella situazione delle donne e nella politica^{59 60}.

⁵⁴ A. Jaggar, 'Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects', in C. Card (ed.), *Feminist Ethics*, Lawrence, KA, University of Kansas Press, 1991, pp. 78-106, qui p. 410.

⁵⁵ Un'essenza che è di solito ritenuta più completa rispetto a quella proposta dal patriarcato, ma che ciononostante comporta una «concezione omogenea, aproblematica e astorica di donna». L. Alcoff, 'Cultural Feminism Versus Post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory', in *Signs*, Vol. 13, n. 7 (1988), pp. 405-434, qui p. 413. Come Jaggar sottolinea, dobbiamo distinguere i risvolti empirici, normativi e simbolici dei termini 'maschile' e 'femminile', oltre a spiegare la consueta distinzione tra le donne e il femminile. A. Jaggar, 'Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects', cit., p. 88.

⁵⁶ Charlene Spretnak sollecita dunque la cura della «autentica mente femminile», indicandola come la salvezza sia della Terra che della cultura occidentale. C. Spretnak, 'Toward an Ecofeminist Spirituality', in J. Plant (ed.), *Healing the Wounds*, Philadelphia, PA, New Society Publishers, 1989, pp. 127-132, qui p. 132.

⁵⁷ L. Alcoff, 'Cultural Feminism Versus Post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory', cit., p. 408.

⁵⁸ Alcune versioni dell'ecofemminismo si pongono l'obiettivo di sostituire il vecchio modello mascolinizzato di identità umana con un modello ginocentrico, utilizzando l'identità della donna come base per una nuova identità umana in cui «l'esperienza femminile determini la cultura» (A. Collard, J. Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*, Indianapolis, IN, Indiana University Press, 1988, p. 11). La maggior parte delle ecofemministe hanno ritenuto strategica una sorta di affermazione del femminile. Tra coloro che vi hanno maggiormente insistito si vedano A. Collard, J. Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*, cit. e S.M. Gearhart, 'The Future – If There Is One – Is Female', in P. McAllister (ed.), *Reweaving the Web of Life: Feminism and Non-Violence*, Philadelphia, PA, New Society Publishers, 1982, pp. 266-285.

⁵⁹ E. Spelman, *The Inessential Woman*, Boston, MA, Beacon Press, 1988; B. Hooks, *Talking Back*, cit.; A. Jaggar, 'Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects', cit.

⁶⁰ Il tentativo di collocare una 'pura' e singola identità femminile nei casi in cui non vi siano altre forme di esercizio di oppressione e in cui le donne siano oppresse puramente 'in quanto donne', deve tenere conto della classe, dell'identità, della razza e di altre forme di supremazia (E. Spelman, *The Inessential Woman*, cit.).

2.8. DISSOLVERE O RECLAMARE UN'IDENTITÀ?

Se una semplice affermazione di identità va incontro a difficoltà, il tentativo di evitare questa affermazione attraverso la dissoluzione e il ripudio dell'identità di genere è altrettanto problematico. La scelta tra l'effettuare una semplice rivalutazione e il sottrarsi alla rivalutazione corrisponde alle opzioni, familiari per le femministe, del femminismo culturale e del post-strutturalismo. Come nota Alcoff, la strategia post-strutturalista di abbandonare l'identità 'donna' o di trattarla come non più di un luogo e una possibilità permanente di idee contestate e ostacolate, offre come alternativa una lotta politica e una «pratica femminista [la quale] può essere soltanto negativa»⁶¹. Nella misura in cui essa evade o rifiuta tutte le identità, è incapace di fornire una base per convalidare alcune forme di identità delle donne rispetto ad altre. Essa non può perciò fornire né una base per una politica basata sulle identità femministe, né tantomeno una base per affermare che le donne sono oppresse⁶². La conseguente rinuncia all'identità politica corrisponde al dilemma del 'colonizzatore che rifiuta'⁶³, il quale rigetta la propria identità originale di colonizzatore, ma non può stabilire nessuna identità positiva che possa servire come base per un'azione politica in solidarietà con gli altri o per un'effettiva resistenza. L'ex colonizzatore indugia accanto all'*abisso del relativismo*, incapace di procedere oltre.

Ancora oggi, l'identità o la 'differenza' della donna che questa strategia vorrebbe smantellare ha presentato uno dei più importanti punti di vantaggio critico sui sistemi occidentali di dominazione e una delle più potenti fonti di visioni alternative sfide culturali. Possiamo davvero permetterci di perdere tutto ciò?

Il fascino della dissoluzione dell'identità è tale da includere «il proliferare di configurazioni di genere, il destabilizzare l'identità sostantiva e il privare le narrazioni naturalizzanti dall'eterosessualità imposta ai loro protagonisti principali: 'l'uomo' e 'la donna'»⁶⁴. Il problema del dualismo però, come ho già detto, non è il binarismo, il numero due o il porre limiti al sé tramite i confini dell'alterità. La frattura del binarismo⁶⁵ non è sufficiente per sfuggire dalle profonde strutture della colonizzazione. La dissoluzione dell'identità di genere attraverso la destabilizzazione e il de-

⁶¹ L. Alcoff, 'Cultural Feminism Versus Post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory', cit., p. 418.

⁶² Ivi, p. 420.

⁶³ A. Memmi, *The Coloniser and the Colonised*, cit.; N.C.M. Hartsock, *Money, Sex and Power*, cit.

⁶⁴ J. Butler, *Gender Trouble*, London, Routledge, 1990, p. 146.

⁶⁵ *Ibidem*.

finitivo atto di parodia raccomandati dai post-strutturalisti⁶⁶ equivale alla formazione di anti-identità che solo in seguito diventano identità. Ma queste identità non sono indipendenti. Esse sono ancora essenzialmente definite in relazione agli scopi della parodia che nascono nella problematica della colonizzazione. Tale approccio non solo continua a legare il soggetto al padrone ma deve ancora affrontare il problema del tenere conto di una molteplicità di risposte alla tradizionale identità di genere. La strategia parodica può difficilmente essere universalmente prescritta come la sola possibile posizione che le femministe possono adottare nei confronti degli ideali di genere della donna⁶⁷.

L'identità sociale, così come la vita sociale in generale, della donna non può nemmeno essere vista come una mera fonte di restrizione e limitazione le cui risposte appropriate sono soltanto intralcio, parodia e destabilizzazione⁶⁸. Le identità sociali sono soltanto fonti di rafforzamento e connessione, di stabilità e continuità, le quali rendono possibile affidarsi e contribuire a vaste fonti sociali di teoria e pratica. Esse non sono senza dubbio mai prive di problemi, viste e considerate le relazioni di potere che plasmano le identità sociali in generale e le tradizionali identità di genere in particolare. Possono però essere ricostruite in modo libertario e sovversivo, senza con ciò essere demolite o abbandonate totalmente. Nonostante le difficoltà del tipo di affermazione inclusa nel rovesciamento, non c'è in definitiva nessuna alternativa praticabile ad una ricostruzione creativa e affermativa dell'identità post-colonizzata. L'affermazione è essenziale per contrastare la logica del soggetto dominante, che inferiorizza le donne sia individualmente sia culturalmente, che mette in ombra e svalorizza i loro lavori e che le definisce in modo periferico rispetto al soggetto dominante principale. Ci deve essere una sorta di riconoscimento compensativo per correggere questa svalutazione, ma esso deve essere critico e qualificato. La struttura dell'identità colonizzata è stata una prigione; essa richiede un ampio e continuativo restauro prima di divenire una comoda struttura facilmente abitabile.

⁶⁶ Ivi, p. 142.

⁶⁷ Nel descrivere l'identità, non in modo statico, ma in modo malleabile e trasformabile, le donne riconoscono la propria situazione e posizione in qualità di soggetti attivi. Quando si tratta di un'identità etica, la quale comporta l'assunzione di impegni verso gli altri (per esempio, verso i bambini) e di responsabilità per le loro esigenze, essa non comprende però un elevato grado di scelta, bensì di contingenza, arbitrarietà e instabilità, le quali sono caratteristiche di un'identità performativa (ivi, p. 139).

⁶⁸ J. Grimshaw, *Feminist Philosophers*, Brighton, SX, Wheatsheaf, 1986.

2.9. OLTRE L'IDENTITÀ COLONIZZATA: L'AFFERMAZIONE CRITICA

L'attuale ondata di diffidenza nel promuovere l'identità 'donna', o qualsiasi altra caratteristica associata al femminile e agli ideali di genere, è in parte una reazione contro la propensione culturale femminista ad affermare in modo eccessivo e troppo radicale il femminile e a focalizzarsi sull'affermazione di un'unica 'autentica' identità di donna posta alla base di un'azione politica. Queste alternative rappresentano però una falsa scelta: l'abbandono della identità della donna non è la sola alternativa ad un rovesciamento acritico. Una migliore via di sovversione rispetto a quella del post-strutturalismo tratterebbe l'identità della donna come un'importante tradizione problematica, la quale richiede una costruzione critica; una potenziale fonte di forza e al contempo di problemi; e un terreno sia di continuità che di differenza con gli ideali tradizionali. Tale ricostruzione critica può correggere le distorsioni della cultura occidentale attraverso l'affermazione e il rafforzamento delle aree di cultura e di vita associate con il femminile e con la natura, e continuare così gli argomenti del primo femminismo e del femminismo ecologico in una forma modificata.

Secondo Alice Echols, «la questione se il femminismo implichi la trascendenza di genere o l'affermazione della femminilità è diventata la nuova 'faglia' femminista»⁶⁹. Questa dicotomia, come quelle tra il demolire la prigione e l'abitarla così com'è o quella tra il ripudiare l'identità femminile e il rivalutarla, rappresenta una falsa scelta: un'adeguata revisione dell'identità di genere deve includere elementi sia di trascendenza che di affermazione. Una salutare identità femminista, come una salutare identità personale, ha bisogno di mantenere un buon equilibrio tra l'auto-critica e l'auto-affermazione. Allo stesso modo, la ricostruzione critica richiede un equilibrio tra gli obblighi in conflitto tra loro che muova in direzione di una ridefinizione e rivalutazione. La ricostruzione critica deve tener conto di come l'identità di genere si sia tinta di potere e deve anche confrontare la versione femminista del paradosso del potere – se il carattere e i valori femminili si sono formati all'interno di una subordinazione, come possono essere a loro volta valutati socialmente o divenire socialmente dominanti, mantenendo ancora le loro caratteristiche? Questo genere di problemi è spesso preso ad esempio per escludere ogni sorta di affermazione femminista del femminile. Catharine Mackinnon porta un'obiezione volta a mostrare come nell'af-

⁶⁹ A. Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 1989, p. 287.

fermare il femminile non possiamo fare altro che affermare la mancanza di potere delle donne:

Quando la differenza significa dominio, come nel caso della differenza di genere, affermare le differenze significa per le donne affermare le qualità e le caratteristiche della mancanza di potere. Le donne possono accostarsi al ragionamento morale, ma il loro approccio è relativo sia a ciò che è concesso sia a ciò che è non concesso loro essere. Nella misura in cui il materialismo ha un qualche significato, esso significa che ciò che le donne sono state e hanno pensato è ciò che è stato loro permesso di essere e di pensare. Qualunque cosa sia, questa cosa non è propria delle donne.⁷⁰

Un simile ragionamento escluderebbe qualsiasi affermazione delle qualità e delle aree di cultura associate al femminile, ma ci sono molti problemi in questa argomentazione. Noi possiamo essere d'accordo sul fatto che l'identità femminile, come l'identità colonizzata, non abbia una natura indipendente, la quale è solo accidentalmente e non intrinsecamente subordinata⁷¹, ma sia stata plasmata all'interno della colonizzazione e tramite essa⁷². Ciononostante, la mancanza di potere non esaurisce il suo contenuto, e perciò la differenziazione non coincide con la dominazione. Le donne femministe non sono infatti destinatarie passive dell'identità di donna, ma sono attivamente impegnate nel formarla e nel posizionarsi criticamente in relazione ai suoi significati tradizionali, spesso senza un totale abbandono⁷³. La prospettiva di MacKinnon esclude il *contenuto* di genere, quelle reali caratteristiche, attività e aree di vita che sono state sottovalutate e relegate sullo sfondo insieme alle donne che da esse sono state caratterizzate e al valore che esse potrebbero avere in un altro contesto. La femminilità tradizionale fu sottovalutata e messa in secondo piano, ma fu anche l'espressione di una vasta gamma di obiettivi, interessi, idee, aree di vita e orientamenti sociali

⁷⁰ C. MacKinnon, *Towards a Feminist Theory of the State*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989, p. 51.

⁷¹ Questa posizione è molto simile a quella delle femministe culturali, le quali si accostano al problema dell'identità delle donne attraverso un recupero della cultura femminile storicamente fondata. Riane Eisler sostiene esista una indipendente, originale e pre-subordinata 'cultura femminile' in cui le donne hanno caratteristiche, come l'arrendevolezza e il pacifismo, simili a quelle degli ideali di genere attuali, anche se ci sono buone ragioni per intendere questi ideali come il prodotto della subordinazione (R. Eisler, *The Chalice and the Blade*, New York, Harper & Row, 1988).

⁷² A. Memmi, *The Coloniser and the Colonised*, cit.; P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, cit.; B. Hooks, *Talking Back*, cit.

⁷³ L. Alcoff, 'Cultural Feminism Versus Post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory', cit. Il lavoro di Linda Alcoff discute i problemi di questa scelta e anche il modo di aggirarla attraverso un concetto di identità della 'donna' che è al contempo costruito storico e oggetto di trattativa individuale e politica.

di reale valore e importanza; essi non possono essere semplicemente scartati, in conseguenza a questo diniego, come mancanza di potere. Possiamo rifiutare la mancanza di potere delle donne senza anche rifiutare l'intero *contenuto* della vita delle donne e dei ruoli e delle aree di cultura che hanno assegnato loro uno status inferiore. L'argomentazione sfrutta una fallace distinzione tra i contenuti e i valori che le femministe potrebbero ora assegnare a quelle attività e preoccupazioni di vita che sono associate alle donne e lo status inferiore di mancanza di potere che la cultura dominante ha assegnato loro (solitamente trattando loro come 'natura', piuttosto che come 'cultura'). Il non aver fatto tale distinzione perpetua, piuttosto di evitare, la prospettiva dominante, negando le preoccupazioni di vita, i valori e le conoscenze tradizionalmente associati alle donne e ad altri gruppi subordinati. Ciò crea così l'illusione che il conferimento di maggiore autorità al femminile debba includere una contraddizione.

La questione della mancanza di potere tuttavia ha un senso. Benché sia sbagliato vedere *tutte* le qualità caratteristiche delle donne come inseparabilmente imbevute di mancanza di potere, la mancanza di potere è inerente ad alcune tipologie di femminilità ed è inseparabile da *alcune* caratteristiche. È importante distinguere quei casi in cui la mancanza di potere è necessaria, presupposta o inerente a qualche qualità o area assegnata al femminile da quei casi in cui non lo è. Alcune caratteristiche apparentemente innocenti nascondono cruciali ambiguità di potere: qualità affermate da alcune ecofemministe, come 'nutrimento' ed 'empatia', ne sono un esempio⁷⁴. Esse possono significare sostenere gli altri, essere ricettivi rispetto ai loro bisogni ed essere interessati ed esperti nel promuovere la loro crescita e il loro benessere; o possono significare aumentare negli altri la sensazione di benessere, sostenendo la mascolinità e la gratificazione dell'ego e la sensibilità del dominato ai bisogni e agli umori del dominante⁷⁵. Il 'nu-

⁷⁴ B. Love, E. Shanklin, 'The Answer Is Matriarchy', in J. Trebilcot (ed.), *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Totowa, NJ, Rowman & Littlefield, 1984, pp. 275-286; S.M. Gearhart, 'The Future – If There Is One – Is Female', cit.

⁷⁵ Quanto distano le qualità emerse dall'associazione delle donne alla natura che questa analisi e questa prospettiva femminista possono sostenere? In altre parole, quanto distano le qualità che presuppongono un contesto sociale di subordinazione? Alcune delle qualità che sono state adottate per connettere donne e natura sembrano presupporre un tale contesto. Poiché le donne hanno avuto un atteggiamento 'più morbido' nei confronti della natura, il quale riflette la loro esclusione dalla cultura e il loro mancato accesso alla scienza e alla tecnologia che forniscono i mezzi per dominare la natura, accettare una posizione così morbida può equivalere ad accettare qualità di subordinazione. L'alternativa a una identità umana alienata dalla natura non è però quella della passiva impotenza 'femminile' o della immersione in natura. Si tratta piuttosto di affermare un'identità veramente umana e

trimento', nel primo significato, non è necessariamente un prodotto della mancanza di potere, mentre nel secondo lo è. Il primo tipo di nutrimento potrebbe essere rafforzato in una società di uguaglianza, ma non il secondo, e la richiesta di suo rafforzamento è davvero auto-contraddittoria. Nel secondo caso, il correggere l'inferiorizzazione non può prendere la forma di una rivalutazione, per le ragioni indicate dall'analisi di Mackinnon.

Un'affermazione femminista e una riappropriazione del femminile devono essere attivamente critiche e ricostruttive anche per un'altra ragione: la dinamica dualistica fa più che iscrivere semplicemente la subordinazione nella definizione della parte inferiore; essa crea anche attraverso l'esclusione radicale concezioni polarizzate di identità basate sulla diade subordinazione/dominazione. Correggere ciò richiede di muovere al di là delle vecchie e polarizzate concezioni, ridefinendo il terreno e rinegoziando l'identità iperseparata. Ciò che sarà ora valutato positivamente non saranno le originali e polarizzate caratteristiche, ma le analoghe liberatorie ottenute tramite il superamento delle false scelte create dagli accordi polarizzati del dualismo. Una prospettiva femminista potrebbe dunque affermare un sé relazionale come superamento delle false scelte tradizionali di egoismo e di abnegazione del sé⁷⁶. Nella misura in cui il dualismo di genere è intrecciato con una rete sistematica di dualismi tra loro collegati, le false scelte ottenute attraverso l'esclusione radicale (quali ragione/emozione, passivo/attivo, pubblico/privato) attraversano l'intera rete. La risoluzione del dualismo di genere deve essere corrispondentemente intrecciata con la risoluzione degli altri dualismi. Questa è un'altra ragione per cui le donne non possono essere liberate isolatamente e per cui il collegare il femminismo ad altre forme di oppressione ha un elevato potenziale sovversivo.

2.10. CONTINUITÀ E DIFFERENZA

In quanto struttura del sé e dell'altro, le cinque caratteristiche della struttura logica del dualismo si suddividono in due gruppi. La prima e la seconda (la messa in secondo piano e l'esclusione radicale) negano la dipendenza, la continuità e la relazione del sé con l'altro, mentre la terza, la quarta e la

culturale, capace di riconoscere la continuità umana con la mutualità e la dipendenza dalla natura.

⁷⁶ J.B. Miller, *Toward a New Psychology of Women*, 2nd edn., Harmondsworth, MX, Penguin Books, 1986, p. 47; C. Gilligan, 'Moral Orientation and Moral Development', in E. Kittay, D. Meyers (eds.), *Women and Moral Theory*, New York, Rowman & Littlefield, 1987, pp. 19-33.

quinta (l'inglobamento, lo strumentalismo e l'omogeneizzazione o stereotipizzazione) negano l'indipendenza dell'altro dal sé. Fuggire dalla logica della colonizzazione richiede dunque un movimento dialettico volto sia a riconoscere la relazione che la continuità negata dalla messa in secondo piano e dall'esclusione radicale, sia ad affermare la differenza e l'indipendenza dell'altro negate dall'inglobamento e dalla definizione dell'altro come mancanza o strumento posto in relazione con il sé. La risoluzione del dualismo richiede non solo il riconoscimento della differenza, ma il riconoscimento di un complesso modello interattivo di continuità e di differenza. Benché le forme di femminismo che sottolineano la somiglianza con gli uomini e quelle che sottolineano la differenza siano spesso viste come incompatibili, l'analisi del dualismo suggerisce che il riconoscimento di continuità e quello di differenza sono entrambi necessari e sono risposte appropriate alle diverse parti che compongono il problema globale dell'evitare l'identità di genere dualizzata. L'iperseparazione della natura del maschio e della femmina è avvenuta e il dualismo di genere ha creato ordini di esistenza maschili e femminili esageratamente diversi, i quali concepiscono la natura e i destini degli uomini e delle donne come mondi completamente diversi e a parte. Il femminismo avrebbe dunque bisogno di enfatizzare i comuni diritti politici, di sottolineare la comune umanità e spezzare le barriere di esclusione che hanno confinato le donne in una speciale sfera inferiorizzata. Questa è la fase o il momento della 'disgregazione', la quale è stata infatti il maggiore obiettivo del primo femminismo e della prima ondata del movimento femminista degli anni '60 e '70. D'altra parte, nella misura in cui il dualismo di genere ha definito il femminile come una mancanza in relazione all'identità centrale del dominante, e quindi nei classici termini di alterità, le donne hanno avuto bisogno di sottolineare le concezioni e le fonti positive e indipendenti dell'identità femminile, e perciò di reinterpretare creativamente ed affermare le differenze delle donne. Ciononostante, la ricostruzione critica coinvolge molto di più dell'affermazione della differenza delle donne. Nella rete di oppressione, l'identità combinata nella quale le identità colonizzate e colonizzanti sono intrecciate è la normalità. Nella misura in cui le donne non sono soltanto il colonizzato in relazione al genere, ma sono anche esse stesse le colonizzatrici (per esempio in relazione alle altre etnie, culture, classi e specie), la ricostruzione critica dell'identità normalmente include, non soltanto l'affermazione e la riedificazione delle identità subordinate, ma anche la ricostruzione delle identità del dominante. Le donne occidentali devono dunque anche imparare a liberarsi dall'identità del dominante radicata nella costruzione occidentale dell'umano.

Quest'analisi mira quindi al bisogno di ricollocare il concetto di fallo(go)centrismo come base dell'affermazione della differenza attraverso il

più complesso concetto di identità del dominante. Molta dell'importanza posta sull'affermazione della differenza delle donne è risultata dallo sforzo di problematizzare il carattere di una cultura il cui protagonista centrale, l'apparentemente neutro soggetto razionale, è definito in opposizione, non solo alle donne, ma anche a molti altri gruppi oppressi e persino alla natura stessa. Focalizzarsi esclusivamente sulla differenza delle donne come base di opposizione tenta però di rendere le donne simboliche e politiche portatrici di un intero settore di esclusione della cultura occidentale⁷⁷. Una concezione della differenza delle donne è stata così adoperata per esprimere chiaramente in modo nuovo una molto potente critica sociale e visione alternativa, ma il tentativo di presentare l'alternativa interamente in termini di genere impregnando questa di femminismo radicale⁷⁸ pone su questa revisione un carico troppo pesante da sostenere da sola. La riduzione di questa critica femminista dell'identità del dominante a un'identità che è semplicemente maschile tende a nascondere le reali questioni politiche e le reali misure necessarie per innescare un cambiamento⁷⁹. Per scuotere i fondamenti concettuali di questi sistemi di dominio dobbiamo smascherare fino in fondo l'identità del dominante nascosta dietro la parvenza neutrale dell'umano e degli ideali di razionalità.

⁷⁷ C.L. Bacchi, *Same/Difference: Feminism and Sexual Difference*, Sydney, Allen & Unwin, 1990, p. 250.

⁷⁸ J.B. Miller, *Toward a New Psychology of Women*, cit., p. 88; N.J. Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, CA, University of California Press, 1979.

⁷⁹ B. Hooks, *Talking Back*, cit., p. 20.

3.

UN'ETICA DELLA PARTNERSHIP

Carolyn Merchant

CAROLYN MERCHANT è professoressa di Storia, Filosofia ed Etica ambientale presso l'Università di Berkeley, in California. Tra le sue pubblicazioni si ricordano *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution* (1980), *Ecological Revolutions. Nature, Gender, Science in New England* (1989), *Radical Ecology: the Search for a Livable World* (1992), *Earthcare: Women and the Environment* (1996), *Reinventing Eden: The Fate of Nature in Western Culture* (2003). In netta contrapposizione soprattutto con le teorie morali atomistiche e individualistiche, Merchant avanza a più riprese nei suoi scritti la possibilità di elaborare un'etica della cura fondata su relazioni di cooperazione e collaborazione interspecifica. Nel saggio qui proposto l'autrice riassume ottimamente questo nuovo paradigma di etica ambientale da lei stessa definito 'etica della partnership'. Il testo è apparso per la prima volta in lingua originale all'interno di C. Merchant, *Reinventing Eden. The Fate of Nature in Western Culture*, New York, Routledge, 2003, pp. 210-229. Il saggio attinge però a sua volta a materiali precedentemente pubblicati in C. Merchant, *Earthcare: Women and the Environment*, New York, Routledge, 1996, pp. 209-224. Una prima versione italiana del testo, tradotta da Chiara Corazza, è inclusa in *DEP – Deportate, esule, profughe. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, n. 20 (2012), pp. 34-52. Tale saggio è stato revisionato e riadattato da Adele Tiengo appositamente per questa raccolta. Si ringrazia la redazione di *DEP* per avere gentilmente concesso di riprodurre e rivisitare parzialmente il testo.

Per il ventunesimo secolo propongo una nuova etica ambientale – un'etica della *partnership*. Si tratta di un'etica basata sull'idea che gli esseri umani siano partner, assistenti e collaboratori e che le persone e la natura siano equamente importanti, le une per l'altra. Se le persone e la natura riconoscono di essere protagonisti, abbiamo la possibilità di una condizione reciprocamente benefica.

*Un'etica della partnership afferma che il bene più grande per le comunità di esseri umani e non-umani consiste in una vitale e reciproca interdipendenza*¹.

¹ C. Merchant, *Earthcare: Women and the Environment*, New York, Routledge, 1996, pp. 216-219; Id., 'Partnership Ethics: Business and the Environment', in

Come nella visione nativo-americana di un sacro fascio di legami e vincoli, un'etica della partnership è basata sulle idee di relazione e di dovere reciproco². Come le lezioni che si imparano dagli uccelli, un'etica della partnership è tratta dalla voce della natura. Come i partner umani, la terra e l'umanità comunicano l'una con l'altra.

3.1. PARTNERSHIP AMBIENTALI

Nel discorso delle comunità ambientali, la parola 'partnership' sta attraversando un periodo di rinascita. Presso comunità locali, agenzie governative, corporazioni e organizzazioni ambientali, si stanno formando con successo delle partnership ambientali, focalizzate sulla politica risolutiva dei conflitti che riguardano le tematiche locali. Alberi, fiumi, specie minacciate, gruppi tribali, coalizioni di minoranza e cittadini attivisti trovano tutti rappresentanza, assieme all'impresa, nel tavolo delle negoziazioni. Questo processo offre un nuovo approccio alla collaborazione³.

Ugualmente innovativa è l'idea che la parola 'partner' si riferisca non solo alle entità sociali e alle istituzioni, ma anche agli individui e persino alle entità naturali. Si potrebbero annoverare tra i partner familiari con status legale non solo le coppie sposate, ma anche le relazioni stabili tra uomini e donne, donne e donne o uomini e uomini. Una partnership etica potrebbe offrire le linee guida per muoversi oltre la retorica del conflitto ambientale e verso un discorso di cooperazione. Ma il termine 'partner' può essere

P. Werhane (ed.), *Environmental Challenges to Business*, Bowling Green, OH, Society for Business Ethics, 2000, pp. 7-18; Id., 'Partnership with Nature', in *Landscape Journal*, Special Issue (1998), pp. 69-71.

² Sui 'sacri fasci' dei nativi americani si veda B. Leibhardt, *Law, Environment and Social Change in the Columbia River Basin: The Yakima Indian Nation as a Case Study, 1840-1933*, Ph.D. Dissertation, Berkeley, CA, University of California, 1990.

³ F.J. Long, M. Arnold, *The Power of Environmental Partnerships*, Fort Worth, TX, Dryden Press, 1994; Management Institute for Environment and Business, *Environmental Partnerships: A Business Handbook*, Fort Worth, TX, Dryden Press, 1994; Management Institute for Environment and Business, *Environmental Partnerships: A Field Guide for Governmental Agencies*, Fort Worth, TX, Dryden Press, 1994; Management Institute for Environment and Business, *Environmental Partnerships: A Field Guide for Nonprofit Organizations and Community Interests*, Fort Worth, TX, Dryden Press, 1994; A.R. Beckenstein, F.J. Long, M. Arnold, T.N. Gladwin, *Stakeholder Negotiations: Exercises in Sustainable Development*, Chicago, R.D. Irwin, 1995; J.K. Gamman, *Overcoming Obstacles in Environment Policymaking: Creating Partnerships Through Mediation*, Albany, NY, State University of New York Press, 1994.

inoltre usato per rappresentare lo zanzariere codanera⁴, il salmone argenteo o i grizzly e le farfalle *Euphydryas editha quino*⁵. La natura non-umana può, in effetti, essere essa stessa il nostro partner.

Propongo cinque principi per la comunità umana in una partnership sostenibile con la comunità non-umana:

1. Uguaglianza tra le comunità umane e non-umane.
2. Considerazione morale sia per gli umani che per le altre specie.
3. Rispetto sia per la diversità culturale che per la biodiversità.
4. Inclusione delle donne, delle minoranze e della natura non-umana nel codice di responsabilità etica.
5. Un'amministrazione ecologicamente profonda, coerente con lo stabile benessere delle comunità di umani e non-umani.

Un'etica della partnership comporta una relazione possibile tra una comunità umana e una comunità non-umana in un luogo particolare, un luogo in cui le connessioni con il mondo più esteso siano riconosciute attraverso scambi economici ed ecologici. È un'etica in cui gli esseri umani agiscono per adempiere sia i bisogni vitali dell'umanità sia quelli della natura, frenando la propria presunzione. Essa attinge dalla *Dichiarazione di Rio sull'Ambiente e sullo Sviluppo* della Conferenza mondiale del 1992 e dal desiderio di pervenire a una «partnership globale per conservare, proteggere e restaurare la salute degli ecosistemi terrestri». Tale etica incorpora il concetto di «partner nella vita» dell'Assemblea globale delle donne e dell'ambiente del 1991 e conferma il principio della Conferenza nazionale sulla leadership ambientale della gente di colore secondo cui «la giustizia ambientale richiede il diritto di partecipare come partner eguali a ogni grado decisionale». Il concetto di «gamma di nuove attività di partnership» è stato confermato dalla Conferenza mondiale sullo sviluppo sostenibile, tenuta nel 2002 a Johannesburg in Sud Africa. Guidati da un'etica della partnership, gli esseri umani selezioneranno le tecnologie che sostengono l'ambiente naturale diventando, non dominatori, bensì co-operatori e partner della natura non-umana⁶.

Per buona parte della storia umana, la natura ha avuto il sopravvento sugli esseri umani e gli umani hanno fatalmente accettato il ruolo giocato

⁴ Piccolo uccello insettivoro della famiglia *Poliophtilidae*, che abita i deserti di Sonora e Chihuahua, tra gli Stati Uniti sudoccidentali e il Messico (N.d.T.).

⁵ Una sottospecie in via d'estinzione della farfalla *Euphydryas editha* (endemica della baia di San Francisco, in California), nota per essere particolarmente minacciata dal cambiamento climatico (N.d.T.).

⁶ C. Merchant, *Earthcare*, cit., p. 219; Id., *Ecology*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1994, p. 372: World Summit Sustainable Development, *Political Declaration*, Article 15, adopted 04/09/2002.

dalla natura. Gli umani hanno vissuto alla mercé dei temporali, dei periodi di siccità, delle gelate e delle carestie che venivano dalla Natura. Hanno accettato il fato mentre propiziavano la natura con doni, sacrifici e preghiere (spesso all'interno di relazioni umane gerarchiche). Raccolti, carestie e periodi di siccità erano considerati il mezzo con cui Dio, o il Grande Spirito, ammoniva gli esseri umani che si erano allontanati da un modo di agire etico. Solo negli ultimi secoli le tecnologie e le attitudini di dominio derivate dalla Rivoluzione scientifica hanno invertito i ruoli, mettendo gli umani in grado di minacciare la natura con la deforestazione e la desertificazione, l'inquinamento chimico, la distruzione degli habitat e delle specie, la pioggia radioattiva e l'esaurimento dell'ozono. Dal diciassettesimo secolo la cultura occidentale ha sviluppato l'idea che gli esseri umani siano più potenti della natura e che gli euroamericani abbiano gli strumenti per dominarla, controllarla e gestirla. Alcuni gruppi di persone hanno acquisito un potere notevole sulla natura e su altri gruppi umani usando le forze interconnesse della scienza, della politica e della religione.

Attraverso la scienza meccanicistica, la tecnologia, il capitalismo e la presunzione baconiana che il genere umano debba acquisire il dominio sull'universo intero, l'umanità ha accresciuto la propria capacità di distruggere la natura *per come la conosciamo*. Nel sistema meccanicistico della fisica classica la natura è stata ridotta a passiva e inerte, soggetta a prevedibilità e controllo attraverso equazioni differenziali lineari. Entro tale sistema, ponti sospesi, tunnel e grattacieli diventano trionfi dell'ingegneria perché i sistemi meccanici sono considerati chiusi, definiti nello spazio e soggetti alle leggi classiche dell'equilibrio statico e dinamico.

Alla fine del ventesimo secolo la crisi ambientale e gli sviluppi post-moderni della scienza e della filosofia hanno messo in questione l'efficacia della visione meccanicistica del mondo, l'idea illuminista di progresso e la morale dello sviluppo incontrollato come mezzi per dominare la natura. I sistemi ecologico e meccanico sono vulnerabili di fronte alle forze caotiche create da condizioni meteorologiche inusuali o eventi geologici sorti al di fuori del sistema.

Se poniamo noi stessi, in quanto esseri umani, al di sopra della natura, ci convinciamo di potere controllare i raccolti agricoli, le foreste e la pesca secondo le curve logistiche e il massimo o ottimale livello di raccolto raggiunto. Abbiamo bisogno di riportare il pendolo a una condizione di equilibrio che consenta una maggiore uguaglianza tra le comunità umane e non-umane⁷.

⁷ C. Merchant, *Earthcare*, cit., p. 218.

3.2. ETICA DELLA PARTNERSHIP

Un'etica della partnership è una sintesi tra un approccio ecologico basato sulla considerazione morale per tutte le cose viventi e non, e un approccio umano-centrico (o omocentrico) basato sul bene sociale e l'adempimento dei bisogni umani fondamentali. Tutti gli esseri umani hanno bisogno di cibo, vestiti, riparo ed energia, ma la natura ha un eguale diritto a sopravvivere. La nuova etica interroga la nozione di 'mercato senza regole', criticando severamente un'etica egocentrica – ciò che è bene per l'individuo è un bene per la società – e propone invece una partnership tra la natura non-umana e la comunità umana.

Un'etica della partnership porterebbe gli umani e la natura non-umana entro una relazione reciproca, bilanciata in modo dinamico, e più equa. Gli esseri umani, in quanto detentori dell'etica, dovrebbero riconoscere la natura non-umana come un agente autonomo, che non può essere predetto o controllato, fatta eccezione per ambiti molto limitati. Dovremmo anche ammettere di avere il potenziale di distruggere la vita, giacché ne siamo attualmente in grado con il nucleare, i pesticidi, i prodotti chimici tossici e lo sviluppo economico incontrollato, e dovremmo agire per esercitare restrizioni specifiche di questa capacità. Dovremmo smettere di creare profitto per pochi alle spese dei molti. Dovremmo invece organizzare le nostre forze politiche ed economiche per soddisfare i bisogni vitali di cibo, vestiario, riparo ed energia e provvedere alla sicurezza della salute, del lavoro, dell'educazione, dei figli e degli anziani. Tali forme di sicurezza ridurrebbero rapidamente il tasso di crescita della popolazione dal momento che il principale mezzo per provvedere sicurezza non dipenderebbe dall'avere un gran numero di figli o da economie in cui i maschi sono preferiti alle femmine, come avviene oggi in molti Paesi.

Se sappiamo che è probabile un grave terremoto a Los Angeles nei prossimi settantacinque anni, un'etica utilitarista e omocentrica affermerebbe che il governo non deve permettere la costruzione di un reattore nucleare sulla faglia. Ma un'etica della partnership direbbe che noi, la comunità umana, dobbiamo rispettare la natura come agente autonomo, limitando le costruzioni e lasciando dello spazio aperto. Se sappiamo che c'è una possibilità di esondazione del fiume Mississippi nell'arco di un centinaio d'anni, teniamo in considerazione i bisogni umani di navigazione ed energia, ma rispettiamo anche l'autonomia della natura, limitando la nostra capacità di sbarrare il corso di ogni affluente che ingrossa il fiume e di costruire case in ogni pianura detritica. Lasciamo alcuni fiumi allo stato selvaggio e libero e lasciamo che alcune pianure detritiche rimangano delle paludi, usandone altri per soddisfare i bisogni umani. Se sappiamo che nelle foreste delle

Montagne Rocciose vi è probabilità di incendi, non costruiamo città al margine delle foreste. Limitiamo l'estensione dello sviluppo, lasciamo degli spazi liberi, piantiamo vegetazione resistente al fuoco e usiamo i tetti di tegole piuttosto che tetti infiammabili. Se tagliare le foreste tropicali e temperate a lenta crescita crea problemi sia all'ambiente globale che alle comunità locali, ma non possiamo prevedere adeguatamente gli esiti o gli effetti di quei cambiamenti, abbiamo bisogno di condurre delle negoziazioni di partnership in cui la natura non-umana e le persone coinvolte siano equamente rappresentate.

3.3. UDIRE LA VOCE DELLA NATURA

Noi umani abbiamo bisogno di coltivare una nuova abilità per udire la voce della natura. Così lo ha spiegato il filosofo Max Horkheimer nel 1947, auspicando la ribellione della natura: «Un tempo erano l'arte, la letteratura e la filosofia a tentare di esprimere il significato delle cose e della vita, ad essere la voce di tutto ciò che è muto per dotare la natura di un organo capace di rendere conosciute le sue sofferenze [...]. Oggi alla natura è stata tolta la lingua». La voce con cui la natura parla è tattile, sensibile, uditiva, olfattiva e visiva – una comprensione viscerale è comunicata attraverso i nostri cuori alle nostre menti⁸.

Il filosofo David Abram ci invita in un mondo più-che-umano (*more-than-human*) attraverso le membrane semipermeabili dei nostri corpi che ci permettono di comunicare con la natura attraverso l'esperienza sensoriale. Le culture orali mantengono quel contatto meglio di quelle influenzate dal mondo scritto, ma tale consapevolezza può essere recuperata ascoltando la voce della natura: «Il fruscio delle foglie di una quercia o la crescita di un pioppo sono un tipo di voce». Con l'uso dell'alfabeto, una barriera si sviluppa tra l'essere umano, in quanto sé, e la natura, in quanto altro. Tuttavia, l'obiettivo dello scrittore è di diffondere «la germogliante e terrena intelligenza delle nostre parole, lasciandole libere di rispondere alle parole delle cose stesse – alle verdi foglie che crescono dai rami primaverili». Dal momento che noi usiamo la narrazione per ricreare il posto dell'essere umano nel mondo più-che-umano, possiamo imparare a riconnetterci alla natura come partner su un piano di uguaglianza. Per Abram quella riconnessione avviene tramite «la pratica di tessere storie che hanno il ritmo e la cadenza melodiosa del sottofondo del posto, storie per la lingua, storie che

⁸ M. Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press, 1947, pp. 101, 115.

chiedono di essere raccontate, ancora e ancora». Lo scrittore della natura, il filosofo e il poeta possono aiutarci ad ascoltare la voce della natura «trovando le frasi che ci mettono in contatto con i muscoli vibranti del collo di un cervo che tiene alto il suo palco mentre nuota verso la terraferma o con la formica che trascina un chicco di riso scartato in mezzo all'erba [...], permettendo alla lingua di prendere nuovamente radici nel silenzio terrestre di ombra, ossa e foglie»⁹.

Un'etica della partnership rende visibili le connessioni tra le persone e l'ambiente, nello sforzo di trovare nuove forme culturali ed economiche che possano soddisfare i bisogni vitali, provvedere alla sicurezza e innalzare la qualità della vita senza degradare l'ambiente locale e globale. Essa crea un'ossatura e una serie di successi che possono consentire il raggiungimento della decisione, del consenso e della mediazione senza vertenze contenziose. Essa collega il lavoro delle scienze dell'ecologia, il caos e la complessità teorica a nuove possibilità per delle relazioni di non-dominio tra gli umani e la natura non-umana.

A differenza dei sistemi chiusi della meccanica classica, l'ecologia opera con sistemi aperti che includono un flusso di materia, energia e informazione che si muove al di sopra dei confini. Nel sistema ecologico i movimenti naturali non sono immediatamente controllabili, come suppone la meccanica classica. Mentre alcuni fenomeni possono essere previsti e organizzati, molti eventi sono caotici e possono essere rappresentati solo attraverso equazioni non lineari, le cui soluzioni sono impossibili, ma approssimate al meglio. In tali situazioni la natura è un'attrice dinamica, una forza in cui ci si imbatte in condizioni che non combaciano con l'ideale illuminista di natura controllabile. Tuttavia l'umanità può diventare partner della natura non-umana, ascoltandone la voce e interagendo con essa attraverso nuove forme di progettazione e pianificazione.

Una nuova relazione con la natura è necessaria per il futuro benessere delle persone e del mondo in cui viviamo. La storia ambientale rivela che nel tempo ci sono stati dei periodi di intenso sfruttamento delle risorse naturali con scarso riguardo per le conseguenze a lungo termine. La storia insegna che molti interventi passati si sono rivelati privi di lungimiranza ecologica. Oggi stiamo cominciando a considerare la natura come un nostro partner riportando il pendolo in equilibrio. Per realizzare un nuovo rapporto con la natura, il passato deve essere compreso attraverso le sue vicende ecologiche e umane, così da riesaminarne i risultati negativi.

⁹ D. Abram, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-than-Human World*, New York, Vintage Books, 1996, pp. 256, 273-274.

3.4. LA NATURA COME PARTNER DI TRATTATIVA

Nell'etica della partnership sia gli umani che la natura sono agenti attivi. Debbono essere considerati sia la necessità di preservare la natura sia i bisogni basilari degli esseri umani. Come si può adottare un'etica della partnership? In ognuna delle interconnesse comunità biotiche di umani e non-umani tutte le parti e i loro rappresentanti debbono essere considerati come partner sullo stesso piano. Ciò include gli individui, i rappresentanti di corporazioni e tribù, le guardie forestali, i costruttori di dighe, le associazioni conservative, gli scienziati, i rappresentanti delle comunità, i portavoce delle paludi, dei leoni di montagna e degli zanzarieri codanera. Debbono essere discusse sia le necessità degli umani sia i bisogni delle altre specie. L'ambiente e la comunità umana particolare saranno presi in completa considerazione come sistemi complessi, che possono e debbono adattarsi, escogitando nuove regole e nuovi schemi. Si includono come esempi di impegni entro tali partnership le commissioni consultive sulle risorse, i consigli dei bacini, i consigli di autogoverno democratico, i processi collaborativi e i piani di amministrazione cooperativa.

Si dovrebbe concentrare lo sforzo sulla negoziazione e sul consenso, in quanto i partner di trattativa dialogano insieme sugli interessi, a lungo e breve termine, delle interconnesse comunità umane e non-umane. Gli incontri saranno lunghi e potrebbero continuare per settimane o mesi. Come in ogni relazione di partnership ci sarà un dare e un avere, sin tanto che i bisogni di ogni parte saranno espressi, ascoltati e compresi. Se i partner identificano i loro presupposti etici e acconsentono al ricominciare da capo con un'etica della partnership dai doveri e dal rispetto reciproci, c'è la speranza di un consenso. Effettivamente, non c'è altra scelta, poiché il fallimento significa regredire dal consenso alla competizione e quindi alla controversia. Un'etica della partnership non funzionerà sempre, ma è un inizio e con essa c'è una speranza.

Un'etica della partnership riconosce sia le continuità che le differenze tra gli umani e la natura non-umana. Essa ammette che gli umani sono una parte dipendente dalla natura e che la natura non-umana è stata prima e permarrà dopo la natura umana. Ma riconosce anche che gli umani ora hanno il potere, la conoscenza e la tecnologia per distruggere la vita, per come la conosciamo oggi. Un'etica della partnership, dunque, va oltre la morale omocentrica ed egocentrica, in cui il bene della comunità umana prevale sul bene della comunità biotica, in direzione di una nuova etica che implica il bene delle comunità umane e più-che-umane. In alcuni casi i bisogni delle comunità più-che-umane avranno la precedenza, ad esempio nella protezione delle aree selvagge, mentre in altri casi i bisogni della

comunità umana saranno primari, come nell'agricoltura e nelle città sostenibili.

Una nuova etica implica una nuova consapevolezza e un nuovo discorso sulla natura. Vivere assieme e comunicare con la natura apre alla possibilità di un rapporto di non-dominio e a modi di interazione non-gerarchici tra l'umanità e la natura. Anziché considerare la natura come una macchina che deve essere manipolata, come una risorsa da sfruttare o come un oggetto di studio e trasformazione, essa diviene un soggetto. Sia la natura che gli umani avranno una voce ed entrambe le voci saranno ascoltate.

La natura appare ovunque come attrice: da quella selvaggia e incontaminata a quella dei parchi, delle paludi, dei terreni agricoli e dei paesaggi cittadini. La filosofa ambientale Val Plumwood argomenta che il selvaggio è presente ovunque e non solo nelle aree incontaminate. Dobbiamo riconoscere la presenza del selvaggio anche nei luoghi vicino casa, così come nelle giungle impenetrabili. Preservare delle zone selvagge in cui la natura è lasciata libera e incontrollata è anche una parte vitale della partnership. Possiamo scegliere di estendere la natura selvaggia, di rinchiuderla entro parchi, o semplicemente di lasciarla in pace. Come sostiene l'ambientalista Roger L. Di Silvestro: «Noi siamo i primi esseri viventi, per quanto ne sappiamo, a scegliere entro quale estensione applicare le nostre abilità per influenzare l'ambiente. Non solo *possiamo* fare, ma possiamo anche scegliere di *non fare*. Quindi, ciò che c'è di unico nei confini che stabiliamo intorno ai parchi e alle riserve è che questi confini sono da noi creati per proteggere quei posti dalle nostre stesse azioni [...]. Non possiamo più concepire noi stessi come i padroni del mondo naturale. Piuttosto ne siamo i partner»¹⁰.

Oltre all'idea di parco come una riserva, c'è la terra selvaggia, incontrollata. Fa parte di una partnership con il mondo naturale tracciare delle aree in cui la natura è inaccessibile agli umani. Come la vita selvaggia, la natura è attiva, viva e spesso imprevedibile. L'ambientalista Dave Foreman scrive: «La radice di 'wilderness' in inglese antico è wil-deor-ness: terra ostinata. Una terra ostinata è soggetta agli incendi, ai temporali, ai cambiamenti degli ecosistemi. È popolata da bestie selvagge che difficilmente permettono di essere tiranneggiate da deboli ominidi»¹¹. L'accettazione

¹⁰ V. Plumwood, 'Wilderness Skepticism and Wilderness Dualism', in J.B. Callicott, M.P. Nelson (eds.), *The Great New Wilderness Debate*, Athens, GA - London, University of Georgia Press, 1998, pp. 652-690; R.L. Di Silvestro, *Reclaiming the Last Wild Places: A New Agenda for Biodiversity*, New York, John Wiley, 1993, pp. XIV-XV. Ringrazio Holmes Rolston III per questa fonte.

¹¹ M.J. Vandeman, 'Why We Should Provide Wildlife Habitat Off-Limits to Humans', inedito; D. Foreman, 'Wilderness Areas for Real', in J.B. Callicott, M.P. Nelson (eds.), *The Great New Wilderness Debate*, cit., pp. 395-407, qui p. 405.

dell'imprevedibilità significa ammettere che la natura è un soggetto per se stesso.

Le nuove scienze postmoderne dell'ecologia, della teoria del caos e della complessità sono coerenti con l'idea della natura come attrice. La scienza postmoderna ricostruisce la relazione tra umani e natura. Mentre la scienza meccanicistica presume che la natura sia divisa in diverse parti e che i cambiamenti provengano da forze esterne (il modello della palla da biliardo), l'ecologia enfatizza l'idea della natura intesa come un cambiamento e processo continuo. La teoria del caos muove un passo più avanti, suggerendo la limitatezza dell'abilità umana di prevedere il risultato di quei processi. Ordine caotico, il mondo, così come è rappresentato dalla teoria del caos, diventa una componente dell'etica della partnership¹².

Ognuna delle faticose decisioni, etiche e politiche, coinvolte nella pianificazione, dovrà essere negoziata dalla comunità umana in un posto particolare, ma l'esito dipenderà dalla storia locale, umana e naturale, dalla narrazione del luogo raccontata dagli abitanti, dai bisogni umani vitali, dagli schemi dell'uso della terra, passati e presenti, dal più ampio contesto globale e dall'abilità o meno di prevedere gli eventi della natura. Ogni comunità umana intesse una relazione, mutevole e in evoluzione, con la comunità non-umana locale, ma è anche connessa all'ordine ambientale e umano globale. Ogni istanza etica è storica, contestuale e situazionale, ma localizzata entro un più ampio sistema, economico e ambientale.

3.5. LE RADICI STORICHE DI UN'ETICA DELLA PARTNERSHIP

Gli antecedenti di un'etica della partnership provengono da ambientalisti, filosofi e femministe. Una componente in comune consiste nella cooperazione umana con la natura. Nel 1864 lo scrittore ambientalista George Perkins Marsh sostenne che l'umanità dovrebbe «entrare in cooperazione con la natura nella ricostruzione di una struttura danneggiata», ripristinando le acque, le foreste e gli acquitrini «ridotti all'abbandono dalla sconsidera-

¹² Sulla teoria del caos si vedano J. Gleick, *Chaos: The Making of a New Science*, New York, Viking, 1987; E. Lorenz, *The Essence of Chaos*, Seattle, WA, University of Washington Press, 1993; N.K. Hayles, *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1990; Id., *Chaos and Order: Complex Dynamics in Literature and Science*, Chicago, University Chicago Press, 1991; R. Abraham, *Chaos, Eros and Gaia*, San Francisco, Harper & Row, 1994. Sulla differenza tra la teoria del caos e la teoria della complessità, si legga M. Waldrop, *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, New York, Simon & Schuster, 1992.

tezza e dalla malevolenza umana». Mentre i temporali, i tornado, i vulcani e i terremoti rappresentarono la potenza della natura sull'umanità nel ridisporre la materia elementare, gli umani ebbero il potere «di scombinare irreparabilmente le combinazioni della materia inorganica e della vita organica che essa aveva proporzionato e bilanciato durante la notte eterna»¹³.

Negli anni '70, il filosofo Herbert Marcuse definì la natura come un partner a noi contrapposto, enfatizzando le differenze e le continuità che condividiamo con essa. La Natura è una «alleata», sostenne, e non «mera materia, organica e inorganica». In quanto «forza vitale in se stessa», essa appare come un «soggetto-oggetto». La Natura, in quanto soggetto, «potrebbe essere facilmente ostile all'essere umano, nel cui caso si tratterebbe di una relazione conflittuale; ma la lotta può anche acquietarsi e lasciare spazio alla pace, alla tranquillità e all'appagamento». Una relazione di non-sfruttamento sarà pertanto una «resa, un 'lasciare che sia', un'accettazione»¹⁴.

Una delle modalità più antiche con cui l'umanità ha interagito in partnership con la natura è attraverso l'agricoltura. I contadini sollecitavano il suolo e lusingavano la madre terra con rituali e offerte. Negli anni '30, l'ecologista Aldo Leopold formulò un'etica di conservazione in cui la terra agricola poteva essere pensata in termini di partnership. «Quando la terra fa del bene per il proprietario e il proprietario trae del vantaggio dalla terra, quando entrambi finiscono per stare meglio in ragione della loro collaborazione, si raggiunge la conservazione». Leopold auspicò una serie di partnership umane con la terra che potessero concretizzarsi nella protezione di aree selvagge, nella restaurazione delle terre agricole e nelle pratiche di agricoltura sostenibile¹⁵.

Anche le femministe hanno contribuito al concetto di etica della partnership non solo nell'uso della parola 'partner' per abbracciare le relazioni tra donne e uomini e tra persone dello stesso sesso, ma anche nel formulare nuovi modi per occuparsi di politica ed esprimersi. In *The Chalice and the Blade* (1988), Riane Eisler sostiene che l'originale società di partnership nella preistoria abbia avuto una deviazione di 5.000 anni verso una società dominatrice. Nel modello dominatore, simbolizzato dalla spada, un sesso è collocato più in alto dell'altro. Il modello della partnership simbolizzato

¹³ G.P. Marsh, *Man and Nature*, New York, Charles Scribner's Sons, 1864, pp. 35-36.

¹⁴ H. Marcuse, 'Nature and Revolution', in Id., *Counterrevolution and Revolt*, Boston, MA, Beacon Press, 1972, pp. 59-78, qui 65, 69.

¹⁵ A. Leopold, 'The Farmer as a Conservationist', in *American Forests*, n. 45 (1939), pp. 294-299, citato in S.L. Flader, J.B. Callicott (eds.), *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*, Madison, WI, University of Wisconsin Press, 1991, p. 235.

dal calice, è basato sull'associazione di uomo e donna, piuttosto che sulla gerarchia, e la sua riscoperta offre la speranza per una società, economica e politica, egualitaria nel futuro. In *Sacred Pleasure* (1996) Eisler propone una nuova «politica di partnership» fondata sul sostegno e la cura di forme di socializzazione per entrambi i sessi e su una politica di base per l'equità sociale. «Molte cose nella preistoria occidentale sembrano prefigurare una visione del mondo orientata alla partnership, che oggi sta lottando per emergere [...]. Nuove convinzioni, immagini e storie, più coerenti con un'organizzazione sociale di partnership, più che di dominazione, stanno cominciando ad entrare nelle nostre conoscenze». Il futuro sarà il prodotto di nuove Eva e nuovi Adamo che lavoreranno insieme, costruendo «le realtà e i miti del nostro futuro [...] molto differenti da quello che sono ora»¹⁶.

Un'etica della partnership è fondata sul concetto di 'relazione', piuttosto che di ego, società o cosmo. L'idea di relazione offre anche le possibilità per una nuova narrativa sul posto dell'essere umano in natura. In *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) la filosofa Val Plumwood argomenta che la relazione dovrebbe essere la base per una nuova storia radicata nella continuità e nella diversità, piuttosto che nell'autorità e nella colonizzazione. «Il relazionale auto-delinea la struttura generale di una relazione di rispetto, amicizia o cura per l'altro». Partendo da ideali femministi, Plumwood traccia interazioni di non-dominio tra le persone e il mondo naturale, come la cura, la bontà e la solidarietà, che permetterebbero alla comunità terrestre di fiorire. Tali qualità prevengono la netta separazione del sé dal mondo, tipico approccio meccanicistico e strumentale che domina la natura come una schiava. Così argomenta: «[...] la storia di una ragione contrapposta alla natura è stata la principale storia della cultura occidentale. È una storia che ha principalmente narrato di conquiste e di controllo, di cattività e di utilizzo, di distruzione e di incorporazione [...]. Molta ispirazione per nuove storie e meno distruttive può essere tratta da fonti alternative alla principale, da parti subordinate e ignorate della cultura occidentale, come le storie della cura delle donne»¹⁷.

La filosofa femminista Alison Jaggar ha esaminato nuove forme di discorso che attingono sia dall'etica femminista che dalle democrazie multiculturali. Questi approcci hanno applicabilità in un'etica della partnership

¹⁶ R. Eisler, *The Chalice and the Blade*, San Francisco, HarperCollins, 1988, pp. XVII, 105, 185-203; Id., *Sacred Pleasure: Sex, Myth, and the Politics of the Body*, San Francisco, HarperCollins, 1996, pp. 347-401, qui 376, 399.

¹⁷ V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, New York, Routledge, 1993, pp. 155, 196 [secondo capitolo tradotto in italiano all'interno del presente volume].

presso gli umani e tra l'umanità e la natura, che riconosce sia l'inclusione che la diversità. L'autrice nota che «una concezione femminista del discorso, che ponga l'enfasi sull'ascolto, sull'amicizia personale, sulla risposta alle emozioni e sulla preoccupazione per le ineguaglianze di potere, è particolarmente adeguata a facilitare una valutazione molto profonda». Non dovremmo, tuttavia, idealizzare il dialogo entro le piccole comunità come il modo migliore per raggiungere un consenso democratico, giacché tali gruppi potrebbero essere condizionati da vicende che precludono un discorso produttivo. Abbiamo bisogno, tuttavia, di esaminare gli impegni e le prospettive finora esclusi. «Dovremmo sostenere un approccio critico con quelle comunità non occidentali che condividono parte dei propri impegni, ma che potrebbero avere dei disaccordi o diverse prospettive in termini particolari». Tali approcci e avvertimenti dovrebbero essere estesi per includere il discorso a coloro che potrebbero chiederci di ascoltare la voce della natura come un partner alla pari¹⁸.

3.6. METTERE IN ATTO LE PARTNERSHIP

Un'etica della partnership offre un nuovo approccio alle relazioni tra le comunità e l'ambiente, che può trascendere l'enfasi dell'etica egocentrica sulla dominazione della natura e la mentalità progressista e individualista. Le partnership ambientali sono «collaborazioni volontarie presso organizzazioni che lavorano in direzione di un obiettivo comune». Esse prendono spesso forma tra parti precedentemente in competizione, per risolvere un problema specifico e per prevenire l'astio e il costo delle liti. L'accordo cooperativo che emerge dal processo, inoltre, è frutto dell'accordo di tutte le parti e in cui tutti hanno riposto il proprio interesse. L'esito, pertanto, ha la prospettiva di durare più a lungo di un risultato stabilito attraverso una serie di battaglie in un'aula di tribunale¹⁹.

Il potenziale della costruzione del consenso può essere illustrato attraverso un esempio fittizio. Nel Midwest una compagnia manifatturiera si è avvicinata all'organizzazione per la conservazione della vita selvaggia, ritagliando una sorta di riserva di natura incontaminata di 3.200 acri²⁰ nel ter-

¹⁸ A. Jaggar, 'Globalizing Feminist Ethics', in *Hypatia*, Vol. 13, n. 4 (1998), pp. 7-31, qui 17, 22. Si veda anche A. Jaggar, 'Multicultural Democracy', in *Journal of Political Philosophy*, Vol. 7, n. 3 (1999), pp. 308-329.

¹⁹ Management Institute for Environment and Business, *Environmental Partnerships: A Business Handbook*, cit., p. 3; C. Merchant, 'Partnership Ethics: Business and the Environment', cit.

²⁰ Circa 1.300 ettari (N.d.T.).

reno posseduto. La compagnia ha deciso di non usare l'area per un'espansione precedentemente pianificata. Gli operai sono entusiasti dello sviluppo dell'area per fare jogging, osservare la vita selvaggia, scattare fotografie e, forse, per una caccia e una pesca limitate. Le scuole e la locale Audubon Society accolgono con favore l'idea di disporre di un'area educativa di natura selvaggia. La compagnia e l'organizzazione per la conservazione sono d'accordo per formare una partnership volontaria e cominciano a tenere degli incontri regolari con l'obiettivo specifico di «proteggere, restaurare ed estendere i 3.200 acri, in quanto area per la conservazione della vita selvaggia con impianti ricreativi»²¹.

A prendere parte allo stesso tavolo (posti al di fuori del terreno familiare di ciascun partner) non solo ci sono i rappresentanti della compagnia, i biologi della vita selvaggia, i pianificatori e gli operai che desiderano cacciare e pescare, ma anche chi si pronuncia per conto del daino e della trota. Il discorso comincia con le seguenti domande:

1. Il progetto di partnership avrà un impatto significativo o risolverà un problema?
2. I risultati ottenuti sono coerenti con la missione della compagnia e i suoi obiettivi?
3. La cooperazione e la collaborazione richiedono di attuare il progetto?
4. Tutti i partner hanno un motivo per partecipare alla partnership?
5. La partnership ha identificato tutti i gruppi necessari perché il progetto abbia successo?
6. La partnership sarà volontaria ed equa?²²

Dopo una lunga discussione, le parti decidono che, per un minimo di 20 anni, un lotto di 3.200 acri sarà adibito ad area selvaggia. L'immagine della compagnia acquisirà la stima della comunità; gli operai avranno un'area per correre e per fare escursioni; saranno affiancate delle aree di osservazione della vita selvaggia. Presi in esame gli interessi del daino e dei pesci, dopo un'intensa e appassionata discussione, i loro bisogni per la sopravvivenza sono stati resi compatibili con la caccia e la pesca limitata, attraverso un piano organizzativo ben definito. Il gruppo di conservazione ha acquisito un ampliamento del percorso degli uccelli migratori, un sito educativo per gli scolari, un rifugio per i *birdwatcher* e un'area ricreativa

²¹ Nello strutturare questo esempio, ho tratto spunto da un ipotetico caso presentato in Management Institute for Environment and Business, *Environmental Partnerships: A Business Handbook*, cit., pp. 11-12, ma ho personalmente aggiunto le rappresentanze di entità naturali minacciate.

²² Management Institute for Environment and Business, *Environmental Partnerships: A Business Handbook*, cit., pp. 11-12; C. Merchant, 'Partnership Ethics: Business and the Environment', cit.

per la comunità del circondario. Sebbene non preservi per sempre l'area, ha ottenuto una zona verde al posto della potenziale cementificazione e dell'inquinamento del territorio, e del tempo per essere coinvolto e rispondere a un processo di pianificazione a lungo termine della compagnia e della comunità²³.

Esistono alcuni esempi di partnership ambientali, attuali e di successo? E come vi hanno preso parte le aziende?

- Sul fiume Cooper, vicino a Charleston, nel Sud Carolina, il Consiglio per il miglioramento dell'habitat della vita selvaggia (*Wildlife Habitat Enhancement Council*) ha collaborato con le compagnie chimiche Amoco e DuPont per sviluppare programmi di amministrazione delle zone selvagge su terre della compagnia. I proprietari del vicinato hanno sviluppato un 'corridoio di zona selvaggia' che si estende per tre miglia tra le due compagnie²⁴.
- Nel 1989 un gruppo di corporazioni leader che utilizzano i clorofluorocarburi (CFC) come solventi collaborarono tra di loro e con l'Agenzia per la protezione dell'ambiente degli Stati Uniti (*U.S. Environmental Protection Agency*) al fine di diventare CFC-free in anticipo con le linee guida stabilite dal regolamento. Molte compagnie hanno usato le nuove tecnologie per sostituire l'uso di CFC negli impianti dei Paesi in via di sviluppo²⁵.
- Il Consiglio di pianificazione dell'energia del Nord-Ovest (*Northwest Power Planning Council*) ha avviato nel bacino del fiume Columbia, dove la risalita dei salmoni è declinata da 16 milioni all'anno nell'Ottocento a meno di due milioni nei primi anni '90, un gruppo di partnership di negoziazione, comprendente le tribù degli Indiani americani, gruppi ambientali, corporazioni e agenzie, per pianificare e ridurre il pescato, per il restauro degli habitat, per dei progetti di incubatoi, di cambiamenti dei flussi d'acqua e di altri mezzi per innalzare la sopravvivenza dei salmoni²⁶.
- Il Corpo per la conservazione della baia orientale dell'area di San Francisco (*East Bay Conservation Corps*) ha formato una partnership con le agenzie pubbliche che ha avuto esito con dei fondi per sviluppare l'etica ambientale presso i minori e i giovani di basso reddito con un programma

²³ Management Institute for Environment and Business, *Environmental Partnerships: A Business Handbook*, cit., p. 12; C. Merchant, 'Partnership Ethics: Business and the Environment', cit.

²⁴ Management Institute for Environment and Business, *Environmental Partnerships: A Field Guide for Nonprofit Organizations and Community Interests*, cit., p. 11.

²⁵ F.J. Long, M. Arnold, *The Power of Environmental Partnerships*, cit., p. 5.

²⁶ *Ibidem*.

estivo che impiegava giovani per l'assistenza del lavoro di manutenzione dei terreni pubblici²⁷.

In questi esempi il programma di partnership si è focalizzato principalmente sulle interazioni umane, ma ha aperto la strada all'inclusione della rappresentanza di entità non-umane e dell'ordine caotico della natura. Le partnership sono una nuova forma di discorso cooperativo, finalizzate a ottenere consenso, piuttosto che a creare vincitori e perdenti.

Il processo di negoziazione attinge a molte delle abilità e a diversi obiettivi auspicati e praticati da gruppi di donne. Sebbene non sia essenzialista – posizione secondo cui la cooperazione è un tratto essenziale dell'essere donna – il discorso di partnership è tuttavia radicato in molte esperienze sociali e attitudini femminili di risoluzione dei problemi. Ma il presente discorso cooperativo non dichiara che le donne hanno una conoscenza speciale della natura o un'abilità particolare di prendersi cura della natura. Né è il caso in cui 'alcune' donne si stanno pronunciando per 'tutte' le donne o per 'altre' donne, che sono in grado di parlare per se stesse. Qui le donne e le minoranze partecipano al processo. Ma anche la natura, che spesso parla con una voce diversa, è ascoltata sullo stesso piano.

3.7. PROGETTARE CON LA NATURA

Il libro *Design with Nature* (1969) di Ian McHarg ha creato un nuovo paradigma per indagare il potenziale di una partnership ecologica tra l'umanità e la natura. Il testo passa dal parlare di zone soggette a marea, di dune di sabbia e dell'idrologia dei sistemi fluviali, al discutere delle cinture di verde attorno le città e dei parchi cittadini, fino a trattare le eleganti bellezze architettoniche. I suoi progetti di architettura del paesaggio, come *The Woodlands* in Texas e le *Village Homes* a Davis, in California, hanno combinato *design* innovativi con i principi ecologici e con l'efficienza economica, preservando al contempo le foreste del circondario, gli acquitrini e gli habitat naturali.

McHarg scrive: «Questo libro è un testimonianza personale sulla potenza e sull'importanza del sole, della luna e delle stelle [...], delle nuvole, della pioggia e dei fiumi, degli oceani e delle foreste, delle creature e dell'erba vegetale. Essi sono con noi ora, compartecipi dell'universo fenomenico [...] espressione vivida del tempo passato, essenziali partner nella

²⁷ Management Institute for Environment and Business, *Environmental Partnerships: A Field Guide for Government Agencies*, cit., p. 32; C. Merchant, 'Partnership Ethics: Business and the Environment', cit.

sopravvivenza». Lewis Mumford, nella sua introduzione a *Design with Nature*, nota l'importanza della cooperazione con il mondo naturale: «L'enfasi di McHarg non è né sul *design*, né sulla natura per se stessa, ma sulla preposizione 'con', che implica la cooperazione umana e la partnership biologica». Il lavoro di McHarg è dunque precursore di quanto ho definito partnership con la natura²⁸.

Lavorando con la natura, i pianificatori del paesaggio lavorano in cooperazione, non solo con la natura e le comunità locali, ma anche l'uno con l'altro per ottenere i loro obiettivi. Uomini e donne sono entrambi ben rappresentati. Dietro l'etica della partnership si nasconde un assunto implicito. Gruppi di uomini e donne, donne e donne, uomini e uomini, sono eguali. Alla natura, perciò, tradizionalmente rappresentata come madre, vergine o strega, non è attribuito il genere femminile per essere amministrata, controllata o sfruttata, ma essa è accettata come partner dell'umanità. Tale cooperazione, rivelata dalla pianificazione del paesaggio che ne risulta, presenta nuove opportunità entusiasmanti per collaborare con la natura. Come hanno contribuito i precetti di un'etica della partnership a prendere la forma di *design* di paesaggio²⁹?

Un'etica della partnership è basata sull'equità tra gli umani e la natura non-umana. In una foresta di acero nei pressi del Minnesota i problemi trascorsi dei deflussi delle acque piovane offrono un'opportunità per ripensare i bisogni umani assieme ai bisogni della natura. L'architetto del paesaggio Joan Iverson Nassauer lavorò con i residenti e gli ingegneri urbani per riprogettare i cortili, i lotti vacanti e i bordi delle strisce di terra con la palude originaria e le piante della prateria, che avrebbero trattenuto i flussi d'acqua e allo stesso tempo valorizzato l'assetto tradizionale, aggiungendo un tocco di selvaggio. Sebbene il vicinato abbia temuto la disgregazione delle strade in segmenti, essi videro anche l'opportunità nella nuova ecologia come un modo per migliorare il deflusso delle acque e creare gradevoli giardini nelle loro proprietà. Qui il processo di partnership coinvolse le persone che discussero durante le riunioni della comunità per raggiungere soluzioni condivisibili. Esse reintrodussero la vegetazione autoctona e contemporaneamente misero in atto nuove bonifiche per risolvere i problemi di deflusso. I processi interconnessi delle acque e della vegetazione autoctona furono messi in evidenza; i bisogni umani e le necessità della natura furono presi in considerazione e risolti insieme.

²⁸ I. McHarg, *Design with Nature*, Garden City, NY, Doubleday & Co., 1969, p. 5; L. Mumford, 'Introduction', in I. McHarg, *Design with Nature*, cit., p. VIII.

²⁹ Gli esempi qui presenti sono tratti da C. Merchant, 'Partnership with Nature', cit., pp. 69-71, usati con il permesso dell'University of Wisconsin Press.

A Blandensburg, nel Maryland, il fiume Anacostia è stato confinato in un canale di cemento, costruito molti anni fa dal corpo di ingegneri dell'esercito statunitense, i cui flussi erano gestiti da pompe e chiuse, sulla base del presupposto che la natura fosse controllabile attraverso l'ingegneria. Joseph Kevin Eades ridisegnò il paesaggio, permettendo che fosse rivelato il più antico corso della natura, consentendo al fiume di assumere il suo precedente corso attraverso il centro della città. I nuovi canali sono stati costeggiati da vegetazione nativa rivierasca e sono state ristabilite le zone paludose per aiutare a rimuovere gli agenti inquinanti. Restaurando l'integrità ecologica del fiume si consentì alla natura di diventare partner con i residenti della città. Permettendo che il fiume agisse liberamente, si rimosse il problema dei deflussi delle acque dei temporali, si provvide a un habitat per gli uccelli rivieraschi e la vita animale e si offrì la possibilità di camminate lungo il fiume che avvicinarono le persone alla natura.

L'idea di imprevedibilità caotica della natura esemplifica i modi con cui essa, come attrice, offre possibilità per una partnership umana con la terra. Per l'architetto del paesaggio Edward Blake Jr., la natura diventa cosciente di se stessa attraverso il *design*. «La Natura», egli afferma, «è un complesso e altamente organizzato schema di fenomeni, spesso considerati caotici». Così concettualizzati, i cambiamenti susseguenti della natura debbono essere rivelati ed evidenziati piuttosto che controllati e incanalati. Blake disegnò un centro congressi a Hattiesburg in Mississippi che ricreò l'originale foresta di pianura detritica in cui è stata costruita la città, ma che è stata completamente distrutta da bonifiche, con lo scarico dei rifiuti di costruzione e detriti delle piogge. Il nuovo centro congressi si affacciava su prati di panicastrella e cipressi di palude, foreste e laghi. L'uso antropico della restante zona, adibita all'intrattenimento e all'educazione, è stato integrato con i processi idrologici della natura nella pianura detritica, nuovamente ripristinata, dove i panorami e le passeggiate hanno potuto coesistere con le antiche magnolie e le spiagge, i gigli acquatici e il tarassaco, le tartarughe e le libellule. Qui le persone e la natura hanno potuto prosperare insieme come attori.

Mentre le forze idrologiche e i flussi turbolenti d'acqua esemplificano un tipo di caos, l'incendio ne rappresenta un altro. L'incendio può colpire improvvisamente, scoppiare in azione violenta e avviluppare completamente in pochi minuti un'area naturale che si è sviluppata lentamente nel tempo, attraverso processi ecologici. Come possono gli umani essere partner con un fenomeno così profondamente e potenzialmente distruttivo come l'incendio indomabile? Una via per praticare un saggio equilibrio è di non costruire strutture con materiali infiammabili come i tetti in tegole di legno, né permettere alla vegetazione secca di accumularsi vicino alle residenze. Questo è particolarmente importante nelle aree urbane e suburbane vicine

no a praterie aride e a zone arbustive. Un altro modo per collaborare con il fuoco è di imparare dalla storia di passate politiche sugli incendi, come il regime di cento anni di soppressione degli incendi adottato dal Parco nazionale di Yellowstone, tra la sua fondazione, nel 1892, e la sua rivalutazione, nel 1972. David Kovacic ha fatto delle simulazioni degli incendi di Yellowstone. I suoi modelli sono stati strumenti molto utili per capire come le ecologie locali rispondevano all'incendio. Frequenti e blandi incendi del terreno innalzano la diversità ecologica, fertilizzando il sottobosco, aumentando le varietà delle piante e della vita selvatica e rinnovando la vecchia crescita. Usato saggiamente, il fuoco può diventare uno strumento nella nuova partnership umana con la natura.

Un'etica della partnership rispetta sia la diversità culturale che la biodiversità. Nelle colline sovrastanti Oakland, in California, una maggioranza di afroamericani forma una classe media culturalmente diversa che, assieme a molti europei, asiatici e latinoamericani, ha lavorato in partnership con l'architetto del paesaggio Louise Mazingo dell'Università di Berkeley in California. L'obiettivo era di restaurare la biodiversità delle foreste di quercia da cui derivò il nome della città e il suo patrimonio ecologico. Insieme escogitarono un piano per sviluppare il vicino Glenn W. Daniel King Estate Park per trarre beneficio dalla diversità di piante perenni, savane di querce e sottoboschi arbustivi di cespugli indigeni. Allo stesso tempo rinnovarono tracciati escursionistici, aggiunsero un centro ricreativo e aumentarono la sicurezza. Il piano principale che ne risultò fornì «un modello di come le comunità possono diventare partner attivi nell'adempimento delle proprie visioni ambientali».

In un'etica della partnership un'amministrazione di tipo ecologico è coerente con il benessere continuo delle comunità umane e non-umane. Nella Pennsylvania sudoccidentale, un centro secolare di minatori di carbone chiuse i battenti ed emigrò fuori regione. Una storia umana ambientale sullo sfruttamento del lavoro degli immigrati dell'est Europa, che minavano le vene sotterranee e immagazzinavano il carbone per il forno, rimase nelle sagome delle cabine, degli edifici della miniera, dei centri di pulitura, dei negozi di macchinari e dei tracciati ferroviari. Un'economia mineraria fondata sull'estrazione del carbone come risorsa per la produzione di acciaio ha lasciato acidi pericolosi e insalubri e scorie con cui furono bonificate le paludi dei dintorni. Ossidi di ferro dal colore arancione vivido macchiarono la terra minacciando la salute umana e avvelenando le circostanti paludi e la catena alimentare delle foreste.

Qui, Julie Bargmann e Stacy Levy hanno dimostrato come gli esseri umani potessero diventare partner della natura riportando acqua salubre e vita selvatica alla precedente area avvelenata. Un processo eco-chimico pulì i de-

flussi di acido attraverso un lavoro di costruzione di bacini e canali calcarei che gradualmente innalzarono il pH, creando acqua pulita. Il paesaggio circostante fu ridisegnato per includere alberi e vegetazione i cui colori riportassero l'arancione ai colori verde o verdeblu del trattamento dei bacini, che ripristinarono la salubrità nel paesaggio minerario, preservando la sua passata storia ambientale. La chimica inorganica e l'ecologia hanno lavorato in partnership con la progettazione umana per preservare sia la storia che la natura.

La salute ecologica e quella umana possono essere inoltre restaurate in aree industriali abbandonate attraverso un programma di 'finestre di opportunità' come quello ideato da Achva Ben-Zinberg Stein e Norman Millar a Los Angeles. Qui, aree una volta industriali, lotti di parcheggio asfaltato, aree residuali di autostrada e lotti urbani vacanti sono stati trasformati in opportunità per coltivazioni non alimentari con acque grigie trattate, per siti di ricreazione per i bambini emarginati, per giardini comunitari e per fabbriche solari collocate sulle strutture dei parcheggi. In tal caso comunità etnicamente e culturalmente diverse sono entrate in partnership tra di loro e con la luce solare, l'acqua piovana, i suoli indeboliti e le piante native per reclamare spazi verdi aperti che beneficiano la salute umana e non-umana.

Questi esempi dimostrano che l'umanità può davvero imparare ad ascoltare la voce della natura, come rivelato attraverso i principi ecologici, l'etica, la poesia e il rispetto per i nostri partner non-umani. Sebbene, in quanto partner, il linguaggio della natura sia diverso dal nostro, abbiamo ancora la possibilità di lavorare in cooperazione con essa. Il risultato è un ambiente più salubre e piacevole esteticamente, per noi stessi e le nostre future generazioni. Come ha affermato nel 1969 Ian McHarg, il più vitale problema dell'umanità è «la necessità di sostenere la natura in quanto risorsa di vita, ambiente, insegnante, rifugio, sfida e soprattutto, corollario della riscoperta della natura nell'inconscio del sé, in quanto fonte dei significati»³⁰.

3.8. I PROBLEMI DELLA PARTNERSHIP

Esistono molte difficoltà nell'implementare un'etica della partnership. L'etica dell'economia di libero mercato, orientata alla crescita, che usa non equamente le risorse, sia umane che naturali, per creare profitto, rappresenta la più grande difficoltà. Il potere del sistema capitalistico globale di rimuovere risorse – specialmente quelle nei Paesi del Terzo Mondo – senza riguardo per il rinnovamento, il riutilizzo o il riciclo, è un grave ostacolo nella riorganizzazione delle relazioni tra produzione ed ecologia. Mentre

³⁰ I. McHarg, *Design with Nature*, cit., p. 19.

il capitalismo prosegue il proprio corso usando risorse rinnovabili, come sequoie e pesci, più rapidamente della riproduzione delle specie o degli alberi, il capitalismo verde tenta di risolvere temporaneamente il degrado sottoponendosi a qualche forma di regolamentazione o di riciclaggio. Sarà necessario trovare nuove forme economiche che siano compatibili con la sostenibilità, l'equità di integrazione e l'etica della partnership.

Un'altra fonte di resistenza a un'etica della partnership è il movimento per il diritto di proprietà, che per molti versi è una dura sferzata contro l'ambientalismo e l'ecologia. La protezione della proprietà privata è parte integrante della crescita e della massimizzazione del profitto del capitalismo e dell'egocentrismo e della loro preservazione attraverso le istituzioni del governo e delle leggi. Determinare nell'ambito della proprietà individuale, comunitaria o comune, l'adeguatezza dell'estensione di proprietà conforme alla sostenibilità, per la continuità della natura umana e non-umana, è una sfida molto importante.

Un terzo problema è rappresentato dalle profonde e radicate differenze culturali tra i sostenitori ambientali, gli interessi delle corporazioni e i governi delle comunità. I problemi potrebbero essere irrisolvibili a causa di dibattiti storicamente accaniti o della presenza costante di personalità inamovibili. Come spesso accade con le differenze profondamente radicate tra i difensori dei paradigmi culturali e scientifici, la soluzione dei problemi locali può talvolta dipendere dall'introdurre nuove generazioni, nuove personalità e nuovi sistemi di credenze all'interno dei processi di costruzione del consenso e di mediazione. Il desiderio di ripensare i significati della memoria collettiva è spesso decisivo nella soluzione dei problemi.

3.9. PARTNERSHIP E NARRAZIONE

Adottare un'etica della partnership comporta la creazione di una nuova narrazione, o di una serie di narrazioni del ruolo dell'essere umano nella storia e in natura. Ripensare la storia convenzionale come una meta-narrazione per la riscoperta del Giardino dell'Eden, solleva la questione del relativismo delle storie attraverso le quali siamo stati educati, e sulle vicende delle nostre stesse vite, in quanto partecipanti delle narrazioni. Come i nostri simili nei secoli precedenti, noi viviamo le nostre esistenze come personaggi nella grande narrazione entro cui siamo stati inseriti da bambini e a cui ci conformiamo da adulti. Quella narrazione è spesso la storia raccontata dalla società dominante di cui facciamo parte. Noi interiorizziamo la narrazione come ideologia, una storia che è raccontata dalle persone che si trovano al potere. Una volta che identifichiamo l'ideologia come una sto-

ria – potente e irrefutabile, ma pur sempre solo una storia – noi realizziamo che riscrivendola, possiamo cominciare a sfidare le strutture del potere. Riconosciamo che tutte le storie possono e dovrebbero essere contestate.

Ma possiamo in realtà muovere un passo fuori dalla storia di cui siamo stati gli attori ed entrare in una storia con una trama diversa? Più importante, possiamo cambiare la trama della vasta narrazione dominante del modernismo? Dove io, in quanto autrice di questo testo, posso essere collocata in relazione ad essa? In quanto prodotto del modernismo, del meccanicismo e del capitalismo, ho interiorizzato i valori della ‘Narrazione Rigenerativa’ (*Recovery Narrative*) con la quale ho tentato di identificarmi. Prendo parte alla progressiva ‘Narrazione Rigenerativa’ con il mio lavoro giornaliero, la mia paga di lavoro intellettuale, le mie aspirazioni per una vita materiale migliore e il mio godimento dei profitti che i miei successi individuali hanno apportato. Credo anche che, nonostante il relativismo della fine dell’ambientalismo, la crisi ambientale sia reale – che le rane, i pesci, gli uccelli che stanno scomparendo ci stiano raccontando una verità. Io sono anche un prodotto del pensiero lineare e ho creato questa ‘Narrazione Rigenerativa’ per riflettere sulla precisa linearità della storia progressiva. Questa è storia osservata da un punto di vista particolare, che ho identificato come l’ideologia dominante di modernismo. Tuttavia, credo che l’idea di una ‘Narrazione Rigenerativa’ rifletta uno sguardo fondamentale su come la natura sia stata storicamente concepita come oggetto di genere.

Sia la storia che la natura sono estremamente complesse, complicate e non lineari. Come apparirebbe una storia complessa, non lineare e ripensata sul suo genere con una trama differente? Sarà irrefutabile come la visione lineare, anche se quella versione lineare era estremamente sfumata e complicata? Val Plumwood suggerisce che una nuova relazione con la natura affermerà «continuità e parentela con gli ‘altri’ della terra, con la loro soggettività [...] e con la loro rappresentanza. Essa sarà [...] aperta al gioco di forze più-che-umane e sollecita alle voci del luogo e della terra»³¹.

Un’etica e una storia postmoderna proporrebbero sia caratteristiche ‘altre’ da quelle identificate con il modernismo, sia ‘molte’ voci, e non una sola voce autorevole; una molteplicità di attori reali; eventi casuali e non consecutivi; simboli e significati non riduzionisti; un’azione e un processo dialettici piuttosto che logotipi di forme imposte; una conoscenza radicata e contestualizzata piuttosto che universale. Sarebbe una storia di partnership (o una molteplicità di storie), che forse può essere solo messa in atto e vissuta, e non scritta del tutto.

³¹ V. Plumwood, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, London, Routledge, 2002, p. 229.

3.10. UNA NUOVA STORIA

Come altri, auspico un recupero dal declino ambientale – per la mia personale visione di un'ecotopia di una società giusta e postpatriarcale del terzo millennio. Un'etica della partnership implica una nuova mitologizzazione della 'Narrazione Edenica Rigenerativa' o la scrittura di una narrazione completamente nuova. La nuova storia non accetterà la sequenza patriarcale della creazione, ma dovrà enfatizzare la creazione simultanea, l'evoluzione della cooperazione tra uomo e donna o un emergere al di fuori del caos o della terra. Non accetterei l'idea di assoggettare la terra, o persino di curare e addobbare il giardino, dal momento che entrambe le azioni implicano il totale controllo e l'addomesticazione della natura da parte degli esseri umani. Al contrario, ogni luogo terrestre dovrà essere una casa, una comunità, da condividere con altri esseri viventi e con le cose inanimate. I bisogni degli esseri umani e non-umani sarebbero così bilanciati in modo dinamico.

Nel 1990 l'artista Teresa Fasolino dipinse il *Giardino dell'Eden* (Fig. 3.1).



Figura 3.1. – Teresa Fasolino, illustrazione di copertina a C. Merchant, *Earthcare*, cit.

Un albero, curvandosi con le mele mature, si erge al centro del giardino. Conigli, pavoni, quaglie e cigni pascolano pacificamente su un prato erboso. Rododendri, uve, palme e felci lasciano spazio a querce e pini laddove il cammino indietreggia sulle lontane colline. Le figure umane al centro sono modellate sull'*Adamo ed Eva* dipinto da Albrecht Dürer – con un'importante eccezione. Nella nuova storia entrambi gli umani tengono la mela; il serpente è assente. Gli umani sono partner, sia tra di loro che con la natura. Entrambi recano la responsabilità del proprio destino e del destino della natura. Questa è la storia di un possibile futuro per la terra. Ma se tale storia può essere scritta o vissuta, sarà il prodotto di molte nuove voci e avrà una trama complessa e una fine diversa da quella della *Genesi*. Le donne, le minoranze, le altre culture e la terra, assieme all'uomo, saranno partner attivi. Una nuova fine, tuttavia, non accadrà se noi semplicemente leggiamo e rileggiamo la storia entro cui siamo nati. Una nuova storia può essere scritta solo attraverso l'azione umana.

4.

BASE, FULCRO, MOVIMENTO: TEORIA ECOFEMMINISTA, METODO DIALOGICO E PRATICA LETTERARIA

Patrick D. Murphy

PATRICK D. MURPHY è professore di Letteratura inglese presso la University of Central Florida. È co-curatore, insieme a Greta Gaard, di *Ecofeminist Literary Criticism* (1998) e autore di numerosi libri, tra cui *Literature, Nature, and Other: Ecofeminist Critiques* (1995), *Ecocritical Explorations in Literary and Cultural Studies* (2009) e *Transversal Ecocritical Praxis* (2013). Murphy è uno dei principali sostenitori della necessità di creare una maggiore sinergia tra la filosofia ecofemminista e la teoria letteraria. Nel saggio qui proposto l'autore approfondisce in particolare i vantaggi che femminismo, ed ecofemminismo soprattutto, potrebbero trarre dall'utilizzare lo strumento del dialogo come vero e proprio metodo narrativo. Il testo è apparso per la prima volta in lingua originale all'interno di *Hypatia*, Vol. 6, n. 1, *Ecological Feminism* (1991), pp. 146-161. Il saggio è stato tradotto in italiano da Angela Balzano, e revisionato da Adele Tiengo. Si ringrazia l'autore per avere gentilmente concesso il permesso di tradurre il testo.

Cheryll Burgess, invocando con passione la diffusione di una «critica letteraria ecologica», osserva che «i movimenti sociali, come quelli per i diritti civili e la liberazione delle donne degli anni Sessanta e Settanta, hanno avuto risvolti significativi sullo sviluppo degli studi letterari, mentre il movimento ambientalista dello stesso periodo non ne ha avuti altrettanti»¹. Dopo aver preso slancio nel corso degli anni '80, il movimento ambientalista, specialmente nella sua versione ecofemminista, non solo ha reso esplicita la sua esistenza attraverso gli studi letterari degli anni '90, ma ha dimostrato di possedere il potenziale per alterare tali studi irrevocabilmente. Dovreb-

¹ C. Burgess, 'Toward an Ecological Literary Criticism', articolo presentato al *24th Western Literature Association Meeting* (October), Coeur d'Alene, ID, 1989, p. 1.

be dunque questo significare che, poiché la teoria letteraria e la critica sono in ritardo rispetto all'ecofemminismo, lo scambio educativo deve avvenire in una sola direzione? Io non credo. Mi piacerebbe pertanto suggerire, in primo luogo, che alcuni ambiti della teoria letteraria, in particolare il metodo dialogico articolato dal teorico Russo Mikhail Bakhtin e i suoi sviluppi nella critica femminista, possono apportare immensi vantaggi per ulteriori progressi ed elaborazioni della filosofia ecofemminista; in secondo luogo, che può essere raggiunto un riconoscimento più potente e meglio integrato del ruolo e del rango della letteratura come elemento di attivismo ecofemminista.

4.1.

Lo sviluppo di un metodo dialogico ecofemminista richiede adattamenti significativi delle idee di Bakhtin, dal momento che lui e i suoi colleghi non si sono mai occupati di ecologia o di femminismo. Una dialogica modificata potrebbe agevolare una sintesi differenziale – piuttosto che una fusione² – tra ecologia e femminismo, che permetta di mantenere il tipo di percorso consapevolmente antidogmatico distintivo dei grandi filoni del pensiero femminista. Allo stesso tempo essa è in grado di correggere quei difetti del femminismo liberale, marxista e radicale che già l'ecofemminismo aveva indicato³.

Innanzitutto, la dialogica bachtiniana fornisce un metodo di apertura al dibattito e di disamina di punti di vista contrastanti, senza cadere nel pluralismo liberale. Nel suo *Feminist Dialogics*, Dale Bauer distinguendo tra pluralismo e «multivocalità» e argomenta in modo efficace che, affinché il disaccordo pervenga a un qualsivoglia risultato, è necessario che esista un dialogo autentico in grado di condurre a una prospettiva differente, piuttosto che a un'ampia scelta verbale di prospettive⁴. Ellen Rooney ci ha consegnato con il suo *Seductive Reasoning* quella che è ad oggi la più mordace critica del pluralismo, inteso come mito popolare della politica sia interna sia estera degli Stati Uniti, ma anche come convenzione accademica di discorso critico che cerca di ricondurre tutte le altre teorie cri-

² G.S. Morson, C. Emerson, 'Introduction: Rethinking Bakhtin', in G.S. Morson, C. Emerson (eds.), *Rethinking Bakhtin: Extensions and Challenges*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1989, pp. 1-60, qui p. 11.

³ K.J. Warren, 'Feminism and Ecology: Making Connections', in *Environmental Ethics*, Vol. 9 (1987), pp. 3-20.

⁴ D.M. Bauer, *Feminist Dialogics: A Theory of Failed Community*, Albany, NY, State University of New York Press, 1988, p. XI.

tiche a un chiacchiericcio statico⁵. Sebbene il pluralismo conceda a varie circoscrizioni di esprimere le loro obiezioni, esso disconosce la necessità di cambiamenti che siano qualcosa in più di una piccola riforma e rifugge qualsiasi teorizzazione «che metterebbe a rischio le affiliazioni sistematiche e concrete che legano il pluralismo critico e politico insieme, come elementi di un discorso eterogeneo ma ancora egemonico»⁶. È inoltre importante notare che il pluralismo non ha mai incluso tutti: «[...] il nostro discorso culturale è una totalità che non contiene il tutto – essa non contiene, per esempio, le donne, le quali non corrispondono esclusivamente all'immagine che di esse viene consegnata dalla cultura»⁷; e continua a dibattere sulla natura, sulle possibilità di includerla come soggetto o come oggetto della sua attenzione.

Le femministe hanno cominciato a utilizzare le idee di Bachtin già da alcuni anni e Bauer presenta numerosi riferimenti a tale lavoro. Ma la teoria critica alla base di *Feminist Dialogics* si sviluppa ben oltre quella di altri autori che hanno utilizzato i vari saggi dialogici di Bachtin come semplice materiale di partenza. Bauer interpreta la dialogica bachtiniana come un metodo con cui orchestrare e dirigere le teorie femministe culturali e letterarie. Spesso la sua analisi letteraria allarga la visione rispetto al testo estetico, ampliandosi a interrogativi circa la comunità culturale, e al potere politico e ideologico sotto il patriarcato. Questo non deve sorprenderci, dal momento che chiunque impieghi il metodo dialogico si ritrova a muoversi costantemente tra testo e contesto, tra discorso e comunità, tra personale e politico⁸. Bauer sostiene che «ciò che manca nell'interpretazione dominante dell'opera di Bachtin è la curiosità per le teorie di genere e la differenza sessuale, tipiche della pratica materialista-femminista»⁹. Tuttavia, la stessa analisi di Bauer non riserva alcuna attenzione ai temi ecologici.

Patricia Yaeger ha appassionatamente illustrato in *Honey-Mad Women* alcuni dei mezzi con i quali le scrittrici hanno impiegato «strategie eman-

⁵ E. Rooney, *Seductive Reasoning: Pluralism as the Problematic of Contemporary Literary Theory*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1989.

⁶ Ivi, pp. 33-34.

⁷ C.B. Tarantelli, 'And the Last Walls Dissolved: On Imagining a Story of the Survival of Difference', in J. Friedlander, A. Kessler-Harris, C. Smith-Rosenberg, B.W. Cook (eds.), *Women in Culture and Politics: A Century of Change*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1986, pp. 117-193, qui p. 180.

⁸ M. Diaz-Diocaretz, 'Bakhtin, Discourse, and Feminist Theories', in *Critical Studies*, Vol. 1, n. 2 (1989), pp. 121-139, qui p. 136; I.M. Zavala, 'Bakhtin and the Third: Communication as Response', in *Critical Studies*, Vol. 1, n. 2 (1989), pp. 43-63, qui p. 58.

⁹ D.M. Bauer, *Feminist Dialogics: A Theory of Failed Community*, cit., p. XIII.

cipatrici» entro i confini delle norme patriarcali e dell'esclusione imposta, non solo al fine di dare voce a chi da sempre ne è priva, ma anche per sfidare l'illusione delle norme che il patriarcato genera costantemente¹⁰. È giunto il momento che i critici letterari comincino a ricercare in modo più sistematico le *strategie emancipatrici* che hanno dato voce alle narrative ecologiste e a recuperare le opere che hanno saputo realizzare alcune di tali strategie, passando al vaglio della critica il resto del canone letterario per capire se tali strategie appaiano o meno nelle opere che sono canonicamente definite 'maggiori'. Al tempo stesso, il pensiero femminista deve divenire in grado di sopportare la rapida evoluzione del 'canone' della scrittura sulla natura e della letteratura ambientale, canone che, se seguiamo l'esempio rappresentato dal nuovo *Norton Book of Nature Writing*, sembra essere progettato per trasformare definitivamente la natura in una provincia dominata da autori maschi e bianchi¹¹. I criteri femministi sui dibattiti canonici, anche quelli più aspri, sono stati offerti da numerosi teorici. I criteri ecologisti sono invece ancora parziali e disseminati qua e là: gli sforzi per una loro codifica comune sono tuttora in corso¹².

L'influenza del marxismo sul femminismo ha accresciuto notevolmente l'attenzione riservata alla sintesi dialettica intesa come prassi. Il metodo dialogico, tuttavia, può migliorare ulteriormente la prassi, dal momento che esso recupera la dialettica marxista correggendone contemporaneamente il progressismo meccanico, sottolineando il valore dell'unità degli opposti e della loro interrelata tensione dinamica¹³. E può farlo senza inciampare

¹⁰ P. Yaeger, *Honey-Mad Women: Emancipatory Strategies in Women's Writings*, New York, Columbia University Press, 1988.

¹¹ R. Finch, J. Elder (eds.), *The Norton Book of Nature Writing*, New York, Norton, 1990.

¹² C. Burgess, 'Toward an Ecological Literary Criticism', cit.; S.E. Campbell, 'The Land and Language of Desire: Where Deep Ecology and Post-structuralism Meet', in *Western American Literature*, Vol. 24 (1989), pp. 199-211; A. Kolodny, *The Lay of the Land: Metaphor as Experience and History in American Life and Letters*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1975; J.W. Meeker, *The Comedy of Survival: Studies in Literary Ecology*, New York, Charles Scribner's Sons, 1972; P.D. Murphy, 'Sex-typing the Planet', in *Environmental Ethics*, Vol. 10 (1988), pp. 155-168; Id., 'Prolegomenon for an Ecofeminist Dialogics', in D.M. Bauer, S.J. McKinstry (eds.), *Feminism, Bakhtin, and the Dialogic Voice*, Albany, NY, State University of New York Press, 1991; F.O. Waage (ed.), *Teaching Environmental Literature: Materials, Methods, Resources*, New York, MLA, 1985.

¹³ V.I. Lenin, *Philosophical Notebooks*, Vol. 38 of *Collected Works*, 4th edn., transl. by C. Dutt, ed. by S. Smith, Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1961, pp. 192-228 e 359-363; Mao Ze-dong (Mao Tse-tung), 'On Contradiction', in Id., *Selected Readings from the Works of Mao Tse-tung*, Peking, Foreign Language Press, 1971, pp. 117-125.

nella credenza idealista dell'immediatezza e della facilità della sintesi, senza privilegiare le contraddizioni di classe su tutte le altre. Inoltre, la pratica marxista si è dimostrata del tutto insensibile ai temi ecologici e ai rapporti tra umani e non-umani. Il metodo dialogico sa invece riconoscere che le relazioni fondamentali non sono risolvibili attraverso la sintesi dialettica: umanità/natura, ignoranza/conoscenza, maschio/femmina, emozione/intelletto, conscio/inconscio. Tale consapevolezza è cruciale per lo sviluppo del pensiero ecologico.

Metodo dialogico ed ecofemminismo, insieme, possono muovere la filosofia oltre i limiti della dicotomia tra la cosa-in-sé e la cosa-per-noi: essi possono superare la teoria marxista dove essa tende a fermarsi, e possono pertanto riconoscere il concetto corollario di noi-come-cose-per-altri (*us-as-things-for-others*)¹⁴. Occorre riconoscere l'esistenza dell'altro come entità auto-determinata, come cosa-in-sé¹⁵. E lasciatemi specificare che quest'espressione non ha nulla in comune con l'antropocentrismo idealista di Kant¹⁶; piuttosto 'cosa' per lo scopo della mia tesi indica qui ogni entità materiale, compresi umani, animali e biosfera. Al contempo, solo riconoscendo che gli esseri umani non sono solo cosa-in-sé, e cosa-per-noi ma anche cosa-per-altri, inclusa l'evoluzione perenne della biosfera, possiamo cominciare a comprendere la nostra appropriata nicchia ecologica e le relative pratiche.

Di certo questo processo è estremamente complesso e la fretta di raggiungere una qualche possibile verità rivela solo la nostra propensione verso il riduzionismo. Questo è il caso di Dorion Sagan e del suo *Biospheres: Reproducing Planet Earth*¹⁷. Sagan adotta l'ideologia imperialista e maschilista del tardo capitalismo quando afferma che il nostro fine ecologico è la riproduzione di «biosfere su altri pianeti in modo tale da diffondere ambienti di vita simili a quelli terrestri»¹⁸. L'approccio che egli adotta verso la terra è quello di un maschio bianco europeo, che si arroga il diritto di moltiplicarsi in ogni luogo. Egli sostiene inoltre che non c'è alcun bisogno di riorganizzare radicalmente l'interazione tra umani e ambiente, dal momento che la tecnologia fornirà tutte le soluzioni necessarie¹⁹. Non sorprende perciò che né il capitalismo né il femminismo siano elencati nell'indice dell'opera, e

¹⁴ G.S. Morson, C. Emerson, 'Introduction: Rethinking Bakhtin', cit., p. 23.

¹⁵ H.Y. Jung, 'The Way of Ecopiety: Ethics as If the Earth Really Matters', articolo presentato alla conferenza *The Shadow of Spirit: Contemporary Western Thought and Its Religious Subtexts* (July), King's College, Cambridge, England, 1990, pp. 8-9.

¹⁶ G.S. Morson, C. Emerson, 'Introduction: Rethinking Bakhtin', cit., p. 8.

¹⁷ D. Sagan, *Biospheres: Reproducing Planet Earth*, New York, Bantam Books, 1990.

¹⁸ Ivi, p. 207.

¹⁹ Ivi, p. 206.

che nessuna ecofemminista, ma neppure alcuna femminista in generale, sia presente in bibliografia.

Una prospettiva dialogica accentua la convinzione femminista circa l'interdipendenza e la naturale necessità della diversità²⁰. Questa convinzione richiede, in aggiunta, un ripensamento dei concetti di *altro* (*other*) e *alterità* (*otherness*), che nell'attuale teoria critica sembrano essere determinati da costrutti psicoanalitici piuttosto che ecologici. Se, ad esempio, il riconoscimento di ciò che è *alterità* e lo statuto di *altro* si riferiscono solo alle donne e all'inconscio, mentre la corollaria nozione di *singularità* (*anotherness*), essere altro tra gli altri, non viene riconosciuta, allora i processi ecologici di interrelazione – i modi in cui gli esseri umani e le altre entità si sviluppano, cambiano, e imparano reciprocamente influenzandosi a vicenda giorno per giorno, anno dopo anno – verranno ignorati, e la nozione di autonomia femminile che è stata utile alle donne per comprendere e superare le caratteristiche dell'oppressione sociale finirà per divenire funzionale alla tradizione americana, agli imperativi patriarcali dell'autosufficienza e dell'individualismo. Come Barbara Johnson ha osservato, solo un androcentrismo romantico può privilegiare in modo fallace l'autonomia su tutte le altre relazioni: «[...] chiaramente per Thoreau, la gravidanza non era un fatto essenziale della vita. Eppure per lui così come per ogni essere umano che sia già nato, la gravidanza di qualcun altro è il primo fatto della vita. Come potrebbe essere ripensata la trama della soggettività umana se fosse la gravidanza, piuttosto che l'autonomia, a sollevare la questione dell'intenzionalità?»²¹. Una tale questione non si limita a comprendere le diverse concezioni di autonomia, ma afferma anche il primato della relazione. Sebbene gli Stati Uniti siano dominati da una cultura che celebra l'individualismo come ideologia, essi si sono sempre dimostrati intenzionalmente incapaci di tollerare l'individualità ogni volta che un certo comportamento minaccia la sicurezza nazionale o il cosiddetto *american way of life*²². La dialogica ecofemminista suggerisce alle teoriche femministe che sarebbe più proficuo pensare in modo nuovo il comportamento umano responsabile attraverso l'analisi di una teoria dell'*interdipendenza intenzio-*

²⁰ Y. King, 'Toward an Ecological Feminism and a Feminist Ecology', in J. Rothschild (ed.), *Machina Ex Dea: Feminist Perspectives on Technology*, New York, Pergamon Press, 1983, pp. 119-120; K.J. Warren, 'Feminism and Ecology: Making Connections', cit., pp. 7-8.

²¹ B. Johnson, *A World of Difference*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 1987, p. 190.

²² Y. King, 'The Eco-feminist Imperative', in L. Caldecott, S. Leland (eds.), *Reclaim the Earth: Women Speak Out for Life on Earth*, London, The Women's Press, 1983.

nale tra umani e non-umani, piuttosto che continuare a riferirsi alle nozioni liberatorie di autonomia.

L'analisi di Johnson accorda implicitamente maggior rilievo al nutrimento che alla procreazione, dal momento che queste due fasi della relazione genitore-prole, totalmente interconnesse, sono state separate fin dal tempo dei Greci nella cultura occidentale, in cui la procreazione ha goduto di un valore più elevato del nutrimento. Mentre gli schiavi sono sempre stati ritenuti in grado di nutrire, non sono mai stati ufficialmente delegati a riprodurre tramite procreazione diretta la classe ricca. Il privilegio accordato al nutrimento da Johnson offre un correttivo necessario per la differenza compiuta su base androcentrica tra le definizioni dell'ambito *paterno* e *materno*, le quali hanno notevoli implicazioni ecologiche: il primo ambito è considerato capace di espandersi illimitatamente, mentre il secondo è considerato capace di sostenere e coltivare, come Kolodny discute ampiamente in *The Lay of the Land*²³.

Infine, i concetti bachtiniani di tensione centripeta/centrifuga ci offrono i mezzi per contrastare le tendenze verso la totalizzazione che possono sorgere all'interno di ogni tentativo di analisi sistemica e critica²⁴. La tendenza centripeta è quella verso la centralizzazione, l'omogeneizzazione e la normalizzazione, la tendenza centrifuga è quella verso il decentramento, la differenziazione e l'innovazione. Per Bachtin, ogni *totalità* è sempre intesa come entità temporale, relativa e centripeta che necessita di essere destabilizzata dalla forza centrifuga. Vale a dire, un metodo dialogico può svelare la falsità della dicotomia tra *centro* e *margini* utilizzata dai gruppi in conflitto, che in tale accezione codifica nuovamente le convenzioni di centralità, legittimità e autorità, tipiche della struttura di potere esistente. Vi sono rapporti di potere diseguali e strutture che eccedono tali rapporti, ma se il modello naturale di mutua interdipendenza ha una qualche validità, allora non ci possono essere *margini* certi a patto che non si tratti di costrutti ideologici. Non possono esistere nemmeno *centri*: esistono piuttosto fulcri culturali e fisici che possono resistere o meno all'inevitabilità del passo successivo.

²³ A. Kolodny, *The Lay of the Land: Metaphor as Experience and History in American Life and Letters*, cit.

²⁴ M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays by M.M. Bakhtin*, transl. by M. Holquist, C. Emerson, ed. by M. Holquist, Austin, TX, University of Texas Press, 1981, pp. 270-275.

4.2.

Il metodo dialogico bakhtiniano è sempre più ampiamente apprezzato, ma alcuni suoi tratti peculiari sono meno noti e più trascurati di altri. *Freudianism: A Marxist Critique*²⁵, pubblicato sotto il nome di Vološinov, è la sua opera meno correlata alla letteratura e alla teoria letteraria in sé, ma risulta di cruciale importanza per il concetto bakhtiniano di enunciato come base per l'analisi del linguaggio inteso come pratica, la *parole*, piuttosto che del linguaggio come sistema, la *langue*. In opposizione alla comune interpretazione della psicoanalisi freudiana, *Freudianism* presenta una concezione dialogica del sé, della psiche, e del «contenuto della coscienza», che porta alla comprensione dell'individuo come costituito dalla *relazione cronotopica*, cioè, all'individuo inteso come costruito relazionale/singolare che si sviluppa entro determinati parametri sociali, economici, politici, storici, ambientali, e all'interno delle relative coordinate spazio-temporali²⁶. L'*altro*, nelle sue svariate manifestazioni, incluse la parola, la cultura, il luogo, la classe, la razza e il genere, concorre alla formazione del sé. L'individuo si manifesta come cronotopo all'interno della *storia* dell'interazione umana con il mondo fisico, ma tale narrazione è solo una finzione storica organizzata per mezzo di una prospettiva limitata, a causa della quale gli inizi, i mezzi, i fini e le motivazioni si sostituiscono alla storia dell'universo strutturata in modo dominante e costante da elementi non-umani, che ci concede un solo episodio – il sé all'interno e come parte dell'*altro*. Si può cogliere immediatamente a questo riguardo il collegamento con la dichiarazione del filosofo ecofemminista Jim Cheney, secondo il quale «la narrazione è dunque la chiave, ma è radicata in una geografia di tipo narrativo, piuttosto che in quella lineare, essenzializzata del soggetto isolato»²⁷. Sebbene Cheney accentui l'importanza della geografia locale in 'Postmodern Environmental Ethics', uno studio dei modi in cui la narrazione può contribuire a sviluppare una sensibilità per un'etica ecofemminista bioregionale, penso che sarebbe d'accordo con l'idea che tale geografia partecipa a una più ampia e più lunga storia, che si estende al di là della biosfera di questo pianeta.

Come l'*altro* partecipa alla formazione del sé, così il sé come individuo nel mondo partecipa alla costituzione dell'*altro* nelle sue varie manifestazioni. E come il sé entra nel linguaggio e fa uso di parole, così anche l'*altro*

²⁵ V.N. Vološinov (M.M. Bakhtin), *Freudianism: A Marxist Critique*, transl. by I.R. Titunik, ed. by I.R. Titunik, N.H. Bruss, New York, Academic Press, 1976.

²⁶ M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays by M.M. Bakhtin*, cit., p. 85.

²⁷ J. Cheney, 'Postmodern Environmental Ethics: Ethics as Bioregional Narrative', in *Environmental Ethics*, Vol. 11 (1989), pp. 117-134, qui p. 126.

ha il potenziale, come qualsiasi entità, per diventare un *soggetto parlante*, nonostante le strutture centripete e le forze culturali ostacolino tale divenire. Le implicazioni di tale *altro* come soggetto parlante vanno concettualizzate includendo il più che umano, come potenziale parlante-autore che non è il classico soggetto parlante, bensì un rappresentante dell'*altro* in qualità di soggetto parlante²⁸. Il fulcro della questione qui sarà in quale misura il linguaggio è riconosciuto come un tipo di sistema di segni, in quale misura la volontà viene assunta come prerequisito per diventare un soggetto parlante, in quale misura gli altri soggetti parlanti che non usano la *parole* come gli esseri umani possono *parlare* in un sistema di segni che risulti comprensibile agli umani. In minima parte, simili considerazioni tendono a considerare gli esseri umani andando oltre la semplicistica idea che solo loro possono comunicare perché comprendono il mutuo linguaggio. Ciò lascia tuttavia aperto il problema di definire cosa sia un 'soggetto', poiché nel caso di alcune entità come le rocce e i fiumi, gli esseri umani dovrebbero potersi avvalere di nozioni quali l'essere 'portatori di interessi' (questo dibattito rimane intenso all'interno delle pagine della rivista *Environmental Ethics*).

Bachtin, sin dall'incipit del *Freudianism*, mette in rilievo il significato dei conflitti in ambito psicologico tra discorso interno ed esterno, nonché tra vari livelli del discorso interno. La comunicazione tra il livello conscio e l'inconscio è formata da enunciati specifici che hanno sia un soggetto parlante che un referente, un *sé* e un altro *sé*, non identici, ma comunque parti della stessa mente²⁹. Persino l'articolazione dell'inconscio è una interrelazione sociale, per merito della sua pur minimale dinamica del divenire un enunciato³⁰. Così, l'*altro* è sempre coinvolto in attività psichiche e indica che il *soggetto* in sé non è singolare o unitario, bensì multiplo³¹. Ma ciò ha qualcosa da insegnarci a proposito di femminismo o di ecologia?

È proprio questo riconoscimento della non-identità e della necessità di un dialogo interiore, in particolare tra gli aspetti *maschili* e *femminili* della psiche, che la sociologa ecofemminista Ariel Kay Salleh vede assente nelle teorie della *deep ecology*: un'omissione che compromette seriamente la sovversione dell'egemonia del patriarcato³². Come ha detto Freud, «l'in-

²⁸ M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, transl. and ed. by C. Emerson, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 1984, pp. 47-57.

²⁹ Ivi, pp. 23-24.

³⁰ Ivi, p. 79.

³¹ P. Smith, *Discerning the Subject*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 1988, capitolo 5.

³² A.K. Salleh, 'Deeper than Deep Ecology: The Eco-feminist Connection', in *Environmental Ethics*, Vol. 6 (1984), pp. 339-245.

conscio parla più di un dialetto», cioè utilizza una varietà di sistemi segnici, verbali e non-verbali, per comunicare³³. Dal momento che siamo in grado di articolare verbalmente le attività mentali del nostro inconscio e della nostra coscienza, queste articolazioni sono orientate verso il resto del mondo e verso la nostra posizione in quel mondo, e sono in una certa misura, quindi, parte di una «posizione storicizzata»³⁴. Mi pare di poter sostenere, perciò, che il non-umano, come l'inconscio, si esprime in molti 'dialetti', e che non necessita di alcun intento per farlo³⁵.

Se l'emozione e l'istinto derivano da forze naturali storiche che agiscono sull'evoluzione delle specie, le loro influenze sul nostro comportamento, il loro entrare nella coscienza, rappresentano i modi in cui il mondo naturale ci 'parla' attraverso segni che la nostra coscienza interpreta verbalmente. Rinnegare l'*emozione* in quanto femminile e l'*istinto* in quanto natura primitiva significa riservare il ruolo di soggetto parlante solo all'ego e impedire all'*altro* di avere una voce, ma l'*altro* è in realtà una parte di noi stessi. Il poeta Gary Snyder ha evocato la creazione di una «comunità di anziani» che rappresenti il non umano all'interno delle istituzioni democratiche:

I graffiti di bisonti e orsi nelle grotte del sud della Francia sono di tipo particolare. Gli animali parlano ed esprimono la propria opinione attraverso le persone. E quando, nelle danze degli Indiani Pueblo e di altri popoli, alcuni individui vengono posseduti dallo spirito del cervo, e ballano come un cervo ballerebbe, o si cimentano come vergini con la danza del mais, o cercano di diventare il fiore di zucca, essi non stanno più parlando all'umanità, stanno incarnando e interpretando, nella loro stessa umanità, ciò che le altre forme di vita sono ed esprimono.³⁶

Il punto in questione non è quello di parlare al posto della natura, ma quello di lavorare alla traduzione letterale del significato dei fenomeni presentati dalla natura, in una rappresentazione verbale fatta da soggetti parlanti, nel linguaggio delle arti o in quello della prosa discorsiva. La prova per capire se tali rappresentazioni costituiscono delle traduzioni accurate dei soggetti parlanti consisterà nel tipo di azioni che gli esseri umani saranno da essi chiamati a compiere nel mondo. A meno che non riteniamo che la

³³ N.H. Bruss, 'V.N. Vološinov and the Structure of Language in Freudianism', in V.N. Vološinov (M.M. Bakhtin), *Freudianism: A Marxist Critique*, cit., pp. 117-148, qui 132-133.

³⁴ J. Cheney, 'Postmodern Environmental Ethics: Ethics as Bioregional Narrative', cit., p. 125.

³⁵ M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, transl. by V.W. McGee, ed. by C. Emerson, M. Holquist, Austin, TX, University of Texas Press, 1986, pp. 60-63.

³⁶ G. Snyder, *Turtle Island*, New York, New Directions, 1974, p. 109.

terra si stia avvicinando al suicidio biosferico, non possiamo accettare la tesi basata sulla ragione strumentale che interpreta la natura come soggetto parlante, né la infelice definizione di Ronald Reagan degli alberi come agenti inquinanti, né la convinzione di Lovelock rispetto al fatto che Gaia rimedierà ai danni dell'inquinamento industriale.

Ursula K. Le Guin si è dedicata a questo progetto per molti anni sia in poesia che in prosa. In *Buffalo Gals and Other Animal Presences*³⁷ scrive al contempo racconti e poesie, che spesso rendono il mondo naturale un soggetto parlante. Ad esempio, in 'Buffalo Gals, Won't You come Out Tonight', una ragazza ha la visione onirica di un mitico coyote, il quale le insegna molto a proposito della relazione con gli animali selvatici nel deserto dell'urbanizzazione. Il fatto che queste storie siano parte del progetto di messa in discussione delle relazioni tra umani e non-umani, tra sé ed altro, è provato dalle stesse osservazioni di Le Guin sulla rilettura femminista del mito, con cui si è cimentata molto nel suo recente lavoro: «Molto spesso la rilettura consiste in un semplice cambio di punto di vista. È d'altronde possibile che lo stesso concetto di punto di vista cambi, anzi potrebbe essere necessario cambiarlo, in modo tale che la nostra realtà possa essere narrata adeguatamente»³⁸. Snyder sostiene che bisogna «integrare nei consigli del governo le altre persone, quelle che gli Indiani Sioux chiamavano i popoli striscianti, le persone in piedi, le persone che volano, le persone che nuotano [...]. Se non lo facciamo, essi si rivolteranno contro di noi [...]. L'aria, l'acqua, il suolo stanno cominciando a porci istanze di diritto non più negoziabili»³⁹. Non ci sorprende, perciò, che tali persone siano ben rappresentate in *Always Coming Home*, l'ultimo romanzo per adulti di Le Guin⁴⁰.

L'ultimo appunto di Snyder sulle *istanze non negoziabili* ci riporta ad una questione sollevata prima, ovvero quella sulla necessità della volontà per il soggetto parlante, dell'esistenza di segni che possano essere emessi da un altro non-umano e interpretati e compresi dagli umani. Quando una persona scoppia a piangere, lo fa intenzionalmente? Possiamo iniziare a leggere come segno un fatto come l'inquinamento del selenio tramite le falde acquifere, che ha come conseguenza le deformità animali, la riduzione delle possibilità degli agricoltori californiani di continuare a coltivare? E quando leggiamo un tale segno e lo comprendiamo nei nostri testi, stiamo

³⁷ U.K. Le Guin, *Buffalo Gals and Other Animal Presences* (1987), New York, New American Library, 1988.

³⁸ Ivi, p. 75.

³⁹ G. Snyder, *Turtle Island*, cit. 108.

⁴⁰ U.K. Le Guin, *Always Coming Home* (1985), New York, Bantam Books, 1986.

lasciando che la terra parli attraverso noi o stiamo parlando al suo posto? Gli altri non-umani possono essere intesi come soggetti parlanti, anche se non sono portatori di interessi nella nostra accezione del termine, piuttosto che semplicemente come oggetti della nostra lingua – sebbene persino quest’ultimo caso sia preferibile al silenzio. Occorre che impariamo a raccontare al meglio queste storie.

L’analogia cui ricorro per spiegare tale apprendimento è quella degli uomini che adottano teorie e pratiche femministe. Troppo spesso gli uomini reiterano il tentativo di parlare in nome delle donne. Tuttavia, per gli uomini è possibile rappresentare le donne in quanto soggetti parlanti mediante il ricorso alle stesse teorie e critiche femministe⁴¹. Le femministe che si sono costituite come soggetti parlanti hanno permesso ad alcuni uomini di riportare la loro voce. Sicuramente ci saranno sempre due voci in casi come questi, il soggetto parlante femminista e la ridondante voce dell’autore maschio, così come ci saranno due voci nel caso del soggetto parlante non umano e dell’interprete umano, ma nessuno di questi due casi vale come scusa per non condurre la lotta per il riconoscimento dello status di soggetto.

4.3.

Gayatri Chakravorty Spivak ha candidamente osservato che «bisogna aprire il concetto di opera letteraria alle connessioni con ciò che viene letto: storia, economia politica – il mondo. Non si tratta solo di una questione di formazione disciplinare. Si tratta anche di mettere in discussione la separazione tra il mondo dell’azione e il mondo della discipline. Vi è un gran cambiamento in questione»⁴². Come ha scritto Adrienne Rich, «io ho bisogno di sapere come un luogo sulla carta geografica possa avere un posto nella storia all’interno del quale come donna, ebrea, lesbica e femminista io mi sono formata e cerco di formarmi»⁴³. La letteratura può certamente aiutarci ai fini di questa comprensione, ma occorre migliorare l’approccio ecofemminista.

⁴¹ S. Heath, ‘Male Feminism’, in A. Jardine, P. Smith (eds.), *Men in Feminism*, New York, Methuen, 1987, pp. 1-32, qui 8-9, 27-28.

⁴² G.C. Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York, Methuen, 1987, p. 95.

⁴³ A. Rich, ‘Notes Toward a Politics of Location’, in M. Diaz-Diocaretz, I.M. Zavala (eds.), *Women, Feminist Identity and Society in the 1980s: Selected Papers*, Philadelphia, PA, John Benjamins, 1985, pp. 7-22, qui p. 8; G. Snyder, *The Old Ways*, San Francisco, City Lights Books, 1977, pp. 63-64.

Un primo tipo di approccio potrebbe consistere nell'adottare l'ecofemminismo come punto di partenza per ogni critica della letteratura. In particolare, per i critici letterari questo implicherebbe la rivalutazione del canone cui le opere e i testi da insegnare devono corrispondere, grazie al tentativo d'istituire un dialogo tra le valutazioni critiche basate su criteri umanisti e quelle basate su criteri non-omocentrici (*de-homocentric*). Ciò comporterebbe, ad esempio, la rivalutazione della tradizione poetica 'pastorale', la quale tende all'idealizzazione della natura, piuttosto che a un reale incontro con essa. Un breve esempio è costituito dal modo in cui le critiche femministe hanno gradualmente svincolato Dorothy Wordsworth dall'ombra del fratello, prendendo in seria considerazione i suoi scritti e la loro influenza sulla sua poesia. Quello che serve ora è una critica che sappia valutare le differenze tra le loro opere, in termini di criteri ecologici, nonché analizzare le conseguenze dei desideri di Dorothy di registrare la natura, mai di ordinarla, e di eclissare nel testo il ruolo dominante del soggetto parlante, dell'osservatore centrale.

Dorothy Wordsworth è un esempio di autrice recuperata dall'oscurità, la cui scrittura dimostra caratteristiche che potrebbero essere etichettate come ecologiste, se non ecofemministe, proprio grazie all'attenzione che ella riserva alla natura intesa come soggetto nella sua diversità, come cosa-in-sé. Willa Cather, d'altro canto, rappresenta un esempio di autrice già famosa, le cui opere sono state rivalutate in termini di merito, in seguito alle critiche sia femministe che ecologiste. Negli ultimi anni l'opera *Song of the Lark*⁴⁴ ha ricevuto una crescente attenzione in primo luogo grazie alle sue tematiche femministe e in secondo luogo grazie ai suoi risvolti ecologisti, che si mostrano soprattutto nella crescita della protagonista, avvenuta in stretta relazione con la campagna del Nebraska, nella sua maturazione estetica, avvenuta grazie alla discesa in una ripida gola del New Mexico. L'importanza di questi aspetti del romanzo è stata analizzata solo in seguito al cambiamento dei criteri critici.

Con Cather, la critica non è alla ricerca di un romanzo ecofemminista *per sé*, bensì guarda all'opera di un autore cercando di capire fino a che punto si sollevino questioni ecologiche e femministe in modo positivo o negativo. E mentre possiamo parlare con certezza di femminismo piuttosto che di profemminismo per la tradizione anglo-americana già dal XVIII secolo, se non prima, abbiamo bisogno di chiarire se questo è vero anche per la scrittura ecologista. C'è una differenza tra la scrittura naturalista e quella ecologista? Se pensiamo agli idealisti e ai romantici, la risposta

⁴⁴ W. Cather, *The Song of the Lark* (1915), Boston, MA, Houghton Mifflin, 1983.

è di sicuro affermativa. La scrittura ecologista autocosciente è da considerarsi fenomeno del tardo XX secolo, ciò che vi era prima era per lo più protoecologista. Da questa prospettiva gli ecologisti possono più semplicemente rifarsi a scrittori quali Charlotte Perkins Gilman, Robinson Jeffers, e John Muir per alcune loro ispirazioni in ambito ecologico senza dover cercare di giustificare ogni aspetto della loro visione della natura.

Probabilmente uno dei primi racconti dell'attuale corrente ecofemminista è *Surfacing* di Margaret Atwood⁴⁵. Una donna in un rapporto eterosessuale malsano, mentre torna a casa con il suo amante e un'altra coppia per cercare il padre scomparso e in lutto per la lunga morte di sua madre, vive una metamorfosi. Tale metamorfosi comporta un processo chiaramente dialogico in cui la consapevolezza che la donna acquisisce inizialmente circa la distruzione ambientale dei luoghi canadesi della sua infanzia si trasforma via via in consapevolezza della sua oppressione in quanto donna, della connessione intrinseca e indissolubile che lega in modo squilibrato questi due stati dell'essere. Quasi alla fine del racconto ella vive una sorta di rinascita tramite l'immersione in un lago, che le causa una regressione spirituale a uno stato virtuale di animale. Tale purificazione la coinvolge al punto da farle decidere di rimanere incinta, per spazzare via il senso di colpa che ha provato per anni, dopo aver avuto un aborto, e al contempo per non essere complice del potere anti-ecologico e tecno-industriale. Alla fine, il riconoscimento dell'oppressione della natura e di se stessa non le offre alcuna prospettiva per un futuro di emancipazione – Atwood sembra non volere ammettere questa possibilità –, ma la dota di un sapere in grado di sostenere il suo ritorno in città. Il capitolo finale inizia così: «Prima di tutto rifiutarsi di essere vittime»⁴⁶. Esso sviluppa il tema del rapporto della protagonista con il suo bambino, rapporto arricchito dalla nuova consapevolezza dell'interconnessione ecologica, che comprende l'interconnessione umana. Quando alla fine la protagonista si prepara a tornare alla *civiltà*, pensa quelle che saranno le battute finali del romanzo: «Il lago è tranquillo, gli alberi mi circondano, non chiedono e non danno nulla»⁴⁷.

Atwood è divenuta nota come scrittrice dalla prosa fantasiosa e immaginifica piuttosto che realistica. Questo sembra essere proprio il caso della quasi totalità dei più audaci racconti ecologisti e femministi che siano stati scritti secondo modelli diversi da quello realista, dal momento che quasi tutte le utopie e le distopie femministe scritte negli ultimi due decenni si riferiscono a disastri ecologici. Tali opere spesso non affrontano il tema

⁴⁵ M. Atwood, *Surfacing* (1972), New York, Popular Library, 1987.

⁴⁶ Ivi, p. 222.

⁴⁷ Ivi, p. 224.

della soluzione della crisi ecologica, ma essendo loro obiettivo l'eliminazione dell'oppressione delle donne, esse evidenziano molto spesso il legame vigente tra l'oppressione delle donne e il degrado ambientale. Nell'opera di Atwood *The Handmaid's Tale*⁴⁸ l'avvento della destra teocratica in Inghilterra avviene in conseguenza della devastazione ambientale. Similmente, nelle opere di Susy McKee *Charnas's Walk to the End of the World*⁴⁹ e *Motherlines*⁵⁰ il regime di patriarcato totalitario che tenta di imporre un dominio totale sulle donne si accompagna agli sforzi apocalittici di sottomissione della natura di un patriarcato solo apparentemente meno cinico. Nel romanzo di Marge Pierce *Woman on the Edge of Time*⁵¹ l'utopica società futura di Mattapoissett, posta in contrasto con l'inferno della società nord-americana che opprime la protagonista Connie Ramos si basa sull'equilibrio ecologico e il pari e condiviso lavoro di cura (soprattutto dei bambini). In *The Wandergound*, di Sally Gearhart⁵², il tema ecologico è in primo piano, ma le donne hanno abbandonato le città e i loro uomini, creandosi una cultura completamente separata e sviluppandosi come specie separata. Questi ultimi due romanzi, come quello più recente di Sheri Tepper, *The Gate to Women's Country*⁵³, rimangono molto problematici dal punto di vista ecofemminista perché ognuno di essi è fondato su una qualche versione dell'essentialismo biologico, una percezione della realtà adottata da alcune autrici che si considerano ecofemministe, ma duramente criticato da altri.

Leggermente diverso dai precedenti romanzi utopici e distopici, *Juniper Time*, di Kate Wilhelm⁵⁴ è un'opera fantascientifica ambientata in un futuro prossimo in cui l'umanità è afflitta dall'avvicinarsi di due apocalissi da essa stessa provocate: una siccità e scarsità di alimenti su scala mondiale, causata dall'inquinamento ambientale, e la conseguente tensione globale che rende imminente una guerra nucleare. Mentre la trama è complicata da un intreccio elaborato che mira a tratteggiare i popoli della terra, la storia centrale è quella dello sviluppo eco-attivista di Jean, la quale fa esperienza del dolore e della disperazione a causa di uno stupro, per poi vivere una sorta di rinascita nel deserto insieme ad un gruppo di persone che cercano

⁴⁸ M. Atwood, *The Handmaid's Tale* (1985), New York, Fawcett Crest, 1987.

⁴⁹ S.M. Charnas, *Walk to the End of the World*, New York, Ballantine Books, 1974.

⁵⁰ S.M. Charnas, *Motherlines* (1978), New York, Berkeley Books, 1979.

⁵¹ M. Pierce, *Woman on the Edge of Time* (1976), New York, Fawcett Crest, 1977.

⁵² S. Gearhart, *The Wandergound: Stories of the Hill Women*, Boston, MA, Alyson Publications, 1979.

⁵³ S.S. Tepper, *The Gate to Women's Country* (1988), New York, Bantam Books, 1989.

⁵⁴ K. Wilhelm, *Juniper Time* (1979), New York, Pocket Books, 1980.

di apprendere i vecchi saperi dei nativi d'America per applicarli alle mutate condizioni ambientali. A differenza dei romanzi prima menzionati, *Juniper Time* è in primo luogo ecologista e solo in secondo luogo femminista, sebbene non sembri essere un caso che la protagonista sia una donna, che ella venga violentata, imprigionata e oppressa durante il corso del racconto. Come gli altri romanzi, d'altro canto, *Juniper Time* ci spiega che la costituzione di una nuova società va praticata, non teorizzata. Così, la maggioranza delle attuali utopie femministe continua a preferire un approccio dialogico e processuale per la costituzione di nuove società, piuttosto che l'approccio unidirezionale e statico che domina tra le utopie non femministe.

Il romanzo che bilancia al meglio e integra con più efficacia ecologia e femminismo è *Always Coming Home* di Ursula K. Le Guin⁵⁵. Esso combina innovazione tematica e formale al punto da risultare non conforme alla nozione, comunemente accettata dalla tradizione, di 'romanzo'. Esso si avvicina piuttosto alla nozione bakhtiniana del termine, di genere aperto e in divenire fondato sul cambiamento piuttosto che sulla stasi, sull'innovazione piuttosto che sulla convenzione. Opera di finzione culturale, essa ci offre la traccia di una storia principale che potrebbe essere estratta e trattata come un racconto indipendente. Tale racconto interiore rappresenta un romanzo di formazione femminista che presenta in dettaglio le esperienze di una ragazza posta di fronte alla scelta tra la cultura patriarcale e quella matriarcale. Tutto intorno e dentro il racconto, Le Guin intreccia una serie di storie aggiuntive, nonché di informazioni culturali. Inserisce nel romanzo anche una serie di capitoli su se stessa, incarnandosi allegoricamente nell'antropologa Pandora, approdata dal passato per far visita ai popoli del nostro lontano futuro. Ci basti dire che chiunque desideri acquisire una piena comprensione della vera cultura ecofemminista deve leggere *Always Coming Home*. Allo stesso tempo Le Guin, però, in parte ambientando l'opera in un futuro così lontano da rendere impossibile cogliere collegamenti immediati tra il qui e il là, in parte mostrando che la cultura può essere ritratta in un processo di sviluppo e di cambiamento, di dibattito interno, e di relazione esterna con le altre culture, non fotografa la stasi di un mondo trascorso.

Le Guin ha sviluppato le sue tematiche ecofemministe sia in prosa che in poesia. In quest'ultima è accompagnata da molte altre poetesse contemporanee. Come per molte di loro, la collezione di Le Guin include alcune poesie che sono femministe ma non esplicitamente ecologiste, altre che sono ecologiste ma non particolarmente femministe, solo raramente vi sono poesie che combinano i due aspetti. Anche se leggendo opere quali *Hard*

⁵⁵ U.K. Le Guin, *Always Coming Home*, cit.

*Words*⁵⁶ o *Wild Oats and Fireweed*⁵⁷, la consapevolezza della interrelazione tra ecologia e femminismo giunge inevitabile. 'At Three Rivers, April 80'⁵⁸ è un esempio di questa presa di coscienza dalla parte della natura come *cosa-in-sé* piuttosto che *cosa-per-noi*:

Un albero che cresce nella natura selvaggia
in un aprile oltre la storia
e più ad ovest di tutti i pionieri
non vale di certo meno
se non vi è nessuno a benedirlo
nessuna donna a versare lacrime in piedi
tra i fiori luccicanti.

Solo le lacrime erano nostre.

La poesia non si ferma a una posizione non-omocentrica, essa è memore dell'ultima frase di *Surfacing*. L'inclusione della donna, non nelle vesti di neutrale osservatrice, ma in quelle di partecipante appassionata alla meraviglia della primavera aggiunge una sottilissima dimensione femminista che si esprime nei termini del suo riconoscimento emotivo. D'altra parte, una poesia come 'Danaë 46'⁵⁹ critica il patriarcato all'interno della reinterpretazione generale del mito e stabilisce inoltre una serie di collegamenti tra la donna che appare ripetutamente nel corso di *Hard Words* e le donne delle poesie, tra cui la donna autrice, la donna nativa americana che trasporta acqua, la donna portatrice di emozioni⁶⁰.

Per molti scrittori uomini diventare ambientalisti non comporta una conseguente rivalutazione delle relazioni tra i generi. E sembrerebbe che diverse scrittrici abbiano taciuto la questione di genere nel processo di creazione e nella ricerca di un equilibrato rapporto con il resto del mondo naturale. Mary Oliver, vincitrice del Premio Pulitzer per la poesia nel 1984, è stata riconosciuta come una delle più importanti poetesse naturaliste, ma è anche una femminista? Nella sua prima collezione *Twelve Moons*⁶¹, la risposta sembra essere negativa, almeno ad un livello esplicito. Per *American Primitive*⁶² si potrebbe dire lo stesso. Patricia Yaeger sostiene, tuttavia, che la libertà espressa attraverso l'identificazione con il miele, con l'orso e

⁵⁶ U.K. Le Guin, *Hard Words and Other Poems*, New York, Harper & Row, 1981.

⁵⁷ U.K. Le Guin, *Wild Oats and Fireweed*, New York, Harper & Row, 1988.

⁵⁸ U.K. Le Guin, *Hard Words and Other Poems*, cit., p. 33.

⁵⁹ Ivi, p. 5.

⁶⁰ P.D. Murphy, 'The High and Low Fantasies of Feminist (Re)mythopoeia', in *Mythlore*, Vol. 60 (1989), pp. 1-6.

⁶¹ M. Oliver, *Twelve Moons*, Boston, MA, Little, Brown, 1979.

⁶² M. Oliver, *American Primitive*, Boston, MA, Little, Brown, 1983.

con le balene che nuotano al largo della costa, raffigurata in diverse poesie, indica una sensibilità femminista: «[...] i personaggi di Oliver amano tantissimo il miele [...] [l']albero pieno di miele diventa il luogo della visione e della liberazione per la donna scrittrice – una liberazione del corpo che libera l'energia dell'albero, che libera l'energia del miele nella *corteccia increspata* della sua poesia»⁶³. Ma è solo in *Dream Work*⁶⁴ che troviamo un poema apertamente ecofemminista, 'The River'⁶⁵. Qui sorellanza e integrazione umana in natura, intesa come 'casa', si alleano in opposizione 'al freddo della città'. Eppure anche in questo caso, la coscienza ecologica continua a sembrare molto più sviluppata di quella femminista, a differenza che nella poesia 'Resort' di Patricia Hampl⁶⁶, la quale rappresenta il caso inverso. Per il protagonista di Hampl in questo lungo poema sequenziale, strutturato come un confronto dialogico tra il sé e la sua analisi, la natura rimane secondaria, ma di vitale importanza per il processo di guarigione psichica che ha luogo. La natura diventa mezzo fondamentale per l'auto-comprensione. Eppure la dimensione ambientalista della coscienza del personaggio di Hampl rimane poco sviluppata come la coscienza femminista del personaggio di Oliver. Entrambe potrebbero imparare molto l'una dall'altra in termini di integrazione della consapevolezza ecologista e femminista. Eppure le poesie di Oliver e Hampl possono fungere da letteratura di riferimento per l'ecofemminismo, grazie alla relazione che articolano tra raziocino e istinto.

Quando le ecofemministe si dedicano solo alla ricerca di una letteratura che soddisfa in egual misura i criteri di elaborazione ecologisti e femministi, restano spesso deluse. Quando, al contrario, si dedicano alla ricerca di opere che in qualche modo incarnano entrambe le dimensioni, trovano una vasta gamma di lavori che possono essere fonti di ispirazione, nonché la prova dello sviluppo di quella presa di coscienza circa l'urgenza del cambiamento culturale che aveva dato origine all'ecofemminismo. Allo stesso tempo la dialogica bakhtiniana può servirci da riferimento, apportando aspetti della teoria letteraria utili alla continua crescita del pensiero e della pratica ecofemminista. La teoria bakhtiniana, ad esempio, ci offre efficaci metodi critici per analizzare la struttura dialogica di uno dei testi ecofemministi più noti, *Woman and Nature* di Susan Griffin⁶⁷. La dialogica

⁶³ P. Yaeger, *Honey-Mad Women: Emancipatory Strategies in Women's Writings*, cit., p. 7.

⁶⁴ M. Oliver, *Dream Work*, New York, Atlantic Monthly, 1986.

⁶⁵ Ivi, pp. 20-21.

⁶⁶ P. Hampl, *Resort and Other Poems*, Boston, MA, Houghton Mifflin, 1983.

⁶⁷ S. Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, New York, Harper & Row, 1978.

è utile non solo per la spiegazione della sua organizzazione, ma anche per comprendere la varietà delle doppie voci, le quali hanno molta importanza e determinano significativi cambiamenti tonali, come quello del testo che si mostra via via nella voce di una comunità di donne in natura.

Verso la fine della sua lunga vita Bachtin ha scritto che «non c'è né una prima né un'ultima parola e non ci sono limiti al contesto dialogico»⁶⁸. Tale contesto dialogico assunto in modo consapevole può aiutare il terreno della teoria ecofemminista a non diventare impermeabile e dogmatico. La ragione dialogica ricorda ai sostenitori dell'ecofemminismo che ogni posizione è in effetti un fulcro sul quale poggiare il piede e danzare, far pratica ed evolvere, ma non star saldi o fermarsi a riposare. Una maggiore attenzione ecofemminista alla letteratura deve essere parte di questo movimento continuo, così come la teoria letteraria e la critica devono integrare la filosofia ecofemminista nelle loro pratiche quotidiane. Molti autori oggi dimostrano una matura consapevolezza delle attuali tendenze filosofiche e i loro sforzi per integrare le intuizioni della teoria filosofica e letteraria nelle loro opere lo attestano. L'ecofemminismo sta chiaramente diventando una parte di quella consapevolezza, ma sia in filosofia che in letteratura ancora molto deve essere fatto. I critici letterari e i filosofi, allo stesso modo, devono avviare un dialogo con l'ecofemminismo per rivalutare i modi in cui quest'ultimo invita a cambiare le loro stesse prassi, poiché il loro lavoro, come sostiene la femminista Dale Bauer, non si svolge solo all'interno della classe, ma continua in «tutti gli altri ambiti della loro esperienza vissuta»⁶⁹.

⁶⁸ M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, transl. by V.W. McGee, ed. by C. Emerson, M. Holquist, Austin, TX, University of Texas Press, 1986, p. 70.

⁶⁹ D.M. Bauer, *Feminist Dialogics: A Theory of Failed Community*, cit., p. XVII.

Parte Seconda
LA QUESTIONE ANIMALE

5.

LO STUPRO DEGLI ANIMALI,
LA MACELLAZIONE DELLE DONNE

Carol J. Adams

CAROL J. ADAMS è un'attivista animalista da numerosi anni dedicata a indagare la 'questione animale' a partire da una prospettiva ecofemminista. Ha curato numerosi volumi ed è autrice di un vasto numero di pubblicazioni, tra cui *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (1990), *Living Among Meat Eaters: The Vegetarian's Survival Handbook* (2003) e *The Pornography of Meat* (2004). Sfondo comune delle principali opere di Adams è il tentativo di rimarcare le analogie esistenti tra la il pensiero animalista e quello femminista. Nel testo qui proposto l'autrice approfondisce i punti di intersezione tra lo sfruttamento degli animali non-umani e l'oppressione delle donne. Il saggio costituisce il capitolo 2 di C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, New York, Continuum, 1990, pp. 50-73. Una prima versione italiana del testo è apparsa in *Etica & Animali*, Anno II, n. 2 (Autunno 1989), pp. 118-129. La versione qui presentata, tradotta da Eva Melodia, è invece inclusa in *Liberazioni. Rivista di critica antispecista*, n. 1 (Estate 2010), pp. 23-54. Quest'ultimo saggio è stato revisionato e riadattato da Adele Tiengo appositamente per questa raccolta. Si ringraziano l'autrice e la redazione di *Liberazioni* per avere gentilmente concesso di riprodurre e rivisitare parzialmente il testo già tradotto.

Non è irragionevole supporre che la prima metafora fosse animale.
John Berger ¹

Maneggiò il mio seno come se ne stesse facendo una polpetta.
Mary Gordon ²

Era impossibile soffermarsi a lungo senza cadere in uno stato d'animo filosofico o sentimentale, senza cominciare a mettere in gioco simboli e metafore, senza udire lo stridio di maiale di tutto l'universo.
Upton Sinclair ³

¹ J. Berger, *About Looking*, New York, Pantheon, 1980, p. 5.

² M. Gordon, *Final Payments*, New York, Random House, 1978, p. 119.

³ U. Sinclair, *The Jungle* (1906), New York, New American Library, 1973, p. 40.

Una prospera creatura sessuata è adagiata accanto al suo drink: indossa solo gli slip di un bikini ed è abbandonata su un'ampia poltrona, con la testa reclinata in modo seducente sopra un elegante merletto ricamato. Un drink invitante con una scorza di limone l'attende sul tavolino. Tiene gli occhi chiusi; la sua espressione comunica piacere, rilassamento, lussuria. Si tocca tra le cosce, concentrata nella masturbazione. Anatomia della seduzione: oggetto sessuale, drink, camera accogliente, attività erotica; la formula è completa. Ma non è una donna che prova a sedurci, è un maiale. È Ursula Hamdress, che fece la sua apparizione su *Playboar*, una rivista che si autodefinisce «il Playboy dell'allevatore di maiali»⁴. Come si può spiegare in questa immagine pornografica la sostituzione di una donna con un animale non-umano? Costei ci sta invitando a stuprarla o a mangiarla (Fig. 5.1⁵)?



Figura 5.1. – Ursula Hamdress in *Playboar*.

⁴ *The Beast: The Magazine That Bites Back*, Vol. 10 (Summer 1981), pp. 18-19.

⁵ L'immagine è apparsa in *The Beast: The Magazine That Bites Back*, Vol. 10 (Summer 1981), pp. 18-19. È stata fotografata dall'attivista animalista Jim Mason presso la Iowa State Fair, dove apparve come pin-up. In fascicoli più recenti di *Playboar* Ursula è stata rinominata Taffy Lovely.

Nel 1987 ho presentato Ursula Hamdress nella sessione intitolata 'Sexual Violence: Representation and Reality' presso la Princeton's Graduate Women's Studies Conference, *Feminism and Its Translations*. Nello stesso mese, a meno di 95 chilometri di distanza, tre donne vennero trovate incatenate nello scantinato della casa di Gary Heidnik, a Philadelphia. In cucina, parti del corpo di una donna furono rinvenute nel forno, in una pentola, sulla stufa e nel freezer. Le gambe e le braccia erano state mangiate da un'altra donna prigioniera costretta dal carceriere. Una delle sopravvissute raccontò che, durante la prigionia, Heidnik la violentò più volte, mentre era incatenata ⁶.

Penso che tra Ursula Hamdress e le donne rapite, violentate e mangiate da altre per ordine di Heidnik, esista un nesso legato alla sovrapposizione di immagini culturali di violenza sessuale sulle donne e di frammentazione e smembramento della natura e del corpo nella cultura occidentale ⁷. In questo contesto, un posto di primo piano spetta alla rappresentazione culturale della macellazione degli animali, poiché l'alimentazione carnea è il modo più frequente attraverso cui interagiamo con loro. La macellazione è ciò su cui si fonda il carnivorismo: rappresenta lo smembramento letterale degli animali e, al contempo, l'affermazione della nostra separazione intellettuale ed emotiva dal desiderio animale di vivere. La macellazione come paradigma offre anche un punto di partenza per una comprensione più profonda delle ragioni delle molteplici sovrapposizioni di rappresentazioni culturali.

5.1. IL REFERENTE ASSENTE

Attraverso la macellazione, gli animali diventano referenti assenti. Animali in carne e ossa vengono resi assenti *come animali*, affinché possa esistere la carne. Le vite degli animali precedono e rendono possibile l'esistenza della

⁶ Heidnik fu condannato per due omicidi di primo grado, sei rapimenti, cinque stupri, quattro lesioni aggravate e, un'altra volta, per rapporto sessuale deviato contro la volontà della vittima.

⁷ Sebbene le pensatrici femministe abbiano esaminato le corrispondenze tra il trattamento riservato dalla scienza occidentale alla natura e alle donne in senso generale (si veda, ad esempio, C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1980), come pure le somiglianze più specifiche tra animali e donne (si veda, ad esempio, S. Griffin, *Women and Nature: The Roaring Inside Her*, San Francisco, Harper & Row, 1978), nessuna ha considerato esplicitamente il significato della sovrapposizione delle rappresentazioni delle donne e degli animali macellati. Ciononostante, le analisi femministe delle metafore usate dai primi scienziati moderni a proposito della natura mostrano la visione sessualizzata che questi avevano della natura e degli animali.

carne. Se gli animali sono vivi, non possono essere carne; di conseguenza, un corpo morto sostituisce l'animale vivente. Senza gli animali, l'alimentazione carnea non sarebbe possibile, ma essi sono assenti nell'atto del mangiare carne in quanto trasformati in cibo.

Gli animali vengono resi assenti attraverso il linguaggio che rinomina i loro corpi morti prima che il consumatore se ne alimenti. La nostra cultura mistifica il termine 'carne' per mezzo del linguaggio gastronomico, così che ad essere evocati non siano animali uccisi e macellati, ma l'arte culinaria. Il linguaggio contribuisce così ulteriormente alla scomparsa degli animali. Mentre il significato culturale della carne e del mangiare carne si modifica storicamente, una parte essenziale del significato di carne non muta: non si può mangiare carne senza la morte dell'animale. Gli animali vivi sono quindi i referenti assenti del concetto di carne. L'assenza del referente ci permette di dimenticarci dell'animale in quanto entità autonoma e ci consente di astenerci da ogni sforzo di rendere gli animali presenti.

Ci sono tre modi per mezzo dei quali gli animali diventano referenti assenti. Uno è letterale: come ho già detto, nell'alimentazione carnea, essi sono letteralmente assenti in quanto morti. Un altro attiene alla sfera della definizione: quando mangiamo animali, cambiamo il modo di parlarne; ad esempio, non parliamo di cuccioli, ma di vitello e di agnello. Il terzo modo è metaforico: gli animali diventano metafore per descrivere esperienze umane. In questo senso metaforico, il significato del referente assente deriva dalla sua applicazione o dal suo far riferimento a qualcos'altro.

Quando il referente assente diventa metafora, il suo significato viene ad assumere una funzione più 'elevata' e immaginaria rispetto all'interesse per la sua esistenza o a quanto questa possa rivelare. Un esempio del modo metaforico è quello utilizzato dalle donne vittime di stupro o di violenze quando sostengono: «Mi sono sentita come un pezzo di carne». In questo caso, il significato di carne non è quello letterale, ma si riferisce a come si sente una donna vittima della violenza maschile. Che la carne stia servendo da referente assente è evidente quando analizziamo il senso della metafora: una persona non può realmente *sentirsi* come un pezzo di carne. Teresa de Lauretis afferma: «[...] nessuno può realmente vedere se stesso come un oggetto inerte o un corpo morto»⁸ e nessuno può veramente sentirsi come un pezzo di carne, perché la carne, per definizione, è qualcosa che è stato privato in modo violento di ogni possibilità di sensazione. L'uso dell'espressione 'sentirsi come un pezzo di carne' funziona all'interno di un sistema metaforico.

⁸ T. de Lauretis, *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1984, p. 141.

Gli animali sono diventati referenti assenti, il cui destino è stato trasformato in una metafora per l'esistenza o per il destino di qualcun altro. Metaforicamente, il referente assente può essere qualsiasi cosa il cui significato originale sia stato da una parte svalutato e dall'altra incluso all'interno di una differente gerarchia di significati, in questo caso in una gerarchia antropocentrica. Specificamente nel caso di donne vittime di stupro o di violenze, l'esperienza di morte degli animali serve a illustrare l'esperienza di una donna da viva.

Il referente assente c'è e non c'è: c'è grazie all'inferenza, ma il suo significato riflette ciò a cui si riferisce, proprio perché l'esperienza originaria e letterale da cui è derivato è assente⁹. Ci rifiutiamo di accordare a questo referente assente la sua stessa esistenza.

5.2. DONNE E ANIMALI: REFERENTI SOVRAPPOSTI MA ASSENTI

Ciò che sostengo in questo paragrafo è che una struttura di referenti sovrapposti, ma assenti, connette tra loro la violenza sulle donne e quella sugli animali. Attraverso la struttura del referente assente, i valori patriarcali divengono valori istituzionalizzati. Così come i corpi morti sono assenti dal nostro linguaggio quando parliamo di carne, allo stesso modo le donne sono spesso un referente assente nella descrizione della violenza culturale. Lo stupro, in particolare, porta con sé un immaginario così potente che il termine ricavato dall'esperienza letterale della donna viene applicato metaforicamente ad altre situazioni di devastazione violenta, come ad esempio lo 'stupro' della Terra negli scritti ecologici dei primi anni '70 del secolo scorso. L'esperienza delle donne, di conseguenza, diventa un mezzo per descrivere altri tipi di oppressione. Le donne, il corpo delle quali molto spesso viene stuprato realmente, diventano il referente assente quando il linguaggio della violenza sessuale viene usato metaforicamente. Queste espressioni richiamano l'esperienza delle donne, ma non le donne stesse.

Quando uso l'espressione 'lo stupro degli animali', l'esperienza delle donne diventa un veicolo per spiegare l'oppressione di altri esseri viventi. Si tratta di un uso appropriato? Alcune espressioni sono così fortemente specifiche dell'oppressione di un certo gruppo che il loro utilizzo in altri ambiti può diventare una forma di sfruttamento: l'utilizzo del termine 'Olo-

⁹ Per questa visione allargata della funzione culturale del referente assente, sono grata alla riflessione di Margaret Homans sul referente assente nella letteratura. Si veda M. Homans, *Bearing the Word: Language and Female Experience in Nineteenth-Century Women's Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, p. 4.

causto' per descrivere qualcosa che non sia il genocidio degli ebrei europei e di altri gruppi da parte dei nazisti ne è un esempio. Lo stupro ha un differente contesto sociale per le donne rispetto agli altri animali. Vale lo stesso per la macellazione degli animali. Eppure, soprattutto le femministe fanno uso della metafora della macellazione senza riconoscere l'oppressione degli animali che rende possibile la forza della metafora stessa. Attraverso la funzione del referente assente, la cultura occidentale riduce continuamente la realtà materiale della violenza a metafore controllate e controllabili.

La violenza sessuale e il mangiare carne, che paiono essere forme distinte di violenza, trovano un punto di intersezione nel referente assente. Le immagini culturali e gli atti di violenza sessuale reali si basano spesso sulla conoscenza di come gli animali vengono macellati e consumati. Ad esempio, Kathy Barry ci parla di «*maisons d'abattage* [traduzione letterale: case di macellazione, N.d.T.]» dove sei o sette ragazze servono ciascuna da 80 a 120 clienti per notte¹⁰. Inoltre, gli attrezzi della pornografia sadomasochistica – collari per cani, frustini, lacci e corde – rimandano a strumenti utilizzati per il controllo degli animali. Così, le donne vittime di violenza richiamano il trattamento riservato agli animali.

Analogamente, nelle immagini di macellazione animale, connotazioni erotiche nascoste suggeriscono che siano le donne a essere il referente assente. Se gli animali sono i referenti assenti nell'espressione 'la macellazione delle donne', le donne sono i referenti assenti in quella 'lo stupro degli animali'. L'impatto visivo di una scrofa seducente si fonda su quello di una donna seducente e prosperosa, assente ma immaginabile. Ursula Hamdress è sia metafora che burla: il suo effetto stonato (o burlesco) è basato sul fatto che siamo tutti abituati a vedere donne rappresentate in quel modo. L'immagine di Ursula si riferisce a qualcosa che è assente: il corpo umano femminile. La struttura del referente assente nella cultura patriarcale rafforza l'oppressione degli individui attraverso il continuo richiamo ad altri gruppi oppressi.

Poiché la struttura dei referenti assenti sovrapposti è così profondamente radicata nella cultura occidentale, essa inevitabilmente influenza i singoli individui. La progressiva assimilazione dei modelli culturali dominanti, parte integrante della nostra socializzazione, ci rende ciechi alla violenza e al dominio che è parte integrante di questa stessa struttura. Di conseguenza, le donne mangiano carne, lavorano nei macelli, qualche volta trattano le altre donne come 'carne' e gli uomini possono a loro volta essere vittime di violenza sessuale. Inoltre, siccome tanto le donne quanto gli uomini, mangiando carne, partecipano e beneficiano della struttura del re-

¹⁰ K. Barry, *Female Sexual Slavery*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1979, p. 3.

ferente assente, né gli uni né le altre riescono più a distanziarsi a sufficienza per percepire la propria complicità al sistema e al fatto che è l'oppressione degli animali a dar forza alla metafora della macellazione.

L'interazione tra l'oppressione fisica e le metafore che si basano su referenti assenti indica che ci distanziamo da qualsiasi cosa sia diversa, equiparandola a ciò che abbiamo già reificato. Ad esempio, la linea di confine tra umani e animali veniva utilizzata all'inizio dell'età moderna per enfatizzare la distanza sociale. Secondo Keith Thomas, bambini, giovani, poveri, neri, irlandesi, disabili e donne, erano considerati al pari di bestie: «[...] una volta considerate bestie, le persone erano passibili di essere trattate come tali. L'etica antropocentrica ha rimosso gli animali dalla sfera della considerazione umana e ha legittimato il trattamento riservato a coloro che si suppone condividano lo status degli animali»¹¹.

5.3. RAZZISMO E REFERENTE ASSENTE

Grazie alla struttura del referente assente, si gioca una dialettica di assenza e presenza di gruppi oppressi. Quando ci si riferisce a un gruppo oppresso assente, se ne definisce infatti al contempo anche un altro. Ciò ha implicazioni teoriche sia sulle questioni di classe e di razza sia sulla violenza esercitata contro le donne e gli animali. Siccome vorrei concentrare l'attenzione sulla sovrapposizione dell'oppressione di donne e animali, è necessaria un'ulteriore esplorazione della funzione del referente assente, come quella sviluppata da Marjorie Spiegel in *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*. L'autrice tratta della connessione tra oppressione razziale e oppressione animale, mostrandone la relazione basata sulla sovrapposizione¹².

La struttura del referente assente richiede assistenti, lavoratori alienati, che rendano possibile l'eliminazione dell'animale. Gli animali vivi sono referenti assenti, non solo nella dieta carnea, ma anche nel commercio di pellicce. Interessante poi è la connessione tra l'oppressione animale nel commercio di pellicce e la schiavitù dei neri. Gli storici di colore sostengono che una delle ragioni per cui i neri, più che i nativi americani, furono oppressi dalle istituzioni bianche americane schiaviste fu la mattanza degli animali da pelliccia. Scrive Vincent Harding in *There Is a River: The Struggle for Freedom in America*: «[...] un'importante fonte di reddito per gli europei

¹¹ K. Thomas, *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility*, New York, Pantheon, 1983, p. 44.

¹² M. Spiegel, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, 2nd edn., New York, Mirror Books, 1989.

in Nord America fu il commercio di pelli con gli Indiani, che sarebbe stato messo a repentaglio se questi ultimi fossero stati ridotti in schiavitù»¹³. Sebbene i fattori che causarono l'oppressione dei nativi americani e dei neri non possano essere ricondotti a questa sola causa, ci rendiamo comunque conto del rafforzamento reciproco di oppressioni interagenti per mezzo dei referenti assenti. Comprendiamo anche che, nell'analisi dell'oppressione degli esseri umani, l'oppressione degli animali non può essere ignorata. Il referente assente, a causa della sua stessa assenza, impedisce di cogliere le connessioni tra gruppi oppressi.

Quando ci si accorge della funzione del referente assente e ci si rifiuta di mangiare animali, l'uso di metafore basate sull'oppressione animale può condannare simultaneamente sia ciò cui la metafora si riferisce, sia ciò da cui deriva. Ad esempio, quando Dick Gregory, vegetariano e attivista per i diritti civili, equipara il ghetto al macello, sta di fatto condannando entrambi e indica il ruolo del referente assente nel cancellare la responsabilità dell'orrore in entrambi i casi:

Animali e umani soffrono e muoiono allo stesso modo. Se aveste dovuto uccidere il vostro maiale prima di mangiarlo, molto probabilmente non sareste stati in grado di farlo. Sentire il maiale urlare, vedere lo scorrere del sangue, vedere il cucciolo portato via alla madre e vedere lo sguardo della morte negli occhi dell'animale, vi avrebbe rivoltato. Perciò siete contenti se sono altri, al mattatoio e nei centri di produzione, a farlo al posto vostro. Analogamente, se i ricchi aristocratici, che perpetuano le condizioni di vita nel ghetto, sentissero effettivamente le grida di sofferenza provenienti da questo, o assistessero alla lenta morte per fame dei bambini o, ancora, se avessero provato in prima persona l'annichilimento della dignità umana, non potrebbero continuare a uccidere. Ma i ricchi sono protetti da tali orrori. [...] Se giustificate l'uccisione degli animali per poterne mangiare la carne, giustificate anche le condizioni del ghetto. Io non giustifico nessuna delle due.¹⁴

¹³ V. Harding, *There Is a River: The Black Struggle for Freedom in America*, New York, Vintage Books, 1983, p. 7. La fonte di Harding è il libro P.H. Wood, *Black Majority: Negroes in Colonial South Carolina from 1670 Through the Stono Rebellion*, New York, Alfred A. Knopf, 1974. In questo saggio, Wood spiega i motivi per cui i proprietari della Carolina protestavano contro la schiavitù degli Indiani. Non erano solo preoccupati del fatto che ciò «provocava ostilità nelle popolazioni locali», ma anche perché «erano ansiosi di proteggere il loro pacifico commercio di pelli di daino, che rappresentava la prima fonte di rimesse per l'Inghilterra da parte della colonia. Nel 1690, con l'apertura di questo lucrativo commercio indiano a un pubblico più vasto, i coloni europei si impegnarono a ridurre ulteriormente il ricorso al lavoro dei nativi americani». P.H. Wood, *Black Majority: Negroes in Colonial South Carolina from 1670 through the Stono Rebellion*, cit., p. 39.

¹⁴ D. Gregory, *The Shadow That Scares Me*, ed. by J.R. McGraw, Garden City, NY, Doubleday & Co., 1968, pp. 69-70.

5.4. VIOLENZA SESSUALE E ALIMENTAZIONE CARNEA

Per riprendere la questione delle due forme di oppressione tra loro interconnesse, la violenza sessuale e il mangiare carne, e il loro punto di intersezione nel referente assente, è utile prendere in considerazione i casi di violenza maschile. Aggressori, stupratori, serial killer e molestatori di bambini, di solito hanno seviziato animali¹⁵. Questo accade per una varietà di ragioni: gli stupratori in ambito domestico possono usare un animale da compagnia per intimidire, obbligare, controllare o violentare una donna. I serial killer spesso cominciano a esercitare le loro violenze contro gli animali. Gli studenti maschi che uccisero i loro insegnanti in diverse comunità negli anni '90 del secolo scorso, erano frequentemente cacciatori o erano noti per avere ucciso animali. I molestatori di bambini fanno spesso ricorso a minacce e/o alla violenza contro gli animali da compagnia per ottenere obbedienza dalle loro vittime. I violenti feriscono o uccidono animali da compagnia per avvertire la propria compagna che la prossima vittima potrebbe essere proprio lei, per spezzare le sue relazioni significative e per dimostrare la propria forza e la sua debolezza. Le donne o i bambini minacciati sono i referenti assenti nelle uccisioni di cuccioli e animali da compagnia. Nell'ordine simbolico il referente frammentato non evoca più se stesso, ma qualcos'altro¹⁶. Sebbene questo modello di uccisione di animali al fine di minacciare una donna o un bambino abusati sia stato ricavato dall'analisi di casi recenti di violenza domestica, la storia di un uomo che uccide l'animale della moglie invece che la moglie stessa è già descritta in un racconto breve risalente all'inizio del XX secolo: *A Jury of Her Peers* di Susan Glaspell denuncia la funzione del referente assente e il fatto che persone dello stesso gruppo, ad esempio altre donne, possano accettare tale funzione¹⁷.

Generalmente, comunque, il referente assente, a causa della propria assenza, ci impedisce di riconoscere le connessioni tra gruppi oppressi e ci protegge dagli effetti di questa consapevolezza. Le immagini di macellazione e di violenza sessuale sono così profondamente interconnesse che gli animali fungono da referenti assenti nei discorsi del femminismo radicale.

¹⁵ Si veda C.J. Adams, 'Bringing Peace Home: A Feminist Philosophical Perspective on the Abuse of Women, Children, and Pet Animals', in Id., *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, New York, Continuum, 1994, pp. 144-161.

¹⁶ Si veda C.J. Adams, 'Woman-Battering and Harm to Animals', in C.J. Adams, J. Donovan (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Durham, NC - London, Duke University Press, 1995, pp. 55-84.

¹⁷ S. Glaspell, *A Jury of Her Peers*, London, Ernest Benn, Ltd., 1927.

In tal senso, il femminismo radicale partecipa alle stesse strutture rappresentative che cerca di smascherare. Quando ci appropriamo dell'esperienza degli animali per interpretare la violenza contro noi stesse, sosteniamo la struttura patriarcale del referente assente. Ad esempio, una donna si recò dal medico in seguito a uno stupro e questi le disse che le sue gambe «erano come pezzi di carne cruda appesi nella vetrina del macellaio»¹⁸. Le femministe traducono questa descrizione letterale in una metafora per descrivere l'oppressione delle donne. Andrea Dworkin afferma che la pornografia dipinge le donne come «pezzi di carne femminile»¹⁹ e Gena Corea osserva che «le donne nei bordelli possono essere usate come animali in gabbia»²⁰. Linda Lovelace sostiene che quando fu presentata a Xaviera Hollander per l'ispezione, «Xaviera mi osservò nello stesso modo in cui un macellaio valuta e controlla un quarto di manzo». Quando un'attrice di cinema si suicidò, un'altra descrisse la situazione imbarazzante in cui lei e tante altre finiscono col trovarsi con queste parole: «Ci trattano come carne»²¹. A proposito di questa affermazione Susan Griffin scrive: «[...] intende dire che gli uomini che le assumono, le trattano come se fossero meno che esseri umani, come materia senza spirito»²². In tutti questi esempi, le femministe hanno utilizzato la violenza sugli animali come metafora, interpretandola alla lettera e traducendola al femminile. Quando una persona è materia senza spirito, essa diventa qualcosa di pronto per essere sfruttato ed utilizzato metaforicamente²³.

¹⁸ R.E. Dobash, R. Dobash, *Violence Against Wives: A Case Against the Patriarchy*, New York, The Free Press - Macmillan, 1979, p. 110.

¹⁹ A. Dworkin, *Pornography: Men Possessing Women*, New York, Perigee Books, 1981, p. 209.

²⁰ G. Corea, *The Hidden Malpractice: How American Medicine Mistreats Women* (1977), New York, Jove-Harcourt Brace Jovanovich Books, 1978, p. 129.

²¹ L. Lovelace, M. McGrady, *Ordeal* (1980), New York, Berkley Books, 1981, p. 96. Da notare come questa donna consideri un'altra donna «carne».

²² S. Griffin, *Rape: The Power of Consciousness*, San Francisco, Harper & Row, 1979, p. 39.

²³ Le ecofemministe, tra cui Susan Griffin, trattano il dualismo materia/spirito in relazione ad altri dualismi (inclusi quelli umano/animale e maschio/femmina) associati alla cultura patriarcale. Val Plumwood (in V. Plumwood, *Feminism and the Mystery of Nature*, London - New York, Routledge, 1993) svolge in proposito un'approfondita discussione nel capitolo 'Dualism: The Logic of Colonisation' [tradotto in italiano all'interno del presente volume]. Alla luce delle forme di violenza interconnesse, ho esteso l'analisi di Elizabeth Spelman sulla somatofobia (ostilità verso il corpo), per includere il fatto che gli animali sono sempre associati al loro corpo (materia) e non sono considerati come aventi anima (spirito). Si veda C.J. Adams, 'Bringing Peace Home: A Feminist Philosophical Perspective on the Abuse of Women, Children, and Pet Animals', cit., p. 152.

Nonostante questa dipendenza dal linguaggio *figurato* della macellazione, il discorso femminista radicale non è riuscito a integrare l'oppressione *letterale* degli animali nella sua analisi della cultura patriarcale e a riconoscere la forte affinità storica tra femminismo e vegetarianesimo. Mentre le donne possono sentirsi come pezzi di carne ed essere trattate come pezzi di carne – emotivamente macellate e fisicamente maltrattate –, gli animali sono effettivamente ridotti in pezzi di carne. Nel pensiero femminista radicale, queste metafore svolgono alternativamente un'attività metaforica positiva e una negativa di obliterazione e omissione in cui il destino materiale degli animali viene rimosso. Può la metafora stessa essere la biancheria intima nascosta sotto quell'abito che è l'oppressione?

5.5. IL CICLO DI OGGETTIVAZIONE, FRAMMENTAZIONE E CONSUMO

Ciò di cui abbiamo bisogno è una teoria che tracci due percorsi paralleli: la comune oppressione di donne e animali e la questione della metafora e del referente assente. Qui propongo un ciclo di oggettivazione, frammentazione e consumo, che metta in relazione la macellazione con la violenza sessuale nella nostra cultura. L'oggettivazione permette all'oppressore di vedere un altro essere alla stregua di un oggetto. L'oppressore, quindi, viola l'altro essere con un comportamento che è di solito riservato agli oggetti: ad esempio, lo stupro di una donna, che nega la sua libertà di dire no, o la macellazione degli animali, che li trasforma da esseri viventi in oggetti morti. Questo processo permette la frammentazione, il brutale smembramento e infine il consumo. Mentre un uomo solo occasionalmente può letteralmente mangiarsi una donna, noi tutti consumiamo continuamente immagini visive di donne²⁴. Il consumo è il compimento dell'oppressione,

²⁴ Annette Kuhn afferma: «[...] le rappresentazioni sono produttive: le fotografie, ben lungi dall'essere mere riproduzioni di un mondo pre-esistente, costruiscono un discorso altamente codificato che, tra l'altro, fa sì che quanto appare nell'immagine divenga oggetto di consumo – consumo visivo e consumo vero e proprio nel momento dell'acquisto. Non è una coincidenza quindi che in fotografie molto diffuse (e associate a grandi profitti), la presenza delle donne sia predominante. Laddove la fotografia pone la donna come proprio soggetto materiale, costruisce anche una 'donna' come insieme di significati che si inseriscono nella vita culturale ed economica» (A. Kuhn, *The Power of the Image: Essays on Representation and Sexuality*, London, Routledge - Kegan Paul, 1985, p. 19). Si veda anche K. Silverman, *The Subject of Semiotics*, New York, Oxford University Press, 1983, specialmente il capitolo 'Suture', pp. 194-236.

l'annientamento della volontà, lo smembramento dell'identità. Lo stesso avviene nel linguaggio: un soggetto è dapprima reificato per mezzo della metafora. Tramite la frammentazione, l'oggetto viene separato dal suo significato ontologico. Infine viene consumato, esiste solo grazie a ciò che rappresenta. Il consumo del referente ne reitera l'annientamento come soggetto dotato di una rilevanza in sé.

Dal momento che ci stiamo occupando del modo in cui la cultura patriarcale tratta gli animali e le donne, l'immagine della carne è appropriata per illustrare questo percorso di oggettivazione, frammentazione e consumo. Il processo materiale di trasformazione violenta degli animali viventi in cadaveri consumabili è emblematico del processo concettuale attraverso cui cambia il riferimento all'alimentazione carnea. Le culture con un consumo di carne industrializzato, come quelle degli Stati Uniti e della Gran Bretagna, illustrano bene il processo attraverso cui l'animale vivo viene rimosso dall'idea di carne. Il processo fisico della macellazione di un animale è riassunto a livello verbale attraverso espressioni di oggettivazione e frammentazione.

Gli animali sono resi non-esseri non solo per mezzo della tecnologia, ma anche da espressioni innocue come 'unità di produzione alimentare', 'elaboratore di proteine', 'macchina di conversione', 'prodotti' e 'biomacchine'. L'industria di produzione della carne vede un animale come costituito di parti commestibili e di parti non commestibili, che devono essere separate, così che le seconde non contaminino le prime. Un animale percorre una catena di smontaggio, perdendo pezzi del proprio corpo a ogni passaggio. Questa frammentazione smembra l'animale e cambia il modo in cui lo concettualizziamo. Così nella prima edizione di *The American Heritage Dictionary of English Language*, la definizione di 'agnello' non viene illustrata con l'immagine di un agnello vivo, bensì con un corpo commestibile diviso in costole, lombi, stinchi e cosce²⁵.

Dopo essere state macellate, le parti frammentate del corpo vengono spesso rinominate per occultare il fatto che un tempo erano animali. Dopo la morte, le mucche diventano arrosto, bistecche, hamburger; i maiali diventano salami, pancetta, salsicce. Finché gli oggetti sono proprietà, non possono avere proprietà; così si usa dire 'coscia d'agnello' non 'la coscia di quell'agnello', 'ala di pollo' e non 'l'ala di quel pollo'. Si opta quindi per ridurre al minimo i riferimenti inquietanti, non solo trasformando il loro nome da animali a carne, ma anche cucinandoli, insaporendoli e ricoprendoli di salse, per nascondere la loro natura originaria.

²⁵ W. Morris (ed.), *The American Heritage Dictionary of the English Language*, Boston, MA, American Heritage Publishing Co. - Houghton Mifflin Co., 1969, p. 734. La terza edizione corregge questa rappresentazione e ripristina il referente assente.

Solo a questo punto può avvenire il consumo: quello reale dell'animale, ora morto, e quello metaforico del termine 'carne', che si riferisce così a prodotti alimentari invece che a un animale ucciso. Nella cultura patriarcale, la carne è priva di referente. Nel 1826, William Hazlitt ha espresso con estrema franchezza questo desiderio condiviso: «[...] gli animali comunemente usati come cibo, dovrebbero essere così piccoli da risultare irriconoscibili o altrimenti dovremmo [...] far sì che la loro forma sia talmente modificata da non poterci più rimproverare di essere ingordi e crudeli. Detesto vedere un coniglio legato o una lepre portata in tavola con lo stesso aspetto che avevano da vivi»²⁶. L'animale morto è ciò che sta oltre quello che la cultura assume come referente della carne.

5.6. IL CONSUMO METAFORICO DELLA CARNE

Senza il riferimento all'animale macellato, sanguinante, massacrato, si ha della carne un'immagine imprecisa. La carne è vista come un veicolo di significati e non come un vocabolo intrinsecamente significante. Il referente 'animale' è stato consumato. 'Carne' diventa così un termine per esprimere l'oppressione delle donne, utilizzato sia dal patriarcato che dalle femministe, quando si afferma che le donne sono 'pezzi di carne'. A causa dell'assenza del referente reale, la carne come metafora è facilmente adattabile. Mentre espressioni come 'dov'è il manzo?' (*where's the beef?*) sembrano diametralmente opposte rispetto all'uso del termine 'carne' in senso oppressivo, 'dov'è il manzo?' conferma la fluidità del referente assente, rinforzando i modi specifici e violenti tramite i quali la parola 'carne' è usata per riferirsi alle donne²⁷. Una parte essenziale del passaggio da 'manzo' a 'carne' è la sua trasformazione in vocabolo di genere femminile. Quando la carne porta con sé risonanze di potenza, la potenza che evoca è maschile. Genitali e sessualità maschili sono entrambi implicati quando si parla di 'carne' – locuzioni curiose visto che i maschi adulti non castrati raramente vengono mangiati.

²⁶ W. Hazlitt, *The Plain Speaker*, citato in K. Thomas, *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility*, cit., p. 300.

²⁷ L'espressione *where's the beef?* è stata resa famosa negli Stati Uniti da un noto spot televisivo degli anni '80 della compagnia di fast food Wendy's (consultabile all'indirizzo <https://www.youtube.com/watch?v=8dnUs2AqWvs>). Nello spot tre anziane signore si stupiscono nel trovare all'interno del loro panino un hamburger molto piccolo, e si lamentano perciò chiedendosi 'dov'è il manzo?'. La domanda è però anche utilizzata nel gergo comune per fare riferimento o a discorsi privi di sostanza o (soprattutto) a situazioni in cui alla apparente grande mascolinità di un uomo non corrisponde un suo altrettanto grande organo riproduttivo (N.d.T.).

La ‘carne’ è demascolinizzata tramite uno smembramento violento. Come un’immagine il cui significato originale sia stato consumato e negato, il significato del termine ‘carne’ è ricavato a partire dal suo contesto.

Nella cultura occidentale la carne è stata utilizzata a lungo come metafora dell’oppressione delle donne. Il modello di consumo di una donna dopo lo stupro [...] è già presente nella storia di Zeus e Meti. Zeus inseguiva voglioso la titanessa Meti che per sfuggirgli assunse diverse forme, ma infine fu raggiunta e fecondata. Un oracolo rivelò a Zeus che se Meti avesse concepito una seconda volta, egli sarebbe stato deposto dal proprio discendente. Allora Zeus divorò Meti, la quale continuò a dargli consigli dal fondo del suo ventre. Il consumo parrebbe essere l’atto finale del desiderio sessuale maschile. Zeus seduce verbalmente Meti per divorarla: «Zeus allora, dopo aver indotto Meti con melate parole a giacere accanto a lui, improvvisamente spalancò la bocca e la inghiottì e questa fu la fine di Meti»²⁸.

Una componente essenziale della cultura androcentrica è stata costruita su queste azioni di Zeus, ossia tramite la considerazione dell’oggetto del desiderio alla stregua di un qualcosa di commestibile. Ma nel mito del consumo di Meti da parte di Zeus non si avverte nulla che abbia a che vedere con lo smembramento. Come fece esattamente Zeus a inghiottire in un sol boccone il corpo gravido di Meti, le braccia, le spalle, il petto, il ventre, le cosce, le gambe e i piedi? Il mito non rivela come il referente assente diventa assente.

5.7. CANCELLARE LA FRAMMENTAZIONE

Nel mangiare carne, parallelamente alla rimozione della relazione tra la metafora e il referente, va considerato anche il ruolo, non riconosciuto e omesso, della frammentazione. La nostra attenzione si sposta dall’essere vivente oggettivato al cibo consumabile. La frammentazione, l’uccisione e la divisione vengono rimossi. La cultura patriarcale circonda la macellazione con il silenzio. Non a caso, da un punto di vista urbanistico, i mattatoi sono isolati. Non sentiamo, né vediamo ciò che accade al loro interno²⁹. Di con-

²⁸ R. Graves, *The Greek Myths: 1*, Baltimore, MD, Penguin Books, 1955, p. 46. Il riferimento originale si trova nella *Teogonia* di Esiodo (Hesiod, *Theogony, Works and Days*, *Shield*, transl. by A.N. Athanassakis, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 1983, lines 886-900).

²⁹ Al proposito, esiste una curiosa coincidenza storica: la decisione legislativa di costruire i mattatoi in aree cittadine periferiche coincise con il rifiuto della protezione

sequenza, il consumo sembra essere il passo immediatamente successivo all'oggettivazione, poiché il consumo stesso è stato oggettivato. A proposito della solidarietà tra donne e lavoratori nel corso di un'animata protesta contro la vivisezione avvenuta nel 1907, Coral Lansbury afferma: «[...] è stato detto che la visita a un mattatoio renderebbe vegetariano anche il carnivoro più convinto»³⁰. In *How to Build a Slaughterhouse*, Richard Selzer osserva che la conoscenza che il mattatoio può offrirvi, è una conoscenza che non vogliamo conoscere: «[...] prima ancora che questa istruttiva visita al mattatoio sia terminata, sarà per me senz'altro diventata una discesa agli inferi, una visione della vita che decisamente sarebbe stato meglio non avere mai conosciuto»³¹. Non vogliamo sapere nulla della frammentazione poiché essa è il processo tramite il quale il referente assente diventa tale.

5.7.1. Frammento #1: la violenza strumentale

Lasciate il vostro io, voi ch'entrate. Diventate elementi di ingranaggi, inseriti, vincolati, cronometrati, controllati. Inferno. [...] Maiali penzolanti, che ballano sul nastro trasportatore, 300, 350 all'ora. Mary che corre sulla piattaforma instabile per continuare a marchiare la pelle. All'agghiacciante

alle donne sancita dal Quattordicesimo Emendamento. Si veda L. Friedman Goldstein, *The Constitutional Rights of Women: Cases in Law and Social Changes*, New York - London, Longman, 1979. Nel 1873, il *Caso Bradwell contro lo Stato dell'Illinois*, il «primo caso relativo ai diritti delle donne» (ivi, p. 2), fu discusso dalla Corte Suprema. *Bradwell* considerava la classificazione per genere come una violazione del Quattordicesimo Emendamento (a Myra Bradwell era stato negato l'accesso all'*Illinois Bar* in quanto sposata). Due settimane dopo, fu discusso il *Caso dei mattatoi*, dove i macellai contestavano una legge della Louisiana che limitava le aree di edificazione dei macelli. Questa legge intendeva «proteggere la popolazione dalle sgradevoli esalazioni e dai rumori nonché da ogni altro tipo di disturbo dovuti alla macellazione degli animali, limitando tali attività a una sola area nettamente circoscritta della città» (ivi, pp. 2-3). La legge, tuttavia, permise *de facto* l'insorgere di una condizione di monopolio. Invertendo l'ordine cronologico di discussione di questi due casi, la Corte Suprema emise prima il verdetto sul *Caso dei mattatoi*, sancendo che la delimitazione avrebbe potuto ridurre le possibilità di edificare i mattatoi. Questa decisione sul Quattordicesimo Emendamento ridusse significativamente la potenziale portata della clausola sui diritti e le esenzioni. Sembra pertanto che questa decisione fu anticipata rispetto a quella sul *Caso Bradwell* al fine di stabilire un precedente che permettesse di escludere le donne dalla protezione prevista dal Quattordicesimo Emendamento, cosa che in effetti fu annunciata il giorno successivo con la chiusura di quest'altro procedimento.

³⁰ C. Lansbury, *The Old Brown Dog: Women, Workers and Vivisection in Edwardian England*, Madison, WI, University of Wisconsin, 1985, p. 177.

³¹ R. Selzer, 'How to Build a Slaughterhouse', in Id., *Taking the World in for Repairs*, New York, William Morrow & Co., 1986, pp. 115-131, qui p. 116.

ritmo della macchina che sbriciola i crani, nelle spettrali nuvole di vapore, ognuno compie lo stesso gesto, ripetuto per ore e ore. Kryckszi solleva la mannaia, un solo colpo potente; un lungo e continuo mulinare di braccia di chi lacera, di chi sventra le budella [...]. Inseriti, vincolati: la camera della morte; chi percuote, chi incatena, chi trafigge, chi decapita, chi smembra, chi spacca gambe, chi sega ossi sacri e mammelle, chi strappa l'amnio, chi incide la pelle, chi lacera, chi riempie vasche, chi scortica, chi sbudella, chi sventra, chi strappa. Tutto attraverso un guazzabuglio di apparati [...] di morte, smembramento e completa dissoluzione di creature innocue, docili e gentili, vivaci, selvagge – Inferno.³²

Il mattatoio è un'istituzione esclusiva degli esseri umani. Tutti gli animali carnivori uccidono e consumano da sé le loro prede. Vedono e sentono le loro vittime prima di mangiarle. Non c'è un referente assente, solo un referente morto. Plutarco provoca così i suoi lettori in *Del mangiare carne*: «[...] se sei convinto di essere naturalmente predisposto a tale alimentazione, prova anzitutto a uccidere tu stesso l'animale che vuoi mangiare. Ma azzannalo tu in persona, con le tue mani, senza ricorrere a un coltello, a un bastone o a una scure»³³. Plutarco si riferisce al fatto che «il corpo umano non ha affinità con alcuna creatura formata per mangiare la carne: non possiede becco ricurvo, né artigli affilati, né denti aguzzi, né viscere resistenti e umori caldi in grado di digerire e assimilare un pesante pasto a base di carne»³⁴.

Non possediamo cioè una predisposizione fisica per uccidere e per smembrare gli animali che uccidiamo; necessitiamo di strumenti. Lo scopo principale della macellazione è la frammentazione dell'animale in pezzi abbastanza piccoli per poter essere mangiati. Gli strumenti sono simulazioni di denti che lacerano e di artigli che squartano. Allo stesso tempo, gli strumenti rimuovono il referente, causano cioè la 'completa dissoluzione di creature innocue'.

Hannah Arendt sostiene che la violenza ha sempre bisogno di strumenti³⁵. Senza violenza strumentale, gli esseri umani non potrebbero mangiare carne. La violenza è centrale nell'atto della macellazione. I coltelli affilati sono essenziali per trasformare velocemente gli animali vivi anestetizzati in carne morta consumabile. I coltelli non sono tanto dispositivi di distanziamento quanto meccanismi di potenziamento. Alcuni degli strumenti ne-

³² T. Olsen, *Yonnonidio: From the Thirties*, New York, Dell, 1974, pp. 133-135.

³³ Plutarch, 'Essay on Flesh Eating', in Id., *The Ethics of Diet: A Catena of Authorities Deprecatory of the Practice of Flesh-Eating*, ed. by H. Williams, London, F. Pitman, 1883, pp. 47-48.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ «La violenza – in quanto distinta dal potere, dalla forza o dall'autorità – ha sempre bisogno di strumenti». H. Arendt, *On Violence*, New York, Harcourt, Brace & World, 1970, p. 4.

cessari per la macellazione domestica includono: il raschietto per maiali, il gancio d'acciaio per maiali e vitelli, gli strumenti di stordimento, la mannaia grande, la mannaia piccola, i coltelli per scuoiare, i coltelli per disossare, l'uncino, la sega per carne, il coltello per affettare, la pompa da salamoia, il coltello per infilzare e il macina carne. I grandi mattatoi utilizzano più di 35 tipi di coltelli differenti. Selzer fa notare che gli uomini nel mattatoio «sono sincronizzati come ballerini e per la maggior parte del tempo stanno zitti. Sono i loro coltelli a fare conversazione, a spettegolare, sfiorandosi l'un l'altro»³⁶. Gli strumenti utilizzati contro gli animali sono una delle prime cose ad essere distrutte dopo la sconfitta degli umani ne *La fattoria degli animali* di George Orwell.

5.7.2. Frammento #2: il mattatoio

[Il mattatoio] svolge il suo lavoro di nascosto e decide cosa farti vedere, nascondendoti ciò che intende celare.³⁷

Comunemente possiamo avere accesso al mattatoio solo attraverso gli scritti di altri che vi sono stati al posto nostro. All'inizio del secolo scorso, Upton Sinclair entrò in un mattatoio e lo interpretò come una metafora del destino dei lavoratori nel capitalismo. Jurgis, l'operaio la cui crescente consapevolezza evolve in *The Jungle*, visita un mattatoio proprio nelle prime pagine del libro. Una guida lo accompagna sul luogo che «faceva pensare a un qualche orrendo crimine commesso nella segreta d'un castello medievale, di nascosto, al riparo da occhi indiscreti, sepolto alla vista e cancellato dal ricordo»³⁸. I maiali con le zampe incatenate a un nastro trasportatore vengono trascinati, appesi a testa in giù, mentre strillano, grugniscono e si lamentano. Il nastro trasportatore li fa avanzare, le loro gole vengono tagliate profondamente, per poi «essere tuffati in una grande vasca d'acqua bollente». Nonostante l'efficienza del luogo, una persona «non poteva non volgersi un attimo a quei maiali: erano così innocenti, arrivavano così fiduciosi, erano così umani nelle loro proteste, così pienamente in diritto di protestare».

Poi lo smembramento: la raschiatura della pelle, la decapitazione, la recisione dello sterno, la rimozione delle interiora. Jurgis si stupisce della velocità, dell'automazione, del modo meccanico con cui ogni persona assolve al proprio compito e si rallegra di non essere un maiale. Le tre pagine

³⁶ R. Selzer, 'How to Build a Slaughterhouse', cit., p. 120.

³⁷ Ivi, p. 116.

³⁸ Le citazioni del seguente paragrafo sono tratte dall'episodio della visita al mattatoio raccontato in U. Sinclair, *The Jungle*, cit., pp. 38-45.

successive descrivono il sorgere della sua consapevolezza circa il fatto che un maiale è esattamente ciò che anche lui stesso è – «[...] uno dei tanti maiali degli industriali della carne. Quel che volevano da un maiale era tutto il profitto che riuscivano a spremere; ed era esattamente quel che volevano dall'operaio, come pure dal consumatore. Quel che ne pensava il maiale, quanto soffriva, tutto ciò non veniva preso in considerazione, e lo stesso valeva per gli operai o per chi acquistava in seguito la carne»³⁹.

Come reazione al romanzo di Sinclair, l'opinione pubblica non poteva far a meno di pensare ai maiali. Il referente – quelle poche pagine iniziali che descrivono la macellazione in un libro di più di 300 pagine – riuscì a sopraffare la metafora. Inorridite da ciò che appresero sulla produzione della carne, le persone protestarono per far sì che fossero promulgate nuove leggi e, per un breve periodo, divennero, come Mr. Dooley, il personaggio ideato dallo scrittore umoristico Finley Peter Dunne, le definì, «viggitariane» (*viggytaryans*)⁴⁰. Come Upton Sinclair lamentò, «ho mirato al cuore delle persone e per sbaglio li ho colpiti allo stomaco»⁴¹. La macellazione fallì come metafora del destino del lavoratore in *The Jungle* perché il romanzo riferiva troppi dettagli su come gli animali venivano trattati e uccisi. Rendere presente il referente assente – descrivere esattamente come gli animali muoiono, scalciano, urlano di paura e vengono smembrati – dissattiva il consumo e annienta il potere della metafora.

5.7.3. Frammento #3: la catena di smontaggio come modello

Quelli che sono contro il fascismo senza opporsi al capitalismo, che si lamentano della barbarie che nasce dalla barbarie, sono come le persone che pretendono di mangiarsi la fettina senza uccidere il vitello.⁴²

³⁹ Ivi, p. 311.

⁴⁰ R.B. Downs, 'Afterword', in U. Sinclair, *The Jungle*, cit., p. 346. Verso la fine del racconto, Sinclair include un po' di propaganda per il vegetarianesimo quando il Dottor Schliemann afferma: «La carne risulta non necessaria all'organismo; quella stessa carne che è più difficile da ottenere che non il cibo vegetale, meno piacevole da trattare e preparare, più soggetta a sporcizia». U. Sinclair, *The Jungle*, cit., p. 337.

⁴¹ Citato in R.B. Downs, 'Afterword', cit., p. 349. Michael Brewster Folsom, riferendosi all'offensiva descrizione dei lavoratori di colore da parte di Sinclair, afferma: «[...] chiaramente Sinclair non colpì 'accidentalmente' lo stomaco del suo lettore; egli mirò precisamente a quello». M.B. Folsom, 'Upton Sinclair's Escape from The Jungle: The Narrative Strategy and Suppressed Conclusion of America's First Proleterian Novel', in *Prospects*, Vol. 4 (1979), pp. 237-266, qui p. 261.

⁴² B. Brecht, 'Writing the Truth: Five Difficulties', transl. by R. Winston, in W. Wasserstrom (ed.), *Civil Liberties and the Arts: Selections 'From Twice a Year, 1938-1948'*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 1964, pp. 292-305, qui p. 295.

L'utilizzo del mattatoio come metafora del trattamento del lavoratore nella moderna società capitalista non finì con Upton Sinclair. Bertold Brecht in *Santa Giovanna dei Macelli* ricorre ovunque a immagini di macellazione per descrivere la disumanità dei capitalisti, quali Pierpont Mauler, il 're della carne'. Costui tratta i suoi operai esattamente come i suoi manzi: è un 'macellaio di carne umana'. Con il mattatoio come sfondo, espressioni quali 'salari da tagliagole' o 'mi hanno levato anche la pelle' svolgono il ruolo di efficaci giochi di parole che richiamano il destino degli animali per denunciare quello dei lavoratori⁴³. La scelta della figura del mattatoio per rendere evidente la disumanizzazione del lavoratore operata dal capitalismo riecheggia la verità storica.

La divisione del lavoro nella catena di montaggio deve la sua nascita alla visita di Henry Ford alla catena di smontaggio del mattatoio di Chicago. Ford riconobbe il proprio debito nei confronti dell'attività di frammentazione della macellazione animale: «[...] l'idea ci venne in generale dai carrelli su binari che i macellai di Chicago usano per distribuire le parti dei manzi»⁴⁴. Un libro sulla produzione di carne (finanziato da un'azienda del settore) descrive il processo: «[...] gli animali macellati, sospesi a testa in giù su un nastro trasportatore in movimento, passano da un lavoratore all'altro, ognuno dei quali esegue una specifica operazione del processo produttivo»⁴⁵. Gli autori aggiungono poi con orgoglio: «[...] questa procedura ha dimostrato di essere talmente efficiente da essere adottata in molte altre industrie, come ad esempio quella delle automobili»⁴⁶. Sebbene, con l'invenzione della catena di montaggio, Ford abbia capovolto il processo, trasformando la frammentazione in assemblaggio, egli contribuì comunque alla frammentazione su più vasta scala del lavoro e della produzione individuale. Lo smembramento del corpo umano non è un risultato del capitalismo moderno, piuttosto il capitalismo moderno è un prodotto della frammentazione e dello smembramento⁴⁷.

⁴³ B. Brecht, *Saint Joan of the Stockyards*, transl. by F. Jones, Bloomington, IN - London, Indiana University Press, 1969.

⁴⁴ H. Ford, *My Life and Work*, citato in A. Nevins, *Ford: The Times, the Man, the Company*, New York, Charles Scribner's Sons, 1954, pp. 471-472.

⁴⁵ R.B. Hinman, R.B. Harris, *The Story of Meat*, Chicago, Swift & Co., 1939-1942, pp. 64-65.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Come osserva James Barrett: «[...] gli storici hanno privato i confezionatori [di carne] del meritato titolo di pionieri della produzione di massa, poiché non fu Henry Ford, bensì Gustav Swift e Philip Armour a sviluppare la catena di montaggio, la quale continua a simbolizzare l'organizzazione razionale del lavoro». J. Barrett, *Work and Community in the Jungle: Chicago's Packinghouse Workers, 1894-1922*, Urbana, IL - Chicago, University of Illinois Press, 1987, p. 20.

Uno degli aspetti fondamentali della catena di smontaggio di un mattatoio è che l'animale venga trattato come un oggetto inerte e non come un individuo vivente. Analogamente il lavoratore della catena di montaggio viene trattato come un oggetto inerte e non pensante, le cui necessità creative, fisiche ed emozionali vengono completamente ignorate. Le persone che lavorano alla catena di smontaggio di un mattatoio, più di chiunque altro, devono accettare il doppio annichilimento in grande scala del proprio sé: non dovranno negare solo se stessi, ma dovranno anche accettare la negazione dell'animale in quanto referente culturalmente assente. Mentre gli animali sono ancora vivi, essi devono vederli come carne, esattamente come accade per quelli che, fuori dal mattatoio, se ne cibano. Per questo motivo, devono alienarsi tanto dal proprio corpo quanto da quello dell'animale⁴⁸. Il che può spiegare il fatto che il «turnover dei lavoratori dei mattatoi è il più alto in assoluto»⁴⁹.

L'introduzione della catena di montaggio nell'industria automobilistica ebbe un effetto rapido e sconvolgente sugli operai. La standardizzazione del lavoro e la separazione dal prodotto finale divennero fondamentali nell'esperienza dei lavoratori e il risultato fu l'incremento della loro alienazione rispetto a quanto producevano⁵⁰. L'automazione li separò dal senso di realizzazione grazie alla frammentazione del loro lavoro. In *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, Harry Braverman illustra i risultati dell'introduzione della catena di montaggio: «[...] la maestria artigianale cedette il passo a una sola ripetitiva operazione

⁴⁸ Hannah Meara Marshall fa notare che il lavoro di un apprendista nel reparto di preparazione della carne può essere «un'esperienza noiosa e frustrante», suggerendo così che la doppia alienazione non è prerogativa esclusiva di chi è addetto alla macellazione. H.M. Marshall, 'Structural Constraints on Learning: Butchers' Apprentices', in *American Behavioral Scientist*, Vol. 16, n. 1 (September/October 1972), pp. 35-44, qui p. 35.

⁴⁹ J. Robbins, *Diet for a New America*, Walpole, NH, Stillpoint Publishing, 1987, p. 136.

⁵⁰ «Fino ad allora un operaio specializzato prendeva una piccola quantità di materiale e assemblava un volano-magnete. Il lavoratore medio di questo settore completava da 35 a 40 pezzi in un giorno lavorativo di nove ore, con una media per magnete pari a circa 20 minuti. In seguito l'assemblaggio fu suddiviso in 29 operazioni effettuate da altrettanti operai disposti lungo un nastro trasportatore. Immediatamente il tempo medio di assemblaggio venne ridotto a 13 minuti e 10 secondi. [...] Così nacque la produzione di massa – quella che Ford definì come il convergere di potenza, accuratezza velocità, continuità e altri principi nella fabbricazione in grandi quantità di un prodotto standardizzato». A. Nevins, *Ford: The Times, the Man, the Company*, cit., pp. 472, 476.

di dettaglio e le classi salariali furono standardizzate a livelli uniformi»⁵¹. I lavoratori lasciarono la Ford in massa dopo l'introduzione della catena di montaggio. Al proposito, Braverman osserva: «[...] questa iniziale reazione alla catena di montaggio si riflette nell'istintiva repulsione dell'operaio per il nuovo tipo di lavoro»⁵². Ford smembrò il significato del lavoro, introducendo una produttività priva del senso dell'essere produttivi. La frammentazione del corpo umano nel tardo capitalismo consente che la parte smembrata rappresenti l'intero. Siccome il modello del mattatoio non è evidente agli occhi degli operai della catena di montaggio, essi non si rendono conto che anche loro sperimentano l'impatto della struttura del referente assente della cultura patriarcale.

5.7.4. Frammento #4: lo stupro degli animali

I polli svolazzano sul tavolo con coltello e forchetta tra le cosce, implorando di essere mangiati.⁵³

«Mi legava e mi obbligava ad avere rapporti sessuali con il nostro cane. [...] Si metteva sopra di me, tenendo fermo il cane, e gli piaceva scoparsi il cane mentre il cane aveva il pene dentro di me»⁵⁴. In questa descrizione tanto il cane quanto la donna vengono stuprati. Molti stupri non prevedono il coinvolgimento di animali, ma le frasi che le vittime di stupro usano per descrivere le proprie sensazioni, suggeriscono che il destino dell'animale mangiato è il paragone più immediato per esprimere la loro esperienza. Quando, a stupro avvenuto, le donne sostengono di sentirsi come un pezzo di carne, stanno forse affermando che esiste una connessione tra l'essere penetrate contro la propria volontà e l'essere mangiate? Una donna riferì: «[...] mi faceva sentire proprio come un pezzo di carne, come un contenitore. Mio marito mi diceva che una ragazza è solo una serva che non può pensare, è un contenitore, un pezzo di carne»⁵⁵.

In *Portnoy's Complaint*, Philip Roth mostra come la carne divenga un contenitore per la sessualità maschile quando Portnoy la utilizza per

⁵¹ H. Braverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, New York - London, Monthly Review Press, 1974, pp. 148-149.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Ballata svedese del XIX secolo a proposito dell'abbondanza di carne negli Stati Uniti. R.A. Billington, *Land of Savagery Land of Promise: The European Image of the American Frontier in the Nineteenth Century*, New York, W.W. Norton & Co., 1981, p. 235.

⁵⁴ L.E. Walker, *The Battered Woman*, New York, Harper & Row, 1979, p. 120.

⁵⁵ Ivi, p. 5.

masturbarsi: «‘Vieni, Ragazzone, vieni’, urlava il pezzo di fegato impazzito che, nella mia follia, mi comprai un pomeriggio da un macellaio e, per quanto non sembri vero, violai dietro un cartellone pubblicitario mentre ero diretto a una lezione per la *bar mitzvah*»⁵⁶. A meno che il ricettacolo non sia il pezzo di carne di Portnoy, un oggetto sessuale non viene letteralmente consumato. Allora perché questa ambivalenza? Cosa collega l’essere un ricettacolo e l’essere un pezzo di carne, l’essere penetrata e l’essere mangiata? Dopo tutto, l’essere stuprata/violata/penetrata non assomiglia all’essere mangiata. Ma allora perché ci si sente così? O meglio, perché risulta così facile una simile descrizione dell’accaduto⁵⁷? Perché, se sei un pezzo di carne, sei assoggettata ad un coltello, sei assoggettata alla violenza strumentale.

Anche lo stupro è violenza strumentale e il pene è lo strumento della violenza. Vieni tenuta schiacciata a terra dal corpo maschile, così come la forchetta tiene fermo un pezzo di carne in modo che il coltello possa tagliarlo. Inoltre, come il mattatoio tratta gli animali e i suoi lavoratori alla stregua di oggetti inerti, non senzienti e non pensanti, così nello stupro sono le donne a essere trattate come oggetti inerti, senza alcuna attenzione per i loro sentimenti e i loro bisogni. Per questo motivo si sentono come pezzi di carne. Analogamente, esistono ‘cremagliere da stupro’ che permettono l’inseminazione degli animali contro la loro volontà⁵⁸. Sentirsi come un pezzo di carne significa essere trattati come un oggetto inerte mentre si è (o si era) un essere vivente e senziente.

Le metafore della carne, che le vittime di violenza sessuale scelgono per descrivere la loro esperienza, indicano che lo stupro è paragonato e associato al consumo – consumo sia di immagini di donne che, letteralmente, di carne animale. Il ripetuto uso da parte delle vittime di stupro del termine ‘hamburger’ per descrivere il risultato della penetrazione, della violenza, dell’essere preparate per il mercato, implica non solo quanto sia spiacevole essere trattate come un pezzo di carne, ma anche che gli animali possono essere essi stessi vittime di stupro: sono stati penetrati, violati, preparati per il mercato contro la loro volontà. Eppure, metafore culturali sovrapposte strutturano questa esperienza come se ciò avvenisse per volontà delle donne e degli animali.

⁵⁶ P. Roth, *Portnoy’s Complaint* (1969), New York, Bantam Books, 1970, p. 19.

⁵⁷ Queste domande sono state poste da Carol Barash.

⁵⁸ PETA News, Vol. 1, n. 8 (1986), p. 2. Si veda anche G. Corea, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, New York, Harper & Row, 1985, pp. 12-13.

Per giustificare il mangiare carne, si usa riferirsi al desiderio degli animali di morire e di diventare carne. In *Erewhon* di Samuel Butler, la carne è vietata a meno che non provenga da animali morti di 'morte naturale'. Come risultato, «ci si accorse che gli animali morivano a ogni piè sospinto di morte naturale, in circostanze più o meno sospette. [...] Era stupefacente vedere come alcuni di quegli sventurati fiutassero il coltello del macellaio anche a un miglio di distanza e corressero a infilzarsi se il macellaio non faceva in tempo a spostarlo»⁵⁹. Uno dei miti della cultura dello stupro è che la donna non solo chiede di essere violentata, ma che le fa piacere; che tutte sono alla ricerca del coltello del macellaio. Analogamente, la pubblicità e la cultura popolare ci raccontano di animali, come Charlie il Tonno⁶⁰ e lo Shmoo⁶¹ di Al Capp⁶², che desiderano essere mangiati. L'implicazione è che le donne e gli animali partecipano spontaneamente al processo che li rende assenti.

In *Total Joy*, Marabel Morgan connette donne e animali attraverso l'uso della metafora dell'hamburger. Morgan promuove una propria sindrome di Shmoo per suggerire alle donne di considerare loro stesse come hamburger per soddisfare i bisogni dei mariti: «[...] come un hamburger, puoi doverti preparare in una varietà di modi, prima e dopo»⁶³. La struttura della frase 'come un hamburger, puoi' implica che l'hamburger prepari se stesso in una varietà di modi, così come appunto devi fare anche tu, donna. All'hamburger, tuttavia, molto tempo prima di arrivare nella cucina della 'donna completa', è stato negato ogni potere e non può preparare proprio nulla. 'Tu', donna/moglie, si riferisce all'hamburger, e sta per l'hamburger. Le donne stanno alla 'donna completa' esattamente come stanno all'hamburger, sono qualcosa di oggettivato, senza potere, che deve essere preparato, rimodellato, istruito per essere reso consumabile nel mondo patriarcale. Sebbene il referente sia assente, le donne non possono fare a meno di riconoscersi in esso. Esattamente come gli animali non vogliono affatto essere mangiati, la struttura dell'affermazione della Morgan mina il suo stesso tentativo di convincere le donne che ciò vale anche per loro.

Come si trasforma un individuo ribelle, scalpitante, impaurito in pezzi di carne? Per essere ridotti da individuo a oggetto occorre l'anestesia.

⁵⁹ S. Butler, *Erewhon* (1872), Hammonds Worth, England, Penguin Books, 1970, p. 230.

⁶⁰ Mascotte a fumetti utilizzata negli Stati Uniti per promuovere una nota marca di tonno in scatola (N.d.T.).

⁶¹ Personaggio dei fumetti (N.d.T.).

⁶² Noto fumettista statunitense (N.d.T.).

⁶³ M. Morgan, '365 Ways to Fix Hamburger', in Id., *Total Joy*, New Jersey, Fleming H. Revell Co., 1971, p. 113.

Graham J. Barker-Benfield ci racconta di un medico del XIX secolo che seguì il caso di un uomo che voleva avere rapporti sessuali con la moglie. Il medico andava a casa della coppia due o tre volte alla settimana per «rendere incosciente, attraverso l'uso di un sedativo, la povera moglie»⁶⁴. L'anestesia degli animali come preludio della macellazione ci ricorda la complicità di questo medico nello stupro di questa donna da parte del marito. Ciò che non può essere fatto a un corpo completamente sveglio e combattivo, può essere compiuto su uno anestetizzato. Ciò che costituisce un caso eccezionale nello stupro, è tuttora la regola nella macellazione: la sedazione è parte essenziale della produzione di massa della carne⁶⁵.

Un animale sedotto/sedato (*seduced*) garantisce una gestione più economica, condizioni di lavoro più sicure e più funzionali per il macellaio e permette di produrre carne di qualità superiore. I tessuti muscolari degli animali contengono sufficiente glicogeno per sintetizzare dopo la morte un conservante, l'acido lattico. Il glicogeno, però, può essere consumato dalla tensione fisica e nervosa prima dell'uccisione. Per questo motivo, la seduzione/sedazione della vittima e gli interventi medici per anestetizzarla fungono da preludio alla macellazione. Gli animali sovraeccitati e terrorizzati non sanguinerebbero abbastanza e la loro carne morta risulterebbe quindi rosa o vermiglia, rendendoli di fatto «carcasse poco attraenti»⁶⁶.

La seduzione/sedazione degli 'animali da carne' comincia con i tranquillanti, che vengono iniettati o mescolati al cibo. Dopo che l'eccitazione e l'angoscia sono state ridotte al minimo, gli animali vengono immobilizzati con metodi meccanici, chimici o elettrici. Lo scopo non è quello di uccide-

⁶⁴ G.J. Barker-Benfield, *The Horrors of the Half-Known Life: Male Attitudes Toward Women and Sexuality in Nineteenth-Century America*, New York, Harper & Row, 1976, p. 113.

⁶⁵ Sebbene si pensi che gli animali macellati secondo le leggi delle religioni ebraica e islamica siano uccisi istantaneamente e quindi non soffrano, tale convinzione è errata. Al proposito, Peter Singer scrive: «[...] invece di venir rapidamente buttati a terra e di essere uccisi quasi nello stesso momento in cui toccano il suolo, gli animali macellati ritualmente negli Stati Uniti possono venire incatenati per una zampa posteriore, venire sollevati in aria e quindi essere lasciati appesi a testa in giù al nastro trasportatore, pienamente coscienti, per un periodo che va da due a cinque minuti – e occasionalmente anche molto più a lungo se qualcosa non funziona nella 'catena di macellazione' – prima che lo scannatore esegua il suo taglio». P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, 2nd edn., New York, A New York Review Book, 1990, p. 154. Si veda anche R. Kalechofsky, 'Shechitah – The Ritual Slaughter of Animals', consultabile all'indirizzo <http://www.micahbooks.com>.

⁶⁶ P.T. Zeigler, *The Meat We Eat*, Danville, IL, The Interstate Printers and Publishers, 1966, p. 10 e T.M. Evans, D. Greene, *The Meat Book*, New York, Charles Scribner's Sons, 1973, p. 107.

re immediatamente l'animale, dice Arabella a Jude in *Jude the Obscure* di Thomas Hardy, ma solo di intontirli e di far sì che comincino a sanguinare mentre il cuore sta ancora battendo, in modo che il sangue fuoriesca.

Curiosamente, mentre gli animali si avvicinano al momento della macellazione, le descrizioni dell'industria della carne utilizzano un linguaggio che implica una volontà da parte degli stessi di compiere i gesti che compiono; più vengono immobilizzati più finemente le parole che descrivono il processo di macellazione si riferiscono a loro come se fossero liberi e in grado di muoversi, così che i loro movimenti paiono essere assolutamente spontanei: essi 'emergono', si 'volgono' e 'scivolano' ⁶⁷. Il concetto di seduzione/sedazione ha prevalso: gli animali sembrano attivi e agenti volontari nello 'stupro' delle loro stesse vite.

5.7.5. Frammento #5: Jack lo Squartatore

Le avevo sempre voluto bene nel modo più innocente e meno sensuale che si possa immaginare. Come se il suo corpo fosse rimasto sempre perfettamente nascosto dietro la sua luminosa intelligenza e anche dietro l'equilibrio del suo comportamento e il gusto nel suo modo di vestire. Quella ragazza non mi offriva il minimo spiraglio attraverso il quale potessi intravedere un barlume della sua nudità. E ora, di colpo, la paura l'aveva sventrata come il coltello di un macellaio. Avevo l'impressione di vederla aperta davanti a me, come una carcassa mutilata di vitella appesa a un uncino di macelleria. [...] e all'improvviso ebbi una frenetica voglia di fare l'amore con lei. Per essere più esatti: una voglia frenetica di violentarla. ⁶⁸

La sovrapposizione di categorie di donne violentate e di animali macellati è illustrata dalle vicende di Jack lo Squartatore che nel 1888 assassinò otto donne. Al centro della sua violenza maschile non vi fu soltanto l'assassinio, ma anche mutilazioni di genitali e senso di possesso attraverso la rimozione dell'utero. Egli si dimostrò esperto nell'utilizzo di attrezzi da macellazione; come concluse il medico legale, si trattava di «qualcuno molto abile nel maneggiare il coltello» ⁶⁹. Mostrò inoltre di possedere un'ottima conoscenza del corpo femminile, smembrandone con precisione parti specifiche: «[...] in effetti, l'obiettivo principale dell'assassino sembra essere stato

⁶⁷ Queste descrizioni accompagnano alcune illustrazioni presenti in P.T. Zeigler, *The Meat We Eat*, cit., pp. 40-44.

⁶⁸ M. Kundera, *The Book of Laughter and Forgetting* (1980), New York, Penguin Books, 1985, p. 75.

⁶⁹ R. Pearsall, *The Worm in the Bud: The World of Victorian Sexuality*, Toronto, The Macmillan Co., 1969, p. 308.

l'eviscerazione, dopo che la vittima era stata strangolata e sgozzata. Nelle occasioni in cui ha avuto sufficiente tempo a disposizione, l'assassino ha rimosso l'utero e altri organi interni; spesso gli organi interni delle donne erano sparpagliati in giro»⁷⁰. Ad esempio, dopo l'omicidio di Katherine Eddowes, il suo rene sinistro e il suo utero non furono più ritrovati.

L'immagine degli animali macellati perseguitò coloro che si occuparono delle indagini. Il destino di quelle donne fu simile a quello che tradizionalmente è riservato agli animali. In primo luogo, le donne furono smembrate da Jack lo Squartatore in un modo che per più versi rimandava alla macellazione, come risulta evidente dal resoconto del medico legale: «[...] è stata squartata esattamente come un vitello esposto nella vetrina di una macelleria»⁷¹. Dopo avere visto una delle vittime con l'intestino tenue e parti dello stomaco gettati sopra le spalle, un giovane poliziotto non riuscì più a mangiare carne: «[...] il cibo mi disgustava. La vista di una macelleria mi nauseava»⁷². Il referente assente della carne d'un tratto diventa presente quando l'oggetto è una donna macellata.

In secondo luogo, l'abilità dimostrata da Jack lo Squartatore con lo strumento da macellazione, il coltello, indusse le autorità a sospettare che l'assassino fosse un macellaio, un cacciatore, un addetto al mattatoio o uno specialista in chirurgia. Secondo il rapporto di polizia, «si interrogarono 76 tra macellai e operai dei mattatoi e si indagò sulle loro personalità»⁷³.

In terzo luogo, uno dei motivi che furono ipotizzati per spiegare l'interesse di Jack lo Squartatore per gli uteri, fu quello secondo cui le donne potessero venir utilizzate come animali da esperimento; si vociferava che un americano pagasse 20 sterline a utero per utilizzarli a scopo di ricerca medica e si pensò che Jack lo Squartatore gli procurasse ciò di cui aveva bisogno⁷⁴. Infine, il reverendo Barnett, propose di chiudere i mattatoi pubblici, poiché la loro vista favoriva «l'abbruttimento della popolazione in condizioni di sovraffollamento e il degrado dei bambini»⁷⁵.

⁷⁰ J.R. Walkowitz, 'Jack the Ripper and the Myth of Male Violence', in *Feminist Studies*, Vol. 8, n. 3 (1982), pp. 543-574, qui p. 550.

⁷¹ Citato in R. Pearsall, *The Worm in the Bud: The World of Victorian Sexuality*, cit., p. 308.

⁷² Citato in J.R. Walkowitz, 'Jack the Ripper and the Myth of Male Violence', cit., p. 551.

⁷³ S. Knight, *Jack the Ripper: The Final Solution*, London, Granada Publishing Limited, 1977, p. 59.

⁷⁴ R. Pearsall, *The Worm in the Bud: The World of Victorian Sexuality*, cit., p. 307.

⁷⁵ Citato ivi, p. 313.

5.7.6. Frammento #6: la macellazione delle donne

Divento ottusa quando cominciano a baluginare parole astratte.
Vado in cucina a parlare di cavoli e banalità.
Provo a ricordare e osservare cosa fa la gente.
Sì, tieni gli occhi aperti, lascia che la voce bisbigli.
L'economia è lo scheletro, la politica è la carne, guarda chi picchiano e chi mangiano.⁷⁶

Il destino degli animali nella macellazione è utilizzato per descrivere l'oppressione delle donne ed è evocato dalle femministe impegnate a contrastarla. Mentre gli animali sono gli oggetti assenti, il loro destino è continuamente richiamato dalla metafora della macellazione. La macellazione è ciò che crea o causa l'esistenza di qualcuno come carne; la macellazione metaforica rinvia di nascosto all'atto violento della macellazione e, al contempo, rafforza l'impressione delle donne stuprate di essere dei 'pezzi di carne'. Andrea Dworkin osserva che «l'idea prediletta della cultura patriarcale è che l'esperienza possa essere frammentata, che letteralmente se ne possano dividere le ossa, e che se ne possano esaminare i pezzi come se non ne facessero parte, o che si possano considerare le ossa come se non fossero parte di un corpo»⁷⁷. Indugiamo sulla bistecca o sulle cosce di pollo come se non fossero parti di corpi. La dissezione del corpo della cultura compiuta dalla Dworkin acquisisce il suo pieno significato quando consideriamo lo schema dello status degli animali in quanto referenti assenti: «[...] ogni cosa è divisa: l'intelletto dai sentimenti e dall'immaginazione; l'azione dalla conseguenza; il simbolo dalla realtà; la mente dal corpo. Una parte sostituisce il tutto e il tutto è sacrificato alla parte»⁷⁸. La descrizione metaforica della cultura patriarcale offerta dalla Dworkin si fonda sulla consapevolezza del lettore del fatto che gli animali vengono macellati nello stesso modo.

Le immagini della macellazione permettono di diffondere la cultura patriarcale. Una *steakhouse* nel New Jersey si chiamava *Adam's Rib* (*La costola di Adamo*). Chi penseranno mai di mangiarsi? *The Hustler*, prima di diventare una rivista pornografica, era un ristorante di Cleveland il cui menù presentava in copertina il sedere di una donna e dichiarava: «Serviamo la carne migliore della città!». Chi è questa carne di qualità? In quello che *The Hustler* definì «l'ultimo numero di sola carne», si vede una donna in un tritacarne. Natiche femminili sono marchiate come «tagli scelti» sulla copertina di

⁷⁶ M. Piercy, 'In the Men's Room(s)', in Id., *Circles on the Water*, New York, Alfred A. Knopf, 1982, p. 80.

⁷⁷ A. Dworkin, *Pornography: Men Possessing Women*, cit., p. 67.

⁷⁸ *Ibidem*.

un album con lo stesso titolo del gruppo *Pure Food and Drug Act*. Intervistati sulle loro fantasie sessuali, molti uomini evocano «scene pornografiche di pezzi di corpi, senza volto, impersonali: seni, gambe, vagine, culi»⁷⁹. La carne per il consumatore medio è stata ridotta esattamente a questo: pezzi di corpi senza volto, petti, cosce, spalle, natiche. Frank Perdue⁸⁰ gioca con le immagini di macellazione sessuale in una locandina che invita al consumo di carne di pollo: «Sei un uomo-petto o un uomo-coscia?».

Un cartellone diffuso nelle macellerie del quartiere Haymarket di Boston raffigurava il corpo di una donna sezionato come quello di un animale macellato, con i vari pezzi suddivisi e catalogati. A proposito di questa pubblicità, Dario Fo e Franca Rame scrissero questa sceneggiatura:

C'era il disegno di una donna nuda, tutta divisa in quarti. Sa [...], come quei cartelloni che si vedono nelle macellerie con su la vacca divisa in regioni come la carta d'Italia. E ogni punto erogeno era pitturato con colori tremendi, a seconda della sensibilità più o meno forte. Per esempio, la lombata, rosso fuoco! Poi la parte qui, dietro il collo, quella che i salumieri chiamano la coppa, violetto; e il filetto della schiena [...] (*cambia tono*) ha visto come è aumentato il filetto! [...] Ah sì, scusi, [...] (*riprende il tono descrittivo*) il filetto arancione!⁸¹

Norma Benney in *All of One Flesh: The Rights of Animals* descrive l'inserito centrale di una rivista musicale che «mostrava una donna nuda, a braccia e gambe divaricate, incatenata a un tavolo operatorio in una macelleria, circondata da penzolanti carcasse di animali, coltelli e mannaie, mentre un uomo in grembiule rosso da macellaio era pronto a squartarla con una sega elettrica»⁸². In questo contesto, espressioni colloquiali come 'pezzo di sedere', 'sono un uomo-petto' e 'sono un uomo-coscia' rivelano la loro origine violenta. Il fatto che gli uomini possano essere definiti 'stalloni' o 'fusti' non fa che confermare la fluidità del referente assente e rinforza il modo peculiare e aggressivo con cui il termine 'carne' viene usato per riferirsi alle donne. Gli uomini posseggono se stessi come 'carne', le donne sono possedute.

⁷⁹ P. Chesler, 'Men and Pornography: Why They Use It', in L. Lederer (ed.), *Take Back the Night: Women on Pornography*, New York, William Morrow & Co., 1980, pp. 155-158, qui p. 155.

⁸⁰ Frank Perdue è stato per anni presidente e direttore generale della *Perdue Farms*, una delle più grandi industrie statunitensi per la produzione di polli (N.d.T.).

⁸¹ D. Fo, F. Rame, 'A Woman Alone', in Id., *Female Parts: One Woman Plays*, adapted by O. Wywark, transl. by M. Kunzle, London, Pluto Press, 1981, pp. 15-16.

⁸² N. Benney, 'All of One Flesh: The Rights of Animals', in L. Caldecott, S. Leland (eds.), *Reclaim the Earth: Women Speak Out for Life on Earth*, London, The Women's Press, 1983, pp. 141-151, qui p. 148. Benney cita un inserto fotografico anonimo da *Zig Zag*, n. 129 (August 1982).

Questi esempi illustrano un paradigma di macellazione sessuale metaforica i cui elementi essenziali sono:

- il coltello, reale o metaforico, come strumento prescelto (nella pornografia l'occhio della telecamera prende il posto del coltello nell'ambito della violenza strumentale);
- l'aggressore che cerca di controllare/consumare/degradare il corpo della vittima;
- il feticismo per singole parti del corpo;
- il mangiare carne come fonte dell'immagine di animali macellati.

La macellazione sessuale metaforica ricorre nella letteratura e nel cinema, celebrando in tal modo l'immagine della donna violata. Troviamo lo stupro e la susseguente macellazione di una donna nel Vecchio Testamento, in *Giudici*. Un levita permette che la sua concubina venga selvaggiamente stuprata da stranieri: «[...] essi la presero e abusarono di lei tutta la notte, fino al mattino»⁸³. Ella si accasciò davanti alla porta della casa al cui interno c'era il levita. Lui la caricò sul dorso di un asino – non sappiamo se lei fosse ancora viva o no – e la portò a casa propria. Giunto a casa, si munì di un coltello, afferrò la sua concubina e la divise, membro per membro, in dodici pezzi; poi li spedì per tutto il territorio di Israele⁸⁴. Analogamente, in *The Woman Who Rode Away* (*La donna che fuggì a cavallo*) di David Herbert Lawrence, una Nuova Donna sta per essere sacrificata al sole in una grotta da un gruppo di uomini. Il linguaggio di Lawrence evoca sia un consumo letterale che sessuale. Kate Millet offre un'analisi acuta di questo

⁸³ *Giudici* 19, 25, *Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1985, p. 460. Phyllis Tribble conclude il proprio commento a questa storia biblica di violenza dicendo che noi dovremmo «riconoscere l'attualità di questa storia. [...] La donna in quanto oggetto è ancora catturata, ingannata, stuprata, torturata, assassinata e smembrata. Prendere a cuore questa antica storia significa dunque ammetterne l'attualità». P. Tribble, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia, PA, Fortress Press, 1984, pp. 76-77. Tribble si riferisce al brutale stupro di gruppo di una donna avvenuto a New Bedford.

⁸⁴ *Giudici* 19, 29, *La Bibbia di Gerusalemme*, cit., p. 460. Tribble fa notare che il termine ebraico 'dividere' usato in questo passaggio «è usato altrove solo per gli animali». P. Tribble, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, cit., p. 90, nota 51. Anche Alice Thomas Ellis, in *The Sin Eater*, discute di questo passaggio biblico. Uno dei personaggi femminili «rimandava a *Giudici* 19 e al terribile paese dei beniaminiti, domandandosi contro la sua stessa volontà in che modo il levita avesse macellato la sua concubina – con quale tecnica l'avesse smembrata in dodici pezzi: uno per ogni tribù di Israele. [...] Le persone non si dividono naturalmente in dodici pezzi, ma in undici. Se il levita fosse stato incline alla simmetria, ed era sicura che lo fosse per come lo conosceva, si sarebbe dovuto contrariare per la seccante incapacità del corpo umano di separarsi in dodici pezzi di uguali dimensioni». A. Thomas Ellis, *The Sin Eater*, London, Duckworth, 1977, p. 145.

racconto: «[...] questa è una formula di cannibalismo sessuale: sostituite il pene e la penetrazione con il coltello, l'utero con la caverna, al posto del letto mettete il luogo dell'esecuzione, ed ecco un assassinio col quale acquisire potere sulla propria vittima»⁸⁵.

La macellazione sessuale è una componente basilare della sessualità pornografica maschile. Gli infami *snuff movies*, pellicole chiamate così perché negli ultimi minuti si assiste alla morte di una donna⁸⁶, celebrano la macellazione della donna come atto sessuale:

Una graziosa bionda, che sembra essere un'assistente di produzione, confida al regista quanto il finale con l'accoltellamento (di una donna incinta) l'abbia sessualmente eccitata. L'attraente regista le chiede se le piacerebbe andare a letto con lui per mettere in scena le sue fantasie. I due cominciano a dimesnarsi nel letto, finché lei si accorge che la troupe sta ancora filmando. Allora protesta e prova ad alzarsi per andarsene. Il regista prende un pugnale che si trova sul letto e le dice: «Troia, ora avrai quello che desideravi». Ciò che accade dopo va oltre l'esprimibile. Lui la macella lentamente, profondamente e completamente. L'istintiva repulsione dello spettatore diventa soverchiante per la quantità di sangue, le dita tagliate, le braccia che volano, le gambe tranciate e, ancora, per il sangue che cola come un torrente fuori dalla bocca della ragazza prima che muoia. Ma l'acme deve ancora arrivare. In un momento di pura malvagità, lui le sventra l'addome e ne brandisce le interiora sopra la testa con un urlo di conquista e di orgasmo.⁸⁷

Gli *snuff movies* sono l'apoteosi della macellazione sessuale metaforica, incorporandone tutte le componenti necessarie: il pugnale come strumento, la vittima femminile, la profanazione del corpo e il feticismo per alcune parti femminili. Anche quando la vittima reale non esiste, lo *snuff* ci serve da promemoria di ciò che accade quotidianamente agli animali.

Nell'interpretazione di storie di violenza sulle donne, le femministe hanno fatto ricorso allo stesso insieme di immagini culturali dei loro oppressori. Le critiche femministe avvertono la violenza insita nelle rappresentazioni che collegano sessualità e consumo e hanno definito questo nesso come «arroganza carnivora» (Simone de Beauvoir), «ingordigia gino-

⁸⁵ K. Millet, *Sexual Politics*, Garden City, NY, Doubleday & Co., 1970, p. 292.

⁸⁶ *Snuff* significa 'spegnere' e, in questo caso, è riferito alla vita di una persona (N.d.T.).

⁸⁷ B. LaBelle, 'Snuff – The Ultimate in Woman-Hating', in L. Lederer (ed.), *Take Back the Night: Women on Pornography*, cit., pp. 272-278, qui 273-274. Riflettendo sulla scena dell'omicidio nella doccia nel film *Psycho*, Kaja Silverman osserva: «Quando inizia l'accoltellamento, c'è un taglio cinematografico per quasi ogni colpo inferto alla vittima. La similitudine implicita è troppo evidente per essere ignorata: la cinepresa è letale, anch'essa uccide e disseziona». K. Silverman, *Subject of Semiotics*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 211.

cida» (Mary Daly), «cannibalismo sessuale» (Kate Millet), «cannibalismo psichico» (Andrea Dworkin), «cannibalismo metafisico» (Ti-Grace Atkinson) – il razzismo, quando si intreccia con il sessismo, è stato definito da Bell Hooks su una serie di distinzioni basate sul carnivorismo: «[...] la verità è che – nell’America sessista, dove le donne sono estensioni oggettivate dell’ego maschile – le donne nere sono state etichettate come hamburger e le donne bianche come costole di prima scelta»⁸⁸. Queste teoriche femministe ci conducono al punto d’intersezione tra l’oppressione delle donne e l’oppressione degli animali. Poi, però, compiono un’immediata marcia indietro, collegando la funzione del referente assente solo alla questione delle donne e non a quella animale, riflettendo così la cultura patriarcale. Ricorrere a simboli e similitudini che esprimono umiliazione, mercificazione e violazione è un tentativo comprensibile di mettere ordine in una realtà sessuale femminile violentemente frammentata. Quando usiamo la carne e la macellazione come metafore dell’oppressione femminile, esprimiamo il nostro personale grido di dolore universale, ma riduciamo al silenzio il primigenio stridio suino di dolore di Ursula Hamdress.

Quando le femministe radicali usano, come se fossero letteralmente vere, metafore animali in relazione alle donne, esse si appropriano e sfruttano metaforicamente ciò che viene realmente fatto agli animali. Si potrebbe affermare che l’uso di queste metafore sia altrettanto oppressivo dell’immagine di Ursula Hamdress come modella: da qualche parte una scrofa anonima è stata vestita, messa in posa e fotografata. Era stata sedata perché rimanesse ferma o, forse, era già morta? Non includendo nella propria visione il destino di Ursula Hamdress, il pensiero femminista radicale partecipa linguisticamente allo sfruttamento e alla negazione del referente assente. Esso macella lo scambio culturale animale/donna raffigurato nello schema del referente assente e rivolge il proprio interesse solo alle donne, accettando così quel referente assente, che è parte della stessa struttura che vorrebbe modificare⁸⁹.

⁸⁸ S. de Beauvoir, *The Second Sex*, transl. and ed. by H.M. Parshley, Hammonds-worth, England, Penguin Books, 1972, p. 236; M. Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, MA, Beacon Press, 1978, p. 31; A. Dworkin, *Woman Hating*, New York, E.P. Dutton & Co., 1974, p. 63; T. Atkinson, *Amazon Odyssey*, New York, Links Books, 1974, pp. 57-63; B. Hooks, *Ain’t I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston, MA, South End Press, 1981, p. 112. Ciascuna di queste pensatrici femministe commenta aspetti specifici della cultura patriarcale e questo elenco non rende adeguatamente conto degli assunti teorici in questione. Ciò che mi affascina è che ogni scrittrice gravita attorno a metafore di macellazione e consumo.

⁸⁹ È stata Carol Barash a proporre l’espressione ‘macella la metafora’ per indicare la dipendenza della teoria radicale femminista dall’immagine delle donne (e degli animali) smembrati violentemente.

Ciò che manca in gran parte del pensiero femminista che fa uso di metafore basate sull'oppressione animale per mettere in luce l'esperienza delle donne, è la realtà che si nasconde dietro la metafora. Il linguaggio delle teoriche femministe dovrebbe invece descrivere e sfidare l'oppressione, riconoscendo fino a che punto queste due forme di oppressione sono culturalmente analoghe e interdipendenti.

Analogamente, gli animalisti dovrebbero diffidare di una retorica che si basa sul ricorso metaforico allo stupro per descrivere ciò che accade agli animali, ma che non fonda la propria analisi su un preciso riconoscimento del contesto sociale in cui avviene lo stupro delle donne nella nostra cultura. Il prestito metaforico che, pur facendo riferimento alla violazione, manca di denunciare la violenza originaria, si condanna a non riconoscere l'interconnessione tra le diverse forme di oppressione. Il nostro obiettivo dovrebbe invece essere quello di opporre resistenza alla violenza che separa la materia dallo spirito, al fine di eliminare il dispositivo che produce i referenti assenti.

Sarebbe bello poter pensare che tutto ciò di cui abbiamo discusso finora sia solo un insieme di concetti, idee e 'parole astratte' su come funzionano le immagini: che non ci siano né carne né cucina. I pezzi di carne però esistono, così come le cucine che li ospitano. Gli animali sono spesso espressione del referente assente nel nostro linguaggio, ma ciò deve cambiare. E se, facendo nostra la risposta di Marge Piercy alle 'parole astratte', entrassimo in cucina e considerassimo non solo 'chi picchiano', ma anche 'chi mangiamo'? Nell'incorporare il destino degli animali nella nostra visione, non potremmo non imbatterci in altre questioni: il rapporto tra imperialismo e sostituzione di una dieta carnivora bianca alle tradizioni alimentari dei popoli di colore; le implicazioni ecologiche di ciò che considero la quarta fase del mangiare carne, ossia il consumo istituzionalizzato di animali d'allevamento intensivo (dopo la fase 1 di quasi assenza di alimentazione carnea, la fase 2 caratterizzata dal consumo di carne di animali selvatici e la fase 3 dove si è assistito al consumo di carne di animali addomesticati); il significato della nostra dipendenza da 'proteine femminili' derivate da latte e uova; il problema del razzismo e del classismo che sorge quando consideriamo il ruolo dei Paesi industrializzati nel decidere quali siano le proteine di 'qualità migliore'. Tutto questo è parte della politica sessuale della carne.

C'è un mondo di connessioni vive e pulsanti, che attende di essere incorporato nella nostra elaborazione teorica; il prossimo passo, che è ragionevole aspettarsi nello sviluppo del pensiero femminista, dovrebbe consistere nella politicizzazione dell'ambiguità e degli slittamenti insiti nelle metafore di violenza sessuale, insieme alle loro origini sociali, storiche e animali.

6.

LA LIBERAZIONE DELLA NATURA

UNA QUESTIONE CIRCOLARE ¹

Marti Kheel

MARTI KHEEL (1948-2011) è stata una delle pioniere dell'attivismo vegan e dell'etica ecofemminista, e una delle fondatrici dell'organizzazione Feminists for Animal Rights (FAR). Ha scritto numerosi articoli relativi al rapporto tra umanità e natura ed è particolarmente famosa per il suo libro *Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective* (2008). Il principale obiettivo che Kheel si è posta nei suoi scritti è sviluppare una filosofia ecofemminista di stampo olistico, capace di ricongiungere aree di pensiero e di attivismo, quali il femminismo, l'animalismo e l'ecologismo, solo in apparenza molto distanti tra loro. Nel saggio qui proposto l'autrice si inserisce all'interno del dibattito sulla presunta contrapposizione tra etica ecologista e animalista, proponendo di superare questa dicotomia traendo spunto dalla riflessione ecofemminista e riabilitando all'interno della riflessione morale la sfera dell'emotività. L'articolo è apparso per la prima volta in lingua originale all'interno della rivista *Environmental Ethics* Vol. 7, n. 2 (1985), pp. 135-149 e da allora ampiamente ripubblicato, in versioni anche solo parzialmente rivisitate, all'interno di numerose raccolte di saggi, tra cui J. Donovan, C.J. Adams (eds.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, New York, Columbia University Press, 2007, pp. 39-53. Il saggio è stato tradotto in italiano da Migle Laukyte, e revisionato da Adele Tiengo. Si ringrazia Eugene C. Hargrove, direttore di *Environmental Ethics*, per avere gentilmente concesso il permesso di tradurre il testo.

Il nuovo modo di intendere la vita deve essere sistemico e interconnesso. Esso non può essere lineare e gerarchico, perché la realtà della vita sulla terra è un insieme, un circolo, un sistema interconnesso dove ogni cosa ha il proprio ruolo, può essere rispettata e può avere dignità.

Elisabeth D. Gray ²

¹ L'autrice ringrazia Lene Sjerup, Steve Sapontzis, Marcia Keller, Darlane Garetto e Peter Radcliffe per l'incoraggiamento e gli utili commenti.

² E.D. Gray, *Green Paradise Lost*, Wellesley, MA, Roundtable Press, 1979, p. 58.

6.1. INTRODUZIONE

Negli ultimi vent'anni il pensiero femminista ha messo in luce diverse questioni: una delle più recenti è la questione del nostro approccio nei confronti della natura. Durante questo stesso periodo una quantità enorme di scritti è emersa nell'ambito del nuovo campo della filosofia chiamato 'etica ambientale'³. Gli autori (prevalentemente di genere maschile) che si sono dedicati a questo ambito di ricerca non hanno mostrato interesse – o ne hanno mostrato molto poco – verso la letteratura femminista. In questo saggio cerco di rimediare a questa mancanza e di mostrare che il pensiero femminista può offrire un contributo sostanziale a questo nuovo e importante campo di studi.

La critica al ragionamento dualistico occidentale è stata fondamentale per il pensiero femminista. Questo modo di ragionare dualistico vede il mondo in termini di polarità statiche quali 'noi e loro', 'soggetto e oggetto', 'superiore e inferiore', 'mente e corpo', 'animato e inanimato', 'ragione ed emozione', o 'cultura e natura'. Tutte queste dualità hanno due caratteristiche in comune: (1) la prima parte della dualità ha sempre più valore della seconda, e (2) la parte con più valore è sempre concepita come 'maschile', mentre quella con meno valore è sempre concepita come 'femminile'. La visione dualistica occidentale può essere ricondotta a una visione propria della filosofia della Grecia antica e delle religioni ebraica e cristiana; visione poi rafforzata nel '600 dalla sempre più diffusa visione del mondo meccanicistica della scienza⁴. Il risultato di questa lunga storia del pensiero dualistico è stato uno spietato sfruttamento delle donne, degli animali e di tutta la natura. Al posto del pensiero dualistico le femministe hanno proposto un approccio olistico alla realtà secondo il quale tutto è integralmente connesso e quindi tutto è parte di un più grande 'insieme'. Perciò, mentre l'approccio dualistico ha percepito il mondo attraverso «la metafora spa-

³ In questo scritto uso il termine 'etica ambientale' (*environmental ethics*) per riferirmi alla letteratura sull'etica del nostro modo di trattare gli animali e la natura in generale. Nonostante questa terminologia sia largamente accettata, personalmente preferirei utilizzare il termine 'etica della natura' (*nature ethics*), perché la parola 'natura' rende più chiaro il fatto che anche gli esseri umani sono essere inclusi all'interno di questa riflessione.

⁴ Secondo Carolyn Merchant, la visione del mondo che considerava la natura come un organismo vivente, composto da parti tra loro interconnesse, fu sostituita nel '600 dalla visione del mondo meccanicista, la quale interpretò la natura come un oggetto inanimato, operante in modo molto simile a una macchina. C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York, Bantam Books, 1983, p. 55.

ziale (su-e-giù)»⁵, le femministe hanno inteso la diversità ponendo questa all'interno di un più vasto insieme. Le recenti scoperte nel campo della fisica quantistica hanno riconfermato questa visione femminista. I fisici hanno scoperto nel mondo della materia quello che tante persone hanno sperimentato nel mondo dello spirito, e cioè l'unità dell'universo.

Dalla fisica quantistica impariamo dunque che gli atomi, anziché essere duri e indistruttibili, consistono in vaste zone di spazio nelle quali si muovono particelle estremamente piccole. Ciò che ci viene detto è che, a livello sub-atomico, la materia è composta da unità molto astratte che hanno una duplice natura: «[...] secondo il modo in cui gli esperimenti sono condotti, queste unità appaiono a volte come particelle e a volte come onde»⁶. L'idea Taoista che tutto è un flusso, e che l'unica costante è il cambiamento, trova una solida conferma nel mondo della materia. Impariamo quindi che «le particelle sub-atomiche non esistono con certezza in posti definiti, ma piuttosto mostrano 'tendenze a esistere', e gli eventi atomici non avvengono con certezza in modi appurati e in tempi definiti, ma mostrano piuttosto 'tendenze ad avvenire'»⁷. Di conseguenza, non possiamo mai predire un evento atomico con certezza; possiamo solo dire quanto sia probabile che esso avvenga. Come afferma Fritjof Capra, «la teoria quantistica ci spinge a vedere l'universo, non come una raccolta di oggetti fisici, ma piuttosto come una complicata rete di relazioni tra diverse parti di un unico insieme»⁸.

6.2. IL PENSIERO GERARCHICO ALL'INTERNO DELL'ETICA AMBIENTALE

6.2.1. *L'eredità dualistica*

Al contrario della visione olistica esposta sia dalle femministe sia dai fisici quantistici, l'obiettivo di gran parte della letteratura sull'etica ambientale è stato quello di stabilire gerarchie di valore per diverse parti della natura. Si assume che la gerarchia sia necessaria per aiutarci a compiere scelte morali nei nostri rapporti con la natura. Il conflitto viene dato per scontato; si

⁵ E.D. Gray, *Green Paradise Lost*, cit., p. 58.

⁶ F. Capra, *The Tao of Physics*, New York, Bantam Books, 1983, p. 55.

⁷ Ivi, p. 120.

⁸ Ivi, p. 124.

assume che una parte della natura deve sempre vincere, mentre l'altra deve sempre perdere. La disciplina dell'etica ambientale perpetua dunque, a tutti gli effetti, la tradizione del pensiero dualistico⁹.

6.2.2. *L'olismo*

Il concetto di 'gerarchia' trova due principali forme di espressione all'interno della letteratura. Una forma si esprime attraverso l'attuale dibattito in merito a quale entità, tra i singoli individui e il più ampio concetto di 'insieme' (o di 'comunità biotica'), dovrebbe vedersi accordare preferenza morale. Alcuni 'animalisti liberazionisti'¹⁰ (*animal liberationists*) sostengono che l'individuo debba essere tenuto in maggiore considerazione rispetto all'insieme, mentre molti 'olisti' sostengono che la priorità spetti al bene dell'insieme. Molti olisti protesteranno, sostenendo che il loro è un paradigma non-gerarchico in cui ogni cosa è vista come una parte integrante di una rete interconnessa. In ogni caso, olisti quali Aldo Leopold e John Baird Callicott suggeriscono chiaramente che la rete interconnessa contiene un proprio sistema classificatorio¹¹. Questi autori offrono un sistema di classificazione che assegna valore a un'entità sulla base del possesso di certe caratteristiche innate, solo per potere avanzare una *nuova* forma di gerarchia in accordo alla quale gli individui sono valutati sulla base del loro contributo al benessere dell'insieme – la comunità biotica.

Secondo Callicott, «il benessere della comunità nel suo insieme serve come standard per valutare il suo valore e l'ordine delle sue parti costitutive e perciò fornisce i mezzi per dare *equa* considerazione alle richieste,

⁹ Anche se il pensiero gerarchico non è dualistico nel senso che non si riferisce per forza a soli due valori su una data scala, esso può comunque essere visto come dualistico poiché, anziché limitarsi semplicemente a rendere conto della diversità, stabilisce sempre un valore di un dato essere come maggiore o minore rispetto a quello di un altro essere. Il pensiero gerarchico è anche dualistico nella sua impostazione, perché il suo scopo principale è quello di assegnare i diritti ad alcuni e privarne altri. In questo senso il pensiero gerarchico può essere visto come massima espressione del pensiero dualistico.

¹⁰ Al termine 'moralista benevolo' (*humane moralist*) utilizzato da Callicott, preferisco 'animalista liberazionista' (*animal liberationist*). La mia definizione di questo concetto è tuttavia più vasta rispetto a quella di Callicott, il quale con la sua terminologia intende fare riferimento soltanto alla tradizione utilitarista.

¹¹ Callicott ha successivamente mitigato la sua posizione iniziale, tendendo di raggiungere una riconciliazione tra l'etica liberazionista e ambientale. Si veda J.B. Callicott, 'Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again', in Id., *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany, NY, State University of New York Press, 1989, pp. 49-59.

spesso reciprocamente contraddittorie, che provengono dalle parti e che di solito sono prese in considerazione separatamente»¹². All'apice della scala di Callicott vi sono le specie rare e in pericolo d'estinzione: «[...] *gli esemplari* delle specie rare e in pericolo d'estinzione, per esempio, hanno il privilegio *prima facie* di ricevere una considerazione preferenziale dal punto di vista dell'etica della terra»¹³. Ai livelli più bassi della gerarchia di valore di Callicott vi sono gli animali domestici: «[...] l'etica ambientale assegna una priorità molto bassa agli animali domestici, in quanto molto spesso essi contribuiscono all'erosione dell'integrità, della stabilità e della bellezza delle comunità biotiche nelle quali sono stati inseriti»¹⁴. Callicott si spinge così lontano da porre un'equazione matematica tramite cui è possibile stimare il valore di un individuo: «[...] il valore inestimabile (*preciousness*) di un singolo cervo, così come di qualsiasi altro esemplare, è inversamente proporzionale alla popolazione della specie»¹⁵. Per eliminare qualsiasi dubbio in merito al suo punto di vista sull'uguaglianza, Callicott aggiunge che «l'etica della terra palesemente non concede uguale rilevanza morale a ogni membro della comunità biotica»¹⁶.

Esiste un senso in cui i tre diversi campi ai quali Callicott si riferisce in relazione all'etica ambientale possono essere considerati tre diverse posizioni politiche: monarchica, liberale e totalitarista¹⁷. Gli 'umanisti etici' (*ethical humanists*), come li ha definiti Callicott, possono essere visti come monarchici, in quanto insistono nel classificare certi individui (più precisamente gli esseri umani) come dotati di più valore (ciò che sono gli aristocratici). Come nella vera monarchia, lo status è conferito in base alla nascita all'interno di una 'classe' particolare o, come in questo caso, di una 'specie' particolare. Gli 'animalisti liberazionisti' (*animal liberationists*), invece, possono essere visti come liberali a favore della competitività d'impresa, i quali sostengono l'estensione dei diritti agli individui all'interno di un quadro competitivo. Lo status è conferito sulla base del merito e non segue necessariamente una divisione rigida all'interno della specie. Non viene manifestato nessun interesse per l'insieme (che esso sia lo 'stato' o la

¹² J.B. Callicott, 'Animal Liberation: A Triangular Affair', in *Environmental Ethics*, Vol. 2 (1980), pp. 324-325.

¹³ Ivi, p. 325.

¹⁴ Ivi, p. 337.

¹⁵ Ivi, p. 326.

¹⁶ Ivi, p. 327.

¹⁷ Secondo Callicott, all'interno della letteratura sull'etica ambientale esistono tre gruppi principali: i 'moralisti benevoli' (*humane moralists*), gli 'umanisti etici' (*ethical humanists*) e gli 'olisti etici' (*ethical holists*). I tre gruppi sono intesi come rappresentanti tre differenti estremi di un medesimo triangolo. Ivi, pp. 315-316 e 324-325.

‘comunità biotica’), perché si considera che il rispetto per i diritti dell’individuo rappresenta ciò che è necessario per creare una società giusta. Gli ‘olisti’ (*holists*) quali Callicott e Leopold, infine, per la loro insistenza sulla subordinazione dell’individuo al più grande bene dell’insieme collettivo, possono essere equiparati ai totalitaristi.

Callicott vede un’analogia tra il concetto olistico del bene della comunità biotica e il concetto totalitario del bene della società nel suo insieme così come è sviluppato da Platone. Cercando di distinguere la propria posizione, tuttavia, egli rimprovera Platone per la sua «imprudenza nell’insistere sul fatto che il bene dell’insieme trascende i bisogni individuali», sostenendo che «i problemi morali che riguardano gli esseri umani nel contesto politico sono molto diversi dai problemi morali che riguardano un diverso insieme»¹⁸. Questa affermazione non spiega comunque perché una serie di regole morali dovrebbe applicarsi alla natura e un’altra alla società. Dicotomizzare la realtà in questo modo vuole dire semplicemente accettare le esistenti divisioni nella nostra società, la quale vede se stessa come un qualcosa di separato dalla (e, in effetti, anche in opposizione alla) natura, anziché qualcosa che è una sua semplice estensione. Callicott non riesce quindi a dimostrare in che modo le implicazioni delle sue idee siano diverse da quelle di Platone.

Ironicamente, l’olismo di Callicott potrebbe essere inteso come avente molto in comune con l’utilitarismo. In entrambi i sistemi l’individuo è trattato come mezzo per raggiungere un fine più grande. Nel primo caso, il bene è quello che corrisponde allo standard della comunità biotica, mentre nel secondo il bene è calibrato sulla misura della felicità del maggior numero di individui. Sebbene il contenuto della gerarchia vari, la struttura rimane la stessa. Entrambi i sistemi condividono anche il problema inerente a ogni schema di pensiero convinto di potere confrontare il valore relativo di nozioni astratte quali ‘felicità’ o ‘bene biotico’: chi dovrebbe fissare questi valori, e in che modo?

6.2.3. *I diritti individuali*

L’altra forma del pensiero gerarchico all’interno dell’etica ambientale si riflette nel tentativo da parte sia degli ‘umanisti etici’ sia degli ‘animalisti liberazionisti’ di fissare i valori relativi delle singole componenti della natura. In questa operazione vengono individuati diversi criteri, quali la ‘senzienza’, la ‘coscienza’, la ‘razionalità’, la ‘capacità di autodeterminazio-

¹⁸ Ivi, p. 329.

ne' o gli 'interessi'. Un essere in possesso di una di queste caratteristiche è considerato dotato di 'valore intrinseco' o titolare del diritto alla 'considerazione morale', mentre uno che ne è privo è considerato mancante di questi stessi aspetti. Gran parte di questa letteratura si riduce a un dibattito circa quali esseri possiedano queste caratteristiche, il che significa discutere se le demarcazioni morali debbano corrispondere a quelle di specie o se possono esistere alcune sovrapposizioni. Ironicamente, anche se molti di questi autori pensano di argomentare contrastando la nozione di 'gerarchia', la maggioranza di questi si limita a rimuovere un tipo di gerarchia per sostituirla con una di un altro tipo. Perciò molti autori che scrivono sul tema della liberazione animale possono innalzare lo status degli animali fino a un livello tale da garantire loro la nostra considerazione morale solo a discapito di altre parti della natura, quali le piante e gli alberi. Così Bernard Rollin, il quale è chiaramente convinto che gli animali meritino la nostra considerazione morale, sostiene empaticamente che «l'ambiente fisico in quanto tale non ha nessun interesse alla vita e, quindi, non è oggetto diretto della nostra preoccupazione morale»¹⁹.

Alcuni animalisti liberazionisti hanno tentato di espandere la nozione di 'diritto' avvalendosi del concetto del 'valore inerente' dei singoli individui. Anche questi autori, tuttavia, spesso non riescono a superare il concetto di 'gerarchia'. Secondo Tom Regan, infatti, gli esseri meritano di essere titolari di diritti se possono avere una vita che possa dirsi «migliore o peggiore per loro stessi, indipendentemente dal fatto che essi siano di valore per qualcun altro»²⁰. Ma se, come suggerisce Regan, concedessimo diritti o valore inerente solo a quegli esseri che possono vivere una vita che sia migliore o peggiore per loro stessi, la nostra attuale comprensione della parola 'vita' escluderebbe dalla nostra considerazione morale le componenti della natura come i fiumi, le montagne e l'aria.

Regan sembra mostrare una certa preoccupazione per questo limite. Nelle sue parole:

Limitare la classe degli esseri che hanno valore intrinseco alla classe degli esseri viventi sembra essere una decisione arbitraria che non può rappresentare una base per un'etica ambientale [...]. Se ho ragione, lo sviluppo di quello che si potrebbe propriamente chiamare etica ambientale richiede di postulare la presenza di valore inerente in natura.²¹

¹⁹ B. Rollin, *Animal Rights and Human Morality*, Buffalo, NY, Prometheus, 1981, p. 63.

²⁰ T. Regan, *All That Dwell Therein*, Berkeley, CA, University of California Press, 1982, p. 71.

²¹ Ivi, pp. 202-203.

Al di fuori di questo importante riferimento Regan non è comunque riuscito ad argomentare in favore del valore inerente della natura. Ciò che, forse, gli ha impedito di farlo risiede nella credenza che questa nozione precluda necessariamente la valorizzazione delle singole parti della natura. La fazione olistica, al contrario, è convinta del fatto che la valorizzazione dell'individuo in sé sminuisca in qualche modo il valore dell'insieme. Entrambe le scuole di pensiero sono intrappolate in uno schema mentale dualistico. Nessuna delle due riesce a vedere che la rilevanza morale può esistere sia nelle singole parti della natura sia nell'insieme a cui esse appartengono. È solo la dipendenza dalla ragione, quale unico arbitro del nostro modo di agire nei confronti della natura, a fare in modo che queste due scuole di pensiero sembrino diverse. Le posizioni di queste scuole non sono tuttavia agli antipodi, né fanno parte della *questione triangolare* (*triangular affair*) (ogni posizione rappresenta un estremo del triangolo, come sostiene Callicott). Se accogliessimo una componente sentimentale nelle nostre interazioni con la natura, le posizioni rappresentate da queste due linee di pensiero si dissolverebbero nei diversi punti di un circolo. Nessun punto può dunque essere ritenuto più importante di qualsiasi altro punto. La liberazione della natura, infatti, è una *questione circolare* (*circular affair*).

Una visione della natura che percepisce valore sia nell'individuo sia nell'insieme di cui è parte è una visione che implica la rivendicazione del termine 'olismo' da coloro per i quali questo termine implica una nuova forma di gerarchia (il valore dell'insieme come superiore rispetto a quello dell'individuo). Una simile visione ci richiede di abbandonare il modo dualistico di ragionare, secondo il quale il valore è inerentemente esclusivo (nel senso che il valore dell'insieme non può essere anche il valore dell'individuo). Siamo dunque invitati a vedere il valore non come un prodotto da assegnare sulla base di un'analisi razionale e isolata, ma piuttosto come una dinamica in costante movimento. Se possiamo credere alle scoperte della fisica quantistica, dell'ecologia e delle esperienze spirituali di tante persone, possiamo essere d'accordo con gli olisti sul fatto che la realtà è in effetti una rete di interconnessioni, un circolo o un 'insieme'. Quello che la maggioranza degli olisti sembra tuttavia dimenticare è che l'insieme consiste in esseri individuali con delle emozioni, delle sensazioni e delle inclinazioni che fanno anch'esse parte dell'insieme. Basarsi solo sull'analisi razionale per decidere quale potrebbe essere il bene dell'insieme significa ignorare la realtà di tali sentimenti, così come il loro esprimersi in circostanze particolari.

L'idea di olismo che sto qui difendendo non vede l'*insieme* come composto da esseri individuali tra loro separati, connessi l'uno all'altro attraverso relazioni statiche le quali sono comprensibili e controllabili attraverso

l'analisi razionale. Suggestisco piuttosto un'idea di olismo che percepisce la natura (in analogia al modo in cui la nuova fisica percepisce le particelle subatomiche) come composta da esseri individuali che fanno parte di una rete *dinamica* di interconnessioni, dove i sentimenti, le emozioni e le inclinazioni (o l'energia) svolgono un ruolo integrale. Così come la fisica quantistica non può prevedere con certezza quando e dove gli eventi atomici avverranno, allo stesso modo anche noi non possiamo postulare che una specie o un individuo abbia un valore superiore o inferiore all'altro. Il tentativo di formulare regole universali della condotta basate sulla razionalità non tiene conto dei continui cambiamenti della natura della realtà. Esso rifiuta anche la componente istintivo-emotiva o spontanea di ogni situazione specifica, poiché in ultima analisi l'emozione non può essere relegata entro confini e regole; con un singolo balzo essa può superare i limiti dello spazio, del tempo e della specie. Ritengo che sia stata proprio l'incapacità di riconoscere il ruolo dell'emozione da parte dei tanti autori che si sono occupati di etica ambientale ad avere perpetuato il pensiero dualistico – così tipico nella società occidentale – all'interno della letteratura di settore.

6.3. LA CONTRAPPOSIZIONE TRA RAGIONE ED EMOZIONE ALL'INTERNO DELL'ETICA AMBIENTALE

6.3.1. *La legge della ragione*

La maggior parte della letteratura sull'etica ambientale potrebbe essere vista come un tentativo di istituire razionalmente sia gerarchie di valore sia regole universali di condotta fondate su questi valori. Molti scritti presumono che la ragione da sola ci dirà quali esseri sono di maggior valore e, di conseguenza, quali regole di condotta dovrebbero regolare le nostre interazioni con essi. Singer si riferisce proprio a questa idea quando sostiene che «l'etica ci chiede di andare oltre l'*io* e il *tu*, verso una legge universale, un giudizio universalizzabile, il punto di vista dello spettatore imparziale, dell'osservatore ideale o in qualsiasi altro modo lo si voglia chiamare»²².

Curiosamente, il campo dell'etica ambientale è il risultato di due movimenti che sono stati (e sono ancora) altamente carichi dal punto di vista emotivo: il movimento per i diritti degli animali e il movimento ambientalista. È importante notare che i membri del movimento per i diritti animali

²² P. Singer, *Practical Ethics*, New York, Cambridge University Press, 1979, p. 11.

(la maggior parte dei quali sono donne)²³ all'inizio erano spesso etichettati come 'amanti degli animali' o 'sentimentalisti', nel tentativo di sminuire le loro preoccupazioni. Come fa notare James Turner, tuttavia, «gli amanti degli animali non si vergognavano ad ammettere che la loro campagna in favore della protezione delle bestie dagli abusi era un risultato più del sentimento che della ragione»²⁴.

Con la pubblicazione di *Liberazione animale* di Peter Singer, il movimento per la liberazione degli animali ha preso una nuova direzione. Se prima si assumeva che una delle ragioni dell'iniziale fallimento di questo movimento fosse il suo appellarsi alle emozioni, anziché agli argomenti logici e ben costruiti, ora il nuovo movimento per i diritti degli animali (così come anche l'etica ambientale) si basa orgogliosamente sulla razionalità. Come afferma Peter Singer: «[...] da nessuna parte in questo libro, comunque, faccio appello a emozioni del lettore che non possano essere *supportate dalla ragione*»²⁵. Altrove Singer approfondisce dicendo che «l'etica non ci chiede di eliminare le relazioni personali e i favoritismi affettivi, ci chiede di agire prendendo in considerazione le richieste morali di coloro che subiscono le conseguenze delle nostre azioni *indipendentemente dai nostri sentimenti nei loro confronti*»²⁶. Lo stesso fa Dieter Birnbacher quando afferma: «[...] per essere classificata come morale, una norma non deve esprimere le preferenze contingenti di un certo individuo o di un certo gruppo, ma deve provenire da un punto di vista impersonale e imparziale e sostenere di essere ammissibile per tutti dal punto di vista razionale»²⁷. Sulla stessa scia, Paul W. Taylor sostiene: «[...] penso che un insieme delle norme morali (standard caratteriali e regole di condotta) che governano il modo in cui gli esseri umani trattano il mondo naturale è un insieme che ha base razionale se e solo se, innanzitutto, l'impegno assunto nei confronti di queste norme è una conseguenza pratica dell'adozione dell'atteggiamento

²³ Il movimento per i diritti degli animali è emerso dal movimento inglese e statunitense per i diritti umani. Secondo Sydney Coleman, le donne hanno ricoperto una parte talmente importante all'interno di questo tipo di movimenti che «se il sostegno delle donne americane dovesse interrompersi, la maggior parte delle associazioni per la prevenzione della crudeltà nei confronti dei bambini e degli animali smetterebbe di esistere». S. Coleman, *Humane Society Leaders in America*, Albany, NY, American Humane Association, 1924, p. 178.

²⁴ J. Turner, *Reckoning with the Beast*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 1980, p. 33.

²⁵ P. Singer, *Animal Liberation*, New York, Avon Books, 1975, p. XI, corsivo mio.

²⁶ P. Singer, *Practical Ethics*, cit., p. 11.

²⁷ D. Birnbacher, 'A Priority Rule for Environmental Ethics', in *Environmental Ethics*, Vol. 4, n. 1 (1980), pp. 3-16, qui p. 14.

di rispetto per la natura come atteggiamento morale assoluto, e, in secondo luogo, se l'adozione di questo atteggiamento da parte di tutti gli *agenti razionali* può essere ritenuto *giustificato* di per sé»²⁸.

Il richiamo alla ragione in etica ha una lunga tradizione filosofica. Uno dei suoi più illustri sostenitori era Kant, secondo cui un'azione è morale solo se deriva da una concezione razionalmente fondata di ciò che, nel corso di un'azione, è considerabile universalmente giusto o moralmente corretto. Kant arrivò a sostenere che nessuna azione proveniente da un'inclinazione naturale può avere rilevanza morale. Anche se la maggior parte dei filosofi odierni non innalzano la ragione a questi livelli, molti sono comunque convinti che il fare appello alle emozioni equivalga a essere privi di buoni argomenti.

6.3.2. I limiti della ragione

Anche se la letteratura sull'etica ambientale è largamente fondata sull'uso di argomenti razionali, qualche riferimento ai limiti della razionalità riesce ancora a trovare spazio. Il fatto che si senta spesso parlare di idee 'intuitive', 'controintuitive' o 'ragionevoli' è, almeno in parte, un riconoscimento del significato e del ruolo dell'intuizione o del pensiero non razionale nelle decisioni morali. Molto meno frequenti sono i riferimenti diretti ai limiti della ragione, come nel caso dell'affermazione di Alistair S. Gunn: «[...] potrebbe essere che l'etica ambientale implichi il ritorno all'intuizionismo, probabilmente anche a uno pseudo-religioso idealismo filosofico»²⁹. Sulla stessa linea di pensiero, Tom Regan si chiede: «[...] come dovremmo risolvere queste questioni? Vorrei saperlo. Non sono neanche sicuro che esse possano essere risolte in modo coerente e razionale, e ciò spiega la natura provvisoria delle mie osservazioni finali»³⁰.

Sebbene non venga esplicitato, una parte sostanziale della letteratura fa ricorso all'intuizione e all'emozione. L'argomento dei 'casi marginali' (con cui si indicano gli 'esseri umani difettosi')³¹ è probabilmente l'esempio più noto. L'argomento conclude che se non vogliamo trattare un caso marginale di essere umano in modo particolare, non esiste alcuna ragione eticamente difendibile per non trattare almeno alcuni animali in modo si-

²⁸ P.W. Taylor, 'The Ethics of Respect for Nature', in *Environmental Ethics*, Vol. 3, n. 3 (1981), pp. 197-218, qui p. 197.

²⁹ A.S. Gunn, 'Why Should We Care About Rare Species?', in *Environmental Ethics*, Vol. 2, n. 1 (1980), pp. 17-37, qui p. 36.

³⁰ T. Regan, *All That Dwell Therein*, cit., pp. 202-203.

³¹ Si vedano, ad esempio, P. Singer, *Practical Ethics*, cit. e T. Regan, *All That Dwell Therein*, cit.

mile. I sostenitori di questo argomento fanno leva sulla nostra 'intuizione' o 'sensazione' che tale comportamento nei confronti degli esseri umani sia sbagliato. Regan afferma dunque, «accordiamoci sul fatto che ci sono certi modi immorali di trattare gli esseri (diciamo) marginali; ad esempio, supponiamo che siamo d'accordo che sia moralmente sbagliato causare gratuitamente loro un dolore o restringere arbitrariamente la loro capacità di muoversi liberamente»³². Il perché dovremmo concedere simili diritti agli 'esseri umani marginali', ma anche agli 'esseri umani non marginali', non è stato mai stabilito. I limiti dell'argomentazione razionale possono infatti rendere impossibile dimostrare razionalmente *perché qualcuno o qualcosa* dovrebbe avere diritti. Di nuovo, ritorniamo alla necessità di riconoscere e affermare il significato dei sentimenti all'interno delle nostre scelte morali.

Gli argomenti razionali sono spesso utilizzati, all'interno della letteratura, anche in modi emotivamente selettivi. Molti autori non riescono infatti a portare i loro stessi argomenti verso la loro conclusione 'razionale', se ciò appare essere contro intuitivo. Si potrebbe sostenere, ad esempio, che la conclusione razionale o logica degli argomenti delle due principali scuole di pensiero all'interno dell'etica ambientale potrebbe essere quella di sostenere l'ultima estinzione della specie umana. Callicott, ad esempio, sostiene che le distinzioni di valore dovrebbero essere stabilite determinando l'importanza dell'organismo per la stabilità della comunità biotica. Non è tuttavia affatto pacifico che gli esseri umani contribuiscano in qualsiasi modo positivo a questa stabilità e, anzi, moltissime prove suggeriscono l'esatto contrario. Nelle parole di James D. Heffernan: «[...] se l'integrità, la stabilità, e la bellezza della comunità biotica è il *summum bonum*, la cosa migliore che possiamo fare è trovare un modo ecologicamente valido per disporre della razza umana o almeno per ridurre drasticamente la popolazione umana»³³. Similmente si potrebbe dire che l'obiettivo degli utilitaristi di minimizzare la sofferenza e il dolore potrebbe essere raggiunto con più successo se si meditasse a sufficienza sulla possibilità di fare estinguere gli esseri umani.

Il richiamo alla ragione è anche usato da altri autori come mezzo per scoprire quale sia il nostro 'vero posto' all'interno della natura. Questi autori sostengono che nel comprendere il nostro 'vero posto' all'interno della natura noi possiamo scoprire come dovrebbero essere le nostre azioni morali. Ci si potrebbe tuttavia chiedere: perché *l'essere* dovrebbe implicare il *dover essere*? Perché il nostro vero posto all'interno della natura dovrebbe dettare quello che *dovrebbe essere*? Per quanto ne so io, finora nessun

³² T. Regan, *All That Dwell Therein*, cit., p. 119.

³³ J.D. Heffernan, 'The Land Ethic: A Critical Appraisal', in *Environmental Ethics*, Vol. 4, n. 3 (1982), pp. 235-247, qui p. 243.

filosofo ha risposto a questa domanda con un'argomentazione 'razionale' convincente, e sospetto che nessuno lo farà mai. Gli argomenti pragmatici su come noi distruggeremo tutta la vita sulla Terra se non troviamo il nostro vero posto all'interno della natura non possono convincere coloro che, tanto per cominciare, non hanno alcun riguardo nei confronti della vita. Solo coloro che *sentono* il contatto con tutto ciò che c'è in natura saranno interessati alla sua continuazione. In più di un modo, la liberazione della natura è una questione circolare.

6.3.3. *Sciogliendo le dicotomie*

Quello che sembra mancare nella maggior parte della letteratura sull'etica ambientale (e sull'etica in generale) è l'aperto riconoscimento che non potremmo neanche iniziare a discutere della questione etica se non ammettessimo che c'è un qualcosa che ci sta a cuore, che ci fa provare emozioni. È qui che l'enfasi di tante femministe sull'esperienza e sulle emozioni personali ha molto da offrire per riformulare la nostra tradizionale visione dell'etica. Anche se ciò potrebbe sembrare di supporto alle divisioni stereotipate della nostra società che associano gli uomini alla razionalità e le donne alle emozioni, l'enfasi sul sentimento e sull'emozione non implica che la ragione sia esclusa. Molte femministe hanno piuttosto in mente una certa unità di ragione ed emozione³⁴. Come dice Carol McMillan: «[...] contrastare il pensiero e l'emozione assumendo che quest'ultima sia priva di qualsiasi cognizione significa non cogliere una delle sue caratteristiche principali»³⁵. In modo simile Mary Midgley afferma che «il sentimento e l'azione sono gli elementi essenziali nella moralità, ma la concentrazione dei filosofi solo sul pensiero li ha resi sfuggenti [...]». In generale, i sentimenti, per essere efficaci, devono prendere la forma del pensiero, e i pensieri per essere efficaci devono essere alimentati da sentimenti adatti»³⁶.

³⁴ Anche alcune delle idee delle religioni orientali discutono della falsa divisione tra la ragione e l'emozione. Come nota Capra, la nozione di 'illuminazione' (la consapevolezza della «unità e della mutua interrelazione tra tutte le cose») non è «solo un atto intellettuale, ma una esperienza che coinvolge la persona interamente, ed è religiosa nella sua somma natura» (F. Capra, *The Tao of Physics*, cit., p. 155). La nozione femminista di 'sensibilità unificata' (*unified sensibility*) può differenziarsi da questa nozione di 'illuminazione' in quanto le femministe danno meno importanza al ritiro dal mondo (come un'attività interna della meditazione) e più rilievo alla piena partecipazione in esso.

³⁵ C. McMillan, *Women, Reason and Nature*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1982, p. 28.

³⁶ M. Midgley, *Heart and Mind*, New York, St Martin's, 1981, pp. 12 e 4.

Nelle parole di Sara Ruddick, «si possono distinguere, ma non separare, le attività intellettuali dalle discipline del sentimento. Esiste un'unità della riflessione, del giudizio e dell'emozione»³⁷. Robin Morgan ha usato il termine *sensibilità unificata* per descrivere questa fusione di sentimento e pensiero. Secondo lei:

Quanto spesso le femministe hanno invocato [...] 'una particolare mescolanza di sentimento e razionalità' nelle nostre battaglie contro la dicotomizzazione patriarcale dell'intelletto e dell'emozione! È l'insistenza sulle relazioni, il bisogno della sintesi, il rifiuto di non potere desiderare ogni cosa – i quali sono propri della poesia metafisica e del femminismo metafisico. La sensibilità unificata.³⁸

Come dovremmo allora ottenere questa 'sensibilità unificata'? La difficoltà sta nel concepire qualcosa di così lontano dalla nostra concezione della gerarchia e delle regole. Il problema di unificare la nostra stessa natura è ulteriormente aggravato quando noi stessi siamo rimossi dal resto della natura. È facile separare l'emozione dalla ragione quando siamo lontani dall'impatto delle nostre decisioni morali. Un possibile passo nel tentativo di fondere queste divisioni è dunque quello di sperimentare direttamente l'impatto delle nostre decisioni morali. Se noi *pensiamo*, ad esempio, che non ci sia niente di moralmente sbagliato nel mangiare la carne, dovremmo visitare la fattoria o il mattatoio per vedere se anche dopo averlo fatto proviamo gli stessi sentimenti di prima. Se non vogliamo in prima persona essere testimoni, né tantomeno partecipi, del macello degli animali che mangiamo, dovremmo forse interrogarci su quanto sia morale pagare indirettamente qualcuno che lo faccia per conto nostro. Quando siamo fisicamente rimossi dall'impatto diretto delle nostre decisioni morali – quando non possiamo vederne, odorarne o sentirne i risultati – ci priviamo di importanti stimoli sensoriali, i quali potrebbero essere importanti nel guidarci attraverso le nostre scelte morali.

Le femministe hanno spesso sottolineato l'importanza dell'esperienza personale nelle questioni politiche e nelle altre questioni apparentemente non personali. La sua importanza nelle decisioni etiche è altrettanto vitale. Questa potrebbe forse essere la più importante conseguenza dell'etica femminista: il fatto che dobbiamo essere coinvolti il più direttamente possibile nell'intero processo delle nostre decisioni morali. Dobbiamo far sì che le nostre decisioni morali diventino una questione circolare.

³⁷ S. Ruddick, 'Maternal Thinking', in *Feminist Studies*, Vol. 6, n. 2 (1980), pp. 342-367, qui p. 348.

³⁸ R. Morgan, 'Metaphysical Feminism', in C. Spretnak (ed.), *The Politics of Women's Spirituality*, Garden City, NY, Anchor, 1982, pp. 386-392, qui p. 387.

Anche Elisabeth Dodson Gray sottolinea l'importanza dell'esperienza diretta nelle decisioni morali attraverso un'analogia con la situazione che devono affrontare i genitori ogni volta che devono prendere decisioni riguardanti i loro figli. Nelle sue parole:

Il punto è che noi genitori troviamo in continuazione ragioni per prendere le nostre decisioni, ragioni che non si fondano su una gerarchia dei valori dei nostri figli. Quello che sentiamo invece è che i nostri figli hanno bisogni, forze e debolezze differenti. Anche le occasioni sono diverse. È sulla base di una qualche convergenza di tutti questi fattori che prendiamo le nostre decisioni. E le nostre decisioni sono sempre prese all'interno dell'imperativo prioritario secondo il quale cerchiamo di mantenere il benessere di ognuno di loro così come il benessere dell'intera famiglia.³⁹

Carol McMillan aggiunge ulteriore peso a questa idea dicendo che:

Tutta la ricerca filosofica dedicata agli universali, alle sostanze e alle essenze è un sintomo di questa ossessione nei confronti dei metodi scientifici, della brama di generalità e dell'approccio sprezzante nei confronti del caso particolare [...]. Il rifiuto di ammettere che l'azione basata sull'inclinazione naturale può a volte essere un modo legittimo di rispondere a una difficoltà morale oscura non solo la natura della difficoltà morale, ma anche la natura della bontà.⁴⁰

Nel suo libro *In a Different Voice*, Carol Gilligan sostiene che l'enfasi sulla particolarità e sul sentimento sia un modo prevalentemente femminile di pensare eticamente. Secondo lei:

L'imperativo morale che emerge ripetutamente nei colloqui con le donne è un'ingiunzione a preoccuparsi, la responsabilità di cogliere e alleviare i problemi reali e riconoscibili di questo mondo. [...] La ricostruzione del dilemma nella sua particolarità contestuale permette di comprendere le cause e le conseguenze, e ciò impegna la capacità di compassione e di tolleranza ripetutamente rilevata nei giudizi morali delle donne.⁴¹

D'altro canto gli uomini, sostiene Gilligan, sviluppano un senso della morale secondo il quale «i rapporti sono subordinati alle regole (quarto stadio) e le regole a principi universali di giustizia (quinto e sesto stadio)»⁴². Secondo Gilligan: «[...] una morale dei diritti, come quella su cui si fonda-

³⁹ E.D. Gray, *Green Paradise Lost*, cit., p. 148.

⁴⁰ C. McMillan, *Women, Reason and Nature*, cit., p. 28.

⁴¹ C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982, p. 100.

⁴² Ivi, p. 18. Secondo Lawrence Kohlberg, i bambini attraversano sei stadi dello sviluppo morale e il sesto stadio rappresenta il raggiungimento dello stato di soggetto morale pienamente sviluppato. Purtroppo lo studio di Kohlberg si è basato solo su colloqui con individui maschi, e ignora quindi il significato e il valore del modo diverso in cui le donne si sviluppano moralmente.

no il quinto e sesto stadio dello sviluppo morale teorizzato da [Lawrence] Kohlberg è orientata verso una soluzione obiettivamente equanime dei conflitti morali, tale da ottenere il consenso di tutte le persone razionali»⁴³.

I problemi collegati all'implementazione del pensiero etico femminile all'interno della società patriarcale sono ovvi. Visto che gli uomini costruiscono bombe sempre più grandi e sempre più potenti, esaurendo rapidamente le nostre risorse naturali e torturando milioni di animali nei laboratori, giustamente ci si preoccupa di quale potrebbe essere l'inclinazione naturale di simili individui. Come dice Sara Ebenreck: «[...] se la risposta su come trattare un albero o un prato dipende da quello che una persona 'sente intuitivamente' nei confronti del prato o dell'albero, allora – come fa notare John Kultgen – dobbiamo essere aperti alla possibilità che alcune persone sentiranno il messaggio 'violentaci, spogliaci, riducici in schiavitù'»⁴⁴.

Bisogna dire che, in questo contesto, gli uomini potrebbero reagire in modi diversi al bisogno di fondare la nostra etica sull'esperienza pratica. Ovviamente, gli uomini hanno una maggiore propensione verso la violenza, come possiamo vedere dal loro maggior coinvolgimento nelle attività violente quali le guerre, i crimini violenti, la caccia, le trappole, e altre attività simili. Che questa sia una propensione biologica o ambientale, o che sia invece una combinazione di entrambe, è una domanda senza ancora una risposta. In ogni caso, qualsiasi sia la conclusione che possiamo trarre da questa differenza è difficile non concludere che, per quanto riguarda i rapporti con la natura, gli uomini hanno molto da imparare dalle donne. Molti uomini, quali Buckminster Fuller, Lionel Tiger e Lyall Watson, sono infatti giunti alla conclusione che «l'unica speranza potrebbe essere quella di consegnare il mondo alle donne»⁴⁵.

Sembra che la maggior parte degli esseri non umani prenda istintivamente dall'ambiente solo quello di cui ha bisogno per sopravvivere. Se gli esseri umani hanno mai avuto questa capacità, sembrerebbe essere certo che oggi essi l'abbiano perduta⁴⁶. Più gli esseri umani sono lontani da questo istinto o da questa sensibilità propria degli esseri non umani, più usiamo la razionalità in sua sostituzione. Curiosamente, Aldo Leopold sostiene che «l'etica è probabilmente un istinto di comunità in fase di formazione»⁴⁷.

⁴³ Ivi, pp. 21-22.

⁴⁴ S. Ebenreck, 'A Partnership Farmland Ethic', in *Environmental Ethics*, Vol. 5, n. 1 (1983), pp. 33-45, qui p. 40.

⁴⁵ L. Holliday, *The Violent Sex*, Guerneville, CA, Blue Stocking, 1978, p. 171.

⁴⁶ Eccezioni a questa generalizzazione possono probabilmente essere trovate tra i popoli tribali.

⁴⁷ A. Leopold, *A Sand Country Almanac, and Sketches Here and There*, Oxford, Oxford University Press, 1966, p. 36.

Se così fosse, dovremmo forse ritenerci fortunati per il fatto che la capacità umana di distruggere la vita, di devastare la Terra e provocare caos nel mondo in tanti altri modi riesca a coesistere con la nostra capacità di mettere in discussione il nostro diritto a farlo.

È solo quando i nostri istinti ci tradiscono che noi ci rivolgiamo a concetti come quello di 'diritti'. Non è dunque affatto strano che l'idea dei diritti individuali e quella del diritto naturale siano emerse durante la guerra civile in Inghilterra, durante un periodo di grandi sommosse sociali⁴⁸. La nozione di 'diritto' può essere concepita solo all'interno di un ambiente antagonistico e competitivo. Il concetto di 'competizione' è inerente alla stessa definizione di diritto. Come dice Joel Feinberg, «avere un diritto significa avere una pretesa di qualcosa in opposizione a qualcuno»⁴⁹. Il concetto di 'diritto' è dunque intrinsecamente dualistico. Purtroppo noi viviamo in una società dualistica nella quale la competizione è un dato di fatto. Estendere il concetto di 'diritto' fino a includere l'intera natura potrebbe a volte essere uno strumento tattico obbligatorio, all'interno della società odierna.

6.4. CONCLUSIONE

La spiritualità femminista ci ha dimostrato che la concezione della religione patriarcale – la quale vede Dio come una figura maschile e autoritaria situata in cielo, che ci dice come dobbiamo pensare o cosa dobbiamo provare – non risponde ai bisogni di coloro che sentono che la loro spiritualità viene dalla dimensione interiore. In modo simile potremo sostenere che il concepire l'etica come un insieme gerarchico di regole da imporre agli individui non risponde ai bisogni di quelle persone (probabilmente, nella maggior parte donne) le quali sentono la propria moralità o le proprie inclinazioni verso la natura dentro di sé.

Per questo tipo di persone l'etica ambientale potrebbe essere descritta con le parole di Elizabeth Dodson Gray:

Magari un giorno avremo un'identità che ci consentirà di godere della Terra come di una buona amica, di una risorsa e di una casa. Quando ciò avverrà,

⁴⁸ R. Polin, 'The Rights of Man in Hobbs and Locke', in D.D. Raphael (ed.), *Political Theory and the Rights of Man*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1967, pp. 16-26; S.F. Sapontzis, 'The Value of Human Rights', in *Journal of Value Inquiry*, Vol. 12, n. 3 (1978), pp. 210-224.

⁴⁹ J. Feinberg, 'The Rights of Animals and Unborn Generations', in E. Patridge (ed.), *Responsibilities to Future Generations*, Buffalo, NY, Prometheus, 1980, pp. 139-150, qui p. 139.

noi sapremo che quando la Terra è offesa, siamo offesi anche noi stessi. Solo allora l'etica ambientale sarà, non solo nelle nostre teste, ma anche nei nostri cuori – agli estremi della nostra sensibilità.⁵⁰

Con questa sensibilità noi potremmo sbarazzarci delle rigide regole gerarchiche del passato. Se esistono delle linee guida, esse potrebbero semplicemente fluire dal desiderio di minimizzare l'interferenza umana sul resto della natura.

Nella sua forma più elevata, questa sensibilità è probabilmente l'amore, perché è l'amore che unisce le nostre sensibilità e che ci mette in contatto con la vita intera. Come afferma Starhawk:

L'amore unisce; l'amore trasforma. Amare il mondo per quello che è e per quello che potrebbe essere secondo noi, amare le creature del mondo (inclusi noi stessi), prendersi cura del ruscello, raccogliere la spazzatura per terra: noi possiamo trasformare. Possiamo rivendicare il nostro potere di modellarci e di modellare il mondo che ci circonda.⁵¹

Questa sensibilità – la sensibilità unificata – non può in ogni caso essere sviluppata solo sul piano razionale e astratto, così come non è possibile amare qualcuno che non si è mai visto. È una sensibilità che deve fluire dal nostro diretto coinvolgimento con il mondo naturale e dalle nostre reazioni e azioni. Se questo tipo di coinvolgimento diretto non è possibile per molti di noi, ciò non vuol dire che dovremmo abbandonare il tentativo di raggiungere la sensibilità appena descritta. Anche se nella nostra complessa società moderna noi potremmo non essere mai in grado di sperimentare pienamente l'impatto delle nostre decisioni morali (non possiamo, ad esempio, sperimentare direttamente l'impatto che il mangiare carne ha sulla fame nel mondo)⁵², possiamo quantomeno tentare – nella misura in cui questo è possibile – di fare un'esperienza emotiva della conoscenza di simili fatti.

Cosa significa tutto ciò per l'etica ambientale, in quanto campo di studi? Come potrebbe la disciplina dell'etica ambientale essere cambiata dal fatto che riconosciamo l'importanza del sentimento, dell'emozione e dell'esperienza personale nel processo decisionale morale? Da una parte, gli au-

⁵⁰ E.D. Gray, *Green Paradise Lost*, cit., p. 85.

⁵¹ Starhawk, *Dreaming the Dark*, Boston, MA, Beacon Press, 1982, p. 44.

⁵² Il consumo di carne è stato definito da tanti autori come la causa principale della fame nel mondo. Si stima che tra l'80 e il 90% del grano cresciuto negli Stati Uniti è usato per nutrire gli animali, che diciassette volte tanto terreno è necessario per far crescere chicchi come quelli della soia, e che «se noi mangiassimo almeno la metà della carne che mangiamo, potremmo produrre il cibo per sfamare l'intero 'mondo in via di sviluppo'». B. Parham, *What's Wrong with Eating Meat?*, Denver, CO, Ananda Marga, 1979, p. 38. Si veda anche J. Robbins, *Diet for a New America*, Walpole, NH, Stillpoint Publishing, 1987.

tori che si occupano di etica ambientale potrebbero spendere meno tempo nel formulare leggi universali e linee divisorie, e dedicare più tempo all'uso della ragione per mostrare i limiti dei loro stessi ragionamenti. Potrebbero per esempio mostrare come le regole e le idee apparentemente 'razionali' siano in realtà basate sui sentimenti ben definiti. Pochi di noi, ad esempio, abbandonerebbero l'idea che noi esseri umani siamo più importanti delle pietre. Nel mostrare che tale pensiero si fonda sul sentimento, e che esso non può essere giustificato con la sola razionalità, noi potremo tuttavia essere in grado di distaccarci dai nostri ego per un tempo che è sufficiente per vedere che siamo tutti parte di un insieme, al cui interno nessuna parte può razionalmente essere considerata più importante di un'altra. Oggigiorno, i detentori del potere all'interno della nostra società usano la razionalità come mezzo per far rispettare la loro moralità. Se si potesse mostrare che tale razionalità deriva da sentimenti specifici, allora noi potremmo iniziare a valutare onestamente tali sentimenti e la moralità da essi suscitata.

I teorici ambientalisti potrebbero anche iniziare a parlare più apertamente delle loro esperienze, dei loro sentimenti e della loro rilevanza per le loro idee e azioni. Aniché spendere tempo cercando di trovare una linea morale divisoria all'interno della natura, potrebbero esaminare le loro stesse divisioni interne (come quella tra la ragione e l'emozione). Al fine di unire queste dualità all'interno di se stessi, essi potrebbero tentare di sperimentare dal vivo le implicazioni complete delle loro teorie morali, nel limite del possibile. Allo stesso modo, un appello alle emozioni e alle simpatie dei loro lettori potrebbe essere considerato più rilevante di un riferimento alla ragione per argomentare in favore del vegetarianismo morale.

In ultimo, l'etica ambientale potrebbe diventare più propensa a riconoscere che le questioni fondamentali sulla natura e sull'universo non possono, in fin dei conti, essere risolte in modo razionale. Tale ammissione potrebbe privarci del senso di risoluzione e controllo che tanti di noi desiderano avere, ma potrebbe anche avvicinarci al sentimento della meraviglia nei confronti dell'universo e forse anche, come conseguenza, al maggior apprezzamento di tutta la vita.

7.

ECOFEMMINISMO VEGETARIANO

UN SAGGIO CRITICO

Greta Gaard

GRETA GAARD è professoressa di Letteratura inglese presso la University of Wisconsin-River Falls e Community Faculty Member in Women's Studies presso la Metropolitan State University, Twin Cities. Ha scritto numerosi saggi, apparsi sia su riviste accademiche quali *Hypatia*, *Environmental Ethics*, *The Ecologist*, *Frontiers*, *Alternatives*, sia all'interno di svariati volumi collettanei. Le sue pubblicazioni includono libri quali *Ecological Politics: Ecofeminists and the Greens* (1998) e *The Nature of Home: Taking Root in a Place* (2007), e curatele come *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (1993) e *Ecofeminist Literary Criticism* (1998). Scrittrice, studiosa, attivista e regista di documentari, Gaard ha contribuito a sviluppare l'ecofemminismo attraverso un lavoro che interseca questa corrente teorica con l'ecocritica letteraria, gli studi di genere, l'etica animalista e il vegetarianismo. Nel saggio qui proposto l'autrice si addentra proprio nell'acceso dibattito relativo all'ecofemminismo vegetariano, proponendo di guardare a questo come alla logica conseguenza dell'intero movimento femminista. L'articolo è apparso per la prima volta in lingua originale nella rivista *Frontiers*, Vol. 23, n. 3 (2002), pp. 117-146. Il saggio è stato tradotto in italiano da Ludovica De Panfilis e revisionato da Adele Tiengo. Si ringraziano l'autrice e la redazione di *Frontiers* per avere gentilmente concesso il permesso di tradurre il testo.

Le radici dell'ecofemminismo possono essere collocate nel lavoro svolto negli ultimi due secoli da donne appassionate di giardinaggio, entusiaste della vita all'aria aperta, scrittrici ambientaliste, botaniche, scienziate, attiviste per il benessere degli animali e abolizioniste. Ciononostante, la prima forma di ecofemminismo si esprime negli anni '80, grazie alla convergenza dei movimenti per la pace, antinucleari e femministi. Negli ultimi due decenni l'ecofemminismo si è sviluppato così rapidamente che si è già oggi fuori tempo per una sua ampia critica; perfino le tassonomie recenti non ne descrivono adeguatamente le variazioni interne. Per queste ragioni ho scelto di tratteggiare quel ramo dell'ecofemminismo che maggiormente ha causato disaccordi tra i sostenitori e le sostenitrici di femminismo, ecofemmi-

nismo e ambientalismo, e che è inoltre il meno compreso. In questo saggio sostengo che tale incomprensione, relativa all'ecofemminismo vegetariano (e alla conseguente sua errata rappresentazione), debba essere affrontata perché si tratta della logica conseguenza sia del femminismo che dell'ecofemminismo. Infatti, se l'ecofemminismo può essere inteso come un figlio del femminismo, l'ecofemminismo vegetariano rappresenta sicuramente la terza generazione del femminismo.

Fin dal suo inizio, l'ecofemminismo ha avuto una relazione litigiosa con l'idea della liberazione animale. Mentre alcune ecofemministe hanno taciuto sull'argomento degli animali, altre hanno enfatizzato l'oppressione degli animali non-umani (lo specismo) come implicita nell'analisi ecofemminista, sostenendo che lo specismo funziona allo stesso modo del razzismo, del classismo, dell'eterosessismo e del naturismo, e che è a essi profondamente legato. Al di fuori dell'ecofemminismo, alcune femministe sono state particolarmente schiette nell'esprimere la loro opposizione al conferimento di uguale considerazione morale agli interessi o ai diritti degli animali non-umani. Per le ecofemministe vegetariane tale opposizione va in senso contrario agli scopi fondamentali del femminismo. Come spiega Lynda Birke, «una delle forze del pensiero femminista è che non riguarda mai 'solo' le donne: è un discorso critico che tende a rivolgere domande scomode su ogni cosa»¹. L'ecofemminismo vegetariano mette in atto l'intuizione femminista che 'ciò che è personale è anche politico', ed esamina i contesti politici delle scelte alimentari come scelte strategiche e operative in ambito scientifico ed economico. Che cosa impedisce ad alcune femministe ed ecofemministe di politicizzare la loro solidarietà per gli animali e di interrogare i contesti etici e politici di scelte 'personali' che coinvolgono altri animali?

Questo saggio esplora questa e altre domande attraverso le analisi e le applicazioni pratiche dell'ecofemminismo vegetariano. Dapprima verranno ricercate le diverse origini e motivazioni delle ecofemministe vegetariane. Verrà in seguito tracciato il sentiero seguito da molte ecofemministe, a partire dalle connessioni tra gli specifici oggetti di oppressione (animali e persone di colore, donne e animali, animali e ambiente), passando a includere le connessioni tra i diversi oggetti di oppressione (animali, persone di colore, donne, gay e lesbiche, natura), per poi giungere a un'analisi della struttura stessa dell'oppressione. Saranno poi esaminati i diversi sviluppi concettuali dell'ecofemminismo vegetariano che hanno contribuito com-

¹ L. Birke, 'Exploring the Boundaries: Feminism, Animals, and Science', in C.J. Adams, J. Donovan (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Durham, NC, Duke University Press, 1995, pp. 32-54, qui p. 33.

più plessivamente alla teoria ecofemminista. Si offriranno infine suggerimenti in merito alle direzioni da seguire per un futuro sviluppo e per l'attivismo.

Poiché i vari movimenti di liberazione per la giustizia sociale e ambientale si sforzano di costruire coalizioni verso obiettivi comuni, le alleanze avranno fondamenti più forti se saranno costruite su una comprensione e su un apprezzamento delle forze motivazionali che alimentano l'attivismo reciproco. A tal fine questo saggio offre uno sguardo anche sulle passioni e sulle prospettive dell'ecofemminismo vegetariano.

7.1. LE RADICI DELL'ECOFEMMINISMO VEGETARIANO

Ad oggi, l'ecofemminismo vegetariano è stato esplicitamente articolato attraverso il lavoro di studiosi e attivisti come Carol Adams, Norma Benney Lynda Birke, Deane Curtin, Josephine Donovan, Greta Gaard, Lori Druen, Ronnie Zoe Hawkins, Marti Kheel, Brian Luke, Jim Mason e Deborah Slicer. È possibile tracciare lo sviluppo dell'ecofemminismo vegetariano a partire dalla sua prima apparizione marginale all'interno di due antologie ecofemministe – *Reclaim the Earth* di Leonie Caldecott e Stephanie Leland, la quale contiene un saggio sulla liberazione animale, e *Reweaving the World* di Irene Diamond e Gloria Feman Orenstein, che include saggi che criticano le pratiche dei sacrifici e della caccia degli animali – fino alla sua progressiva affermazione, presente nel mio *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*². Le sue radici vanno tuttavia rinvenute più indietro, e attingono dall'esperienza della solidarietà per gli animali non-umani, dalle teorie contemporanee per la liberazione animale, dai movimenti contro-culturali degli anni '60 e '70 e dai decenni di attivismo e di pensiero femminista.

7.1.1. *Il potere dell'empatia*

Molte delle persone che, pur non essendo nate all'interno di una cultura vegetariana, diventano vegetariane per scelta, fanno ciò per l'empatia che provano nei confronti degli altri animali. I fatti relativi alla sofferenza degli animali sono oggi ben noti. Nei laboratori degli Stati Uniti tra i 17 e i

² L. Caldecott, S. Leland (eds.), *Reclaim the Earth: Women Speak Out for Life on Earth*, London, The Women's Press, 1983; I. Diamond, G.F. Orenstein (eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990; e G. Gaard (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Philadelphia, PA, Temple University Press, 1993.

70 milioni di animali vengono uccisi ogni anno. Nelle operazioni di allevamento industriale 6 miliardi di animali soffrono e muoiono annualmente – 16 milioni al giorno. Le mucche da latte sono regolarmente separate dai vitelli appena nati in modo che il loro latte possa andare agli umani, mentre i loro piccoli sono incatenati in gabbie strette per quattro mesi e nutriti con una dieta carente di ferro fino al momento della macellazione. I polli sono mutilati del becco e ammassati in cinque in una gabbia di 40-45 centimetri, e la loro vita naturale, la quale andrebbe dai quindici ai venti anni, si riduce a due. I maiali sono confinati in stretti box di acciaio con pavimenti di cemento, mentre le scrofe sono tenute in un ciclo continuo di gravidanza, nascita e inseminazione artificiale, i loro piccoli vengono portati via da esse prima che abbiano avuto la possibilità di poppare. Di queste pratiche, come di quelle relative alla caccia e alla sperimentazione animale, Brian Luke commenta con vigore:

Resto sgomento di fronte agli abusi stessi – ferimenti, trappole, veleno; marchi a fuoco, castrazione, gravidanze forzate, separazione dalla madre, taglio della coda, taglio del becco, isolamento, trasporto in carri bestiame e macello; ustioni, tagli, uccisione col gas, morte per fame, asfissia, decapitazione, decompressione, irradiazione, elettrocuzione, congelamento, schiacciamento, paralisi, amputazione, recisione di organi e di parti del cervello, isolamento sociale, induzione alle droghe e alle malattie – questi atti sono repellenti per quello che causano agli animali. La mia condanna morale di questi atti nasce direttamente dalla mia empatia per gli animali.³

I vegetariani sono persone in grado di trasferire la loro compassione ed empatia dalla sofferenza degli animali non-umani alle loro scelte alimentari. Le ecofemministe vegetariane sostengono che solo annullando la nostra empatia per gli altri animali non-umani siamo in grado di passare sopra all'enormità della sofferenza animale.

Molto prima che si elaborassero teorie sui diritti animali, uomini e donne compassionevoli si sono espressi chiaramente in difesa degli animali, condannando l'uso dei loro corpi nella produzione e nel consumo di cibo, la caccia, le trappole, la decorazione di cappelli, le pellicce e la ricerca scientifica. Luke sostiene che «l'attitudine a prendersi cura degli animali non è un'inaffidabile fissazione di pochi, piuttosto uno stato normale degli umani in genere», ed evidenzia la pratica diffusa di condividere la propria vita con compagni animali non-umani, gli effetti benefici della compagnia degli animali non-umani nella terapia, le lunghe distanze che le persone

³ B. Luke, 'Justice, Caring, and Animal Liberation', in C.J. Adams, J. Donovan (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, cit., pp. 77-102, qui 81-82.

percorrono per salvare animali intrappolati o in pericolo, e la presenza quasi universale di meccanismi per espiare la colpa in culture che cacciano o macellano animali come esempi dimostrativi della «forza e della profondità del legame uomo-animale»⁴. Il fatto che enormi quantità di energie sociali vengano spese per bloccare, minare e ignorare la nostra empatia nei confronti degli animali è esso stesso una misura di quanto questa sia forte. Luke prende in esame i modi in cui l'empatia umana per i non-umani è affrontata e minata dalla credenza nella superiorità umana; dalla sistematica denigrazione dei non-umani; dalla propaganda o dalle 'storie da copertina' diffuse dal complesso dell'industria animale, dai vertici dell'ambiente scientifico e dall'industria della caccia; da un diffuso diniego dei danni attualmente sofferti dagli animali nella produzione di cibo, nella vivisezione e nella caccia; dalla negazione della soggettività degli animali e dal costruito sociale in base al quale essi sono vittime volontarie; e infine dal disprezzo dell'empatia stessa, la quale è tipicamente associata al genere (l'empatia per gli animali è tollerata nelle donne, ma disprezzata negli uomini)⁵. L'empatia che abbiamo per gli animali non-umani deve essere stata minata fin dall'inizio della nostra vita poiché, come hanno osservato molti vegetariani, i bambini spesso rifiutano di mangiare carne quando scoprono la loro origine, e perfino i figli dei cacciatori possono rifiutarsi di cacciare; grazie alla loro empatia i bambini si posizionano dalla parte degli animali, e troncare questa alleanza è parte di un processo di acculturazione.

Vegetariani ed ecofemministe hanno demolito questi controlli sociali sulla nostra empatia tra specie in due modi. Innanzitutto sono stati capaci di creare connessioni empatiche tra le esperienze umane e le esperienze degli altri animali: le madri possono «empatizzare con le scrofe la cui libertà riproduttiva è stata negata e la cui esperienza di cura appare così miserabile»; coloro che sono sopravvissute a uno stupro o a una violenza domestica possono immaginare cosa significhi «sentirsi come un pezzo di carne», benché questa violenza non possa essere eguagliata o confusa con il *diventare* carne; le persone di colore, le donne, i gay e le lesbiche, inoltre, conoscono tutti l'esperienza dell'essere cacciati – dell'essere 'preda' nella cultura occidentale – e alcune ecofemministe hanno anche fatto l'esperienza dell'essere preda di altri animali non-umani⁶.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ivi*, pp. 86-87.

⁶ C.J. Adams, 'Ecofeminism and the Eating of Animals', in *Hypatia*, Vol. 6, n. 1 (1991), pp. 125-145, qui p. 134; *Id.*, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, New York, Continuum, 1990 [secondo capitolo tradotto in italiano all'interno del presente volume]; V. Plumwood, 'Human Vulnerability

Certamente la maggior parte dei vegetariani e delle ecofemministe non hanno avuto un'esperienza personale di confinamento, isolamento e sofferenza simile a quella degli altri animali. Come sottolinea Josephine Donovan, si può tuttavia far risalire la credenza che «gli umani hanno un innato senso di empatia e che questa è la base per una consapevolezza morale» fino a teorici del XVIII secolo, fra i quali vi sono David Hume e Adam Smith⁷. Studiosi contemporanei di etica ambientale sostengono inoltre che l'empatia fornisca la conoscenza posta alla base di qualsiasi etica ambientale. La capacità di empatizzare, tuttavia, è come ogni emozione influenzata dai nostri contesti sociali e politici. Come spiega Carol Adams, «il modo in cui si affronta il proprio dolore influenza la capacità di prendersi cura e di rispondere alla sofferenza altrui»⁸. La cultura occidentale ha definito la sofferenza come 'non virile' e di conseguenza molti uomini imparano a reprimere o negare la propria sofferenza e sono incapaci di provare empatia per la sofferenza altrui. In una cultura basata sul diniego dei sentimenti e sul disprezzo della sofferenza, le persone di tutti i generi possono rispondere negando le loro emozioni, rendendo quelli che soffrono invisibili, dissociandosi essi stessi dalla sofferenza attraverso la razionalizzazione, o identificandosi con l'aggressore. Il risultato è che, nello sforzo «di proteggersi dalla percezione del proprio dolore», scrive

and the Experience of Being Prey', in *Quadrant*, Vol. 39, n. 314 (1995), pp. 29-34. Lori Gruen ha fornito un'importante critica nei confronti dell'uso diffuso della metafora della violenza carnale nella letteratura ecofemminista. Come lei stessa spiega, «il trauma della violenza sessuale si estende ben oltre l'assalto fisico. Le donne violentate devono convivere con la memoria e spesso rivivere il terrore per il resto della loro vita. Essere uccisi (nel caso degli animali) o distrutti (nel caso degli oggetti naturali) è molto diverso dall'essere violentati (nel caso delle donne)»: nei casi di stupro reale, diversamente da quelli di stupro metaforico, «l'oggetto della violazione è una persona senziente che prova emozioni e che continua a essere senziente e a provare emozioni anche dopo l'attacco; è una persona che spesso deve lottare con la rabbia, la paura, il dubbio e una schiera di altre emozioni che richiedono molta energia per essere trattate con efficacia». L. Gruen, 'Thoughts on Exclusion and Difference: A Response to «On Women, Animals and Nature»', in *American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy*, Vol. 91, n. 1 (1992), pp. 78-81. Nei casi di stupro metaforico – il radere al suolo una foresta o il macellare un animale – le ripercussioni post-traumatiche non sono sofferte dalle vittime stesse.

⁷ J. Donovan, 'Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals', in J. Donovan, C.J. Adams (eds.), *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, New York, Continuum, 1996, pp. 147-169.

⁸ C.J. Adams, 'Caring About Suffering: A Feminist Exploration', in J. Donovan, C.J. Adams (eds.), *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, cit., pp. 170-196, qui 184 e 187.

Adams, «non si riesce a sentire il dolore di nessun altro»⁹. Le persone che vivono in tali contesti culturali e politici possono, come reazione alla sofferenza, rifiutare di identificarsi con coloro che soffrono o continuano a soffrire, identificandosi piuttosto con coloro che causano la sofferenza, coloro che hanno il potere. Per coloro che sono in grado di demolire le barriere e di aprirsi all'empatia, il passo successivo nello sviluppo di una critica ecofemminista vegetariana è compiere un'analisi contestuale politica della sofferenza animale. Come spiega Donovan, poiché «non esiste etica in un vuoto politico» un attivismo e una teoria efficaci richiedono sia l'empatia che l'analisi politica¹⁰. «Le persone che esercitano un amore vigile vedono l'albero, ma vedono anche l'industria del disboscamento», prosegue Donovan, «vedono la mucca abbattuta nel recinto del mattatoio, ma vedono anche l'allevamento e l'industria casearia. Vedono la scimmia di Silver Spring, ma vedono anche le aziende farmaceutiche e la collaborazione delle Università»¹¹. Se l'analisi politica è essenziale per formulare una risposta efficace, «la motivazione per quella risposta rimane all'interno dell'esperienza primaria dell'empatia»¹².

Non è facile superare i limiti culturali posti alla nostra empatia per gli animali o per altri umani oppressi. Come spiega Luke:

Ognuno di noi, vivisettore o vegano che sia, è stato soggetto ai meccanismi di riduzione dell'empatia per gli animali. Per quanto tempo e in quale misura noi ci sottomettiamo a questi meccanismi non è una questione di razionalità: considerate le aspettative e le sanzioni sociali, è razionale eliminare i nostri sentimenti e supportare lo sfruttamento animale; ma anche affermare i nostri sentimenti e opporsi allo sfruttamento animale è razionale, considerato il dolore insito nella perdita dei nostri legami naturali con gli animali. Così il nostro compito non è pronunciare una sentenza sulla razionalità degli altri ma parlare onestamente della solitudine e dell'isolamento della società antropocentrica e del danno fatto da ogni persona che si suppone faccia del male agli animali.¹³

Il potere dell'ecofemminismo vegetariano è basato, non sul giudizio degli altri umani, ma sull'empatia per gli altri animali.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ J. Donovan, 'Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals', cit., p. 165.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ B. Luke, 'Taming Ourselves or Going Feral? Toward a Nonpatriarchal Metaethic of Animal Liberation', in C.J. Adams, J. Donovan (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, cit., pp. 290-319, qui p. 312.

7.1.2. *La liberazione animale*

Con *Animal Liberation*, il testo pionieristico di Peter Singer, e *The Case for Animal Rights*, di Tom Regan, la difesa degli animali non-umani fu presentata come una questione di razionalità, non emotiva. La teoria della liberazione animale e l'attivismo contemporaneo continuano ad affidarsi a questi due principali approcci teoretici: l'utilitarismo avanzato da Singer e la teoria dei diritti degli animali avanzata da Regan ¹⁴.

Per difendere i diritti degli animali non-umani, sia Singer che Regan fanno ricorso al concetto di 'specismo', definito come una forma arbitraria di discriminazione che dà la preferenza alla propria specie su tutte le altre e che funziona in modo simile al razzismo o al sessismo. In accordo con il fatto che lo specismo sia una forma di ineguaglianza che deve essere rifiutata, Singer basa la sua difesa degli animali sull'essere senzienti. «Se un essere soffre non vi può essere giustificazione morale per il rifiuto di prendere in considerazione tale sofferenza» secondo Singer ¹⁵. La difesa utilitarista degli animali non-umani di Singer sostiene che se una creatura è capace di provare gioia e sofferenza, quella creatura ha interessi che sono degni della medesima considerazione data a quelli di qualsiasi altro essere senziente ¹⁶. La difesa deontologica di Regan dei diritti degli animali, al contrario, è basata sulla ragione e sull'intelligenza, piuttosto che sulla capacità di provare sensazioni. Se è un imperativo morale trattare tutti gli esseri umani come fini in se stessi, e non meramente come mezzi per i fini altrui, chiede Regan, che giustificazione vi può essere per trattare gli animali non-umani come mezzi, piuttosto che come fini? Distinguendo tra agenti morali (coloro che sono capaci di elaborare giudizi morali) e pazienti morali (coloro che non possono elaborare tali giudizi, ma che nondimeno sono intitolati a essere trattati come fini), Regan argomenta che se i pazienti morali umani (gli infanti, coloro che hanno un grave ritardo mentale o che sono incapaci di ragionare) hanno il diritto di essere trattati come fini, allora anche i pazienti morali non-umani hanno lo stesso diritto; non riconoscere loro questo diritto sarebbe specismo. Regan basa su tale argomento la sua teoria dei diritti degli animali non-umani.

A partire da questi differenti approcci, Singer e Regan giungono alla conclusione che sia moralmente inaccettabile utilizzare gli animali nella

¹⁴ P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York, Avon Books, 1975; T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, CA, University of California Press, 1983. Altri significativi teorici dei diritti degli animali comprendono Gary Varner, Evelyn Pluhar, Mary Midgley e James Mason.

¹⁵ P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, cit., p. 8.

¹⁶ *Ibidem*.

sperimentazione, nella produzione industriale, nella caccia, per il vestiario (con la loro pelle o pelliccia) e come cibo. Se gli esseri umani trattassero altri esseri umani in questo modo – cacciandoli per mangiare, usando la loro pelle per vestirsi, sperimentando sui loro corpi viventi – tali atti sarebbero immediatamente denunciati come moralmente inaccettabili. A impedire di riconoscere l'immoralità di tali forme di utilizzo degli animali non-umani è la diffusione del pensiero specista.

Sebbene alcune ecofemministe vegetariane siano solidali con il lavoro svolto da Singer e Regan, sia l'utilitarismo di Singer che la difesa deontologica della teoria dei diritti degli animali di Regan sono state criticate dalle ecofemministe vegetariane perché si fondano esclusivamente sulla ragione ed escludono l'emozione. «Se la ragione fosse l'unica motivazione del comportamento etico», scrive Gruen, «ci si potrebbe ad esempio chiedere perché vi sono persone che, pur conoscendo il pensiero di Singer, continuano a mangiare animali»¹⁷. Come spiega Luke, questi approcci alla liberazione animale falliscono non solo perché «il punto cruciale delle loro argomentazioni, il fatto che gli esseri umani e gli altri animali sono simili, non può fondarsi soltanto sulla ragione», ma anche perché tali argomenti «non sono in grado di cogliere le prospettive morali di molte persone interne al movimento di liberazione animale»¹⁸. Nel loro offrire preziose informazioni relative al processo di decisione morale, le teorie di Singer e Regan perpetuano una «non necessaria dicotomia» tra ragione ed emozione; secondo Gruen, però, «è senza dubbio possibile che una decisione basata soltanto sull'emozione sia moralmente insostenibile, ma è anche possibile che una decisione basata soltanto sulla ragione sia altrettanto discutibile»¹⁹. Le ecofemministe vegetariane sostengono che una più attendibile guida per l'etica e per l'azione non è fornita soltanto dalla ragione, ma piuttosto da una combinazione di empatia e analisi ragionata del contesto culturale e politico.

L'attivismo contemporaneo per i diritti degli animali si basa sulle argomentazioni avanzate da Singer e Regan e offre una quadrupla base logica per il vegetarianismo. Fra le ragioni per cui non si dovrebbero uccidere gli animali non-umani per nutrire gli esseri umani, soprattutto se si può trarre nutrimento da altre fonti, vi sono in primo luogo la loro capacità di soffrire, il loro possesso di interessi meritevoli di considerazione e il loro diritto a essere trattati come fini. Ci sono tuttavia altre buone ragioni a favore del

¹⁷ L. Gruen, 'Animals', in P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Cambridge, MA, Blackwell Reference, 1991, pp. 343-353, qui p. 351.

¹⁸ B. Luke, 'Justice, Caring, and Animal Liberation', cit., pp. 79 e 81.

¹⁹ L. Gruen, 'Animals', cit., p. 351.

vegetarianismo. Generalmente il grano che potrebbe essere usato per nutrire gli esseri umani, è utilizzato invece per nutrire gli animali destinati al consumo umano; posizionarsi più in basso nella catena alimentare lascia a disposizione più cibo per nutrire gli affamati del mondo. Secondo John Robbins, il bestiame di tutto il mondo consuma una quantità di cibo uguale al bisogno calorico di 8,7 miliardi di persone, quasi il doppio dell'intera popolazione umana nel 1987. Dare da mangiare grano agli animali disperde il 90% delle sue proteine, il 96% delle calorie, il 100% delle fibre e il 100% dei loro carboidrati²⁰. Come sostiene Peter Singer, l'agricoltura animale è distruttiva per l'ecologia: mezzo chilo di bistecca richiede più di 2 chili di grano, circa 10.000 litri di acqua, e circa 16 chili di terreno agricolo consumato²¹. Gli allevamenti di animali negli Stati Uniti producono 2 miliardi di tonnellate di concime all'anno (dieci volte quello della popolazione umana), e già quasi la metà delle foreste pluviali tropicali del Centro America sono state distrutte per procurare terreni da pascolo al bestiame che nutre il Nord America²². Alla fine è la salute umana a essere a rischio: normali malattie del mondo industrializzato – cancro ai polmoni, colon, collo dell'utero, e prostata; problemi di cuore; pressione alta; arteriosclerosi – sono state infatti collegate a una dieta prevalentemente carnea. In agricoltura sono usati sempre più antibiotici, ormoni e pesticidi che attraversano in sempre più alte concentrazioni la catena alimentare. Inoltre, il corpo umano non è adatto a una dieta basata sull'abbondante consumo di carne: i denti, per esempio, hanno pochi canini incisivi per strappare e dividere la carne, ma molti molari per frantumare i vegetali, e l'intestino è dodici volte la lunghezza del corpo – adeguato all'estrazione di sostanze nutritive dai vegetali – mentre l'intestino dei carnivori è lungo soltanto tre volte il loro corpo²³. Per tutte queste ragioni – la fame nel mondo, la devastazione ecologica, la salute umana e la sofferenza degli animali – attivisti e teorici dei diritti degli animali difendono il vegetarianismo come una dieta etica e di compassione.

²⁰ J. Robbins, *Diet for a New America*, Walpole, NH, Stillpoint Publishing, 1987, pp. 353 e 352.

²¹ P. Singer, 'Becoming a Vegetarian', in D. Curtin, L. Heldke (eds.), *Cooking, Eating, Thinking: Transformative Philosophies of Food*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1992, pp. 172-193, qui 178 e 179.

²² *Ibidem*.

²³ C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, cit., p. 148.

7.1.3. Controcultura

Alla fine degli anni '60 e all'inizio degli anni '70 del secolo scorso, molti attivisti del movimento controculturale divennero vegetariani nel contesto delle proteste contro la guerra in Vietnam, scegliendo una dieta pacifica come complemento della loro pubblica posizione di non violenza. In reazione ai «poster che mostravano la devastazione di persone e cose in Vietnam», un uomo si chiese «che azione sto compiendo mangiando carne? Sto solo aggiungendo violenza alla violenza» e divenne vegetariano²⁴. Un altro attivista non-violento per i diritti civili descrisse il collegamento col vegetarianismo in questo modo:

Sotto l'insegnamento del Dott. King mi sono dedicato completamente alla non-violenza e mi sono convinto che la non-violenza significa opposizione all'uccisione in qualsiasi forma. Ho percepito che il comandamento 'non uccidere' si applica non solo agli esseri umani e alle relazioni fra di loro – guerra, linciaggio, assassinio, omicidio e così via – ma anche alla loro pratica di uccidere animali per mangiarli o per sport. Gli animali e gli esseri umani soffrono e muoiono nello stesso modo. La violenza causa lo stesso dolore, lo stesso spargimento di sangue, lo stesso fetore di morte, la stessa arrogante, crudele e brutale privazione della vita.²⁵

Per molti attivisti della controcultura, i principi della non violenza si applicano in egual modo alla politica internazionale, ai rapporti tra le razze, alle relazioni interpersonali e all'etica del cibo. La 'bibbia' vegetariana per questi attivisti, *Diet for a Small Planet* (*Dieta per un piccolo pianeta*), fu scritta nel 1971 dall'allora ventiseienne Francis Moore Lappé, il quale in seguito fondò l'Institute for Food and Development Policy.

Lappé riferisce di aver trovato la motivazione a scrivere *Diet for a Small Planet* da un senso di urgenza nel fornire un regime alimentare che avrebbe potuto combattere la fame nel mondo, la devastazione ambientale causata dalla dieta basata sugli animali e la sua associazione ai rischi per la natura umana. La sua ricerca si focalizzava sul consumo eccessivo nelle nazioni in cui si mangia molta carne e sui modi in cui il mangiare carne funzioni come una «fabbrica di proteine al contrario»: Lappé fece la piacevole scoperta che «praticamente tutte le società tradizionali basavano la loro alimentazione su proteine complementari» usando «combinazioni di cereali e legumi come principale fonte di proteine ed energia»²⁶. Studiando le diete tradi-

²⁴ Ivi, p. 215, nota 18.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ F.M. Lappé, *Diet for a Small Planet*, New York, Ballantine Books, 1991, pp. 69-71 e 161.

zionali in America Latina, nel Middle East, in India, in Cina, in Giappone, in Indonesia e in Corea, Lappé sviluppò una serie di ricette vegetariane che ottennero grande popolarità. Al 20° anniversario del libro, nel 1991, *Diet for a Small Planet* era alla quinta edizione, e le sue teorie e intuizioni erano citate e incrementate in egual misura da femministe, attivisti vegetariani e filosofi dei diritti degli animali. Come ricorda Carol Adams, il libro di Lappé «ha avuto un forte effetto su numerose femministe» e altri attivisti della controcultura perché «esso forniva per la prima volta una comprensione dei costi ambientali derivati dal mangiare animali»²⁷.

7.1.4. *Femminismo*

Storicamente, il femminismo culturale può vantare oltre un secolo di attivismo delle donne in favore degli animali. Come ha osservato Josephine Donovan, molte femministe della prima ondata hanno sostenuto il vegetarianismo o una riforma in favore del benessere animale: fra queste vi sono Charlotte Perkins Gilman, Margaret Fuller, Mary Wollstonecraft, Harriet Beecher Stowe, Elizabeth Blackwell, Elizabeth Stuart Phelps Ward, Victoria Woodhull, the Grimké sisters, Lucy Stone, Frances Willard, Frances Power Cobbe, Anna Kingford, Caroline Earle White e Agnes Ryan²⁸. Per tutto il XIX secolo e i primi anni del XX, la maggior parte degli attivisti contro la vivisezione, in favore del benessere animale e vegetariani sono inoltre stati donne, e la loro difesa degli animali si appellava alla compassione umana e all'empatia.

Autrici come Constantia Salamone, Carol Adams, Marti Kheel, Aviva Cantor e Gena Corea, appartenenti alla seconda ondata del femminismo culturale radicale, hanno mostrato le analogie tra l'oppressione delle donne (sessismo), l'oppressione degli animali (specismo) e l'oppressione delle persone di colore (razzismo)²⁹. Aviva Cantor, per esempio, mostra spesso

²⁷ C.J. Adams, 'Ecofeminism and the Eating of Animals', cit., p. 129.

²⁸ J. Donovan, 'Animal Rights and Feminist Theory', in G. Gaard (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, cit., pp. 167-194.

²⁹ C. Salamone, 'Feminist as Rapist in the Modern Male Hunter Culture', in *Majority Report: The Women's Newspaper* (October 1973), n.p.; Id., 'The Prevalence of the Natural Law within Women: Women and Animal Rights', in P. McAllister (ed.), *Reweaving the Web of Life: Feminism and Nonviolence*, Philadelphia, PA, New Society Publishers, 1982, pp. 364-375, qui 364-367; C.J. Adams, 'The Oedible Complex: Feminism and Vegetarianism', in G. Covina, L. Galana (eds.), *The Lesbian Reader*, Berkeley, CA, Amazon Press, 1975, pp. 145-152, qui 149-150; L. Holliday, *The Violent Sex: Male Psychobiology and the Evolution of Consciousness*, Guerneville, CA, Bluestocking Books, 1978; M. Kheel, 'Animal Liberation Is a Feminist Issue',

il collegamento linguistico (e dunque concettuale) fra donne e animali presente in alcuni termini dispregiativi usati nei confronti delle donne come 'scrofa', 'cagna', 'gatta morta', 'pollastrella', 'vacca', 'passera', 'vecchia arpia' o 'cervello di gallina'. L'associazione linguistica con gli animali è stata usata anche per umiliare gli ebrei e le persone di colore: la propaganda nazista metteva sullo stesso piano gli ebrei e i 'parassiti', mentre i neri venivano chiamati 'muli' o 'oranghi'³⁰. Le analogie specifiche tra l'oppressione degli animali nella cultura occidentale e l'oppressione degli afroamericani agli esordi della tratta degli schiavi negli Stati Uniti è stata esplorata da Marjorie Spiegel, che ha evidenziato i collegamenti tra specismo e razzismo³¹. Le femministe vegetariane hanno dunque riconosciuto fin dal principio le analogie concettuali e strutturali tra il sessismo, lo specismo e il razzismo.

Accanto al femminismo culturale, anche il femminismo lesbico degli anni '70 ha individuato nel mangiar carne una forma di dominazione patriarcale, e molte femministe lesbiche divennero vegetariane. Raccogliendo le intuizioni della famosa opera di Elizabeth Gould Davis *The First Sex*³², Adams documenta per la prima volta in 'The Oedible Complex' la storia del vegetarianismo delle donne da una prospettiva femminista lesbica, suggerendo un collegamento tra la violenza maschile e un'alimentazione basata sulla carne. Quel collegamento fu sviluppato più approfonditamente nell'opera *The Violent Sex* di Laurel Holliday. Sebbene non tutte le lesbiche avessero letto o sentito parlare delle tesi sostenute in questi testi fondamentali, la connessione tra vegetarianismo e femminismo lesbico divenne parte di un sapere comune e si manifestò nella cultura lesbica attraverso le onnipresenti cene sociali. I romanzi utopistici lesbici descrivevano regolarmente la pacifica utopia dissidente come un'utopia vegetariana. Il Michigan Womyn's Music Festival servì fin dai suoi inizi, nel 1976, solo cibo vegetariano. Il Collettivo Bloodroot, fondato da femministe radicali lesbiche nel 1977, gestisce ancora un giardino, un ristorante, una libreria e un ricettario regolarmente aggiornato, i cui autori dichiarano che «mangiare

in *The New Catalyst Quality*, Vol. 10 (1987/88), pp. 8-9; A. Cantor, 'The Club, the Yoke, and the Leash: What We Can Learn from the Way a Culture Treats Its Animals' (1983), in *Ms. Magazine*, Vol. 12, n. 2 (August 1983), pp. 27-29; G. Corea, 'Dominance and Control: How Our Culture Sees Women, Nature and Animals', in *The Animals' Agenda*, Vol. 4 (May/June 1984), pp. 20, 21 e 37.

³⁰ I termini dispregiativi utilizzati negli ultimi due periodi, pur appartenendo sempre al regno animale, sono in parte diversi rispetto a quelli utilizzati nel testo originale, i quali sono infatti difficilmente adattabili alla nostra lingua (*sow, bitch, pussy, chick, cow, beaver, old bat, bird-brain, vermin, coons, jungle bunnies*), N.d.T.

³¹ M. Spiegel, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, Philadelphia, PA, New Society Publishers, 1988.

³² E.G. Davis, *The First Sex*, New York, Putnam, 1971.

carne è sbagliato per la sua crudeltà nei confronti di creature che possono sentire e avere esperienza del dolore, ed è sbagliato perché contribuisce alla fame del mondo, che colpisce soprattutto donne e bambini»³³.

Le femministe radicali e spirituali sottolineano le connessioni costruite culturalmente tra le donne e gli animali antecedenti alle epoche patriarcali: nell'arte e nella scultura di molte culture neolitiche basate sulla terra, le donne e gli animali venivano rappresentati insieme come esseri divini associati ai cicli della terra e alla sua fertilità³⁴. La Grande Divinità era lei stessa un animale – l'insieme di tutti gli animali – e la rigenerazione della terra ogni primavera era associata alla fertilità della donna e celebrata in grandi feste di esuberanza spirituale e sessuale. Con l'avvento delle culture e delle religioni patriarcali, i simboli e le credenze delle culture fondate sulla terra e centrate sulla donna dovettero essere demonizzati per giustificare la loro rimozione³⁵. Perciò, nel libro della *Genesi* a essere incolpati per la Caduta dell'Uomo sono una donna, un albero e un animale. Per oltre duemila anni, nel pensiero patriarcale occidentale le donne, gli animali, la natura e le persone di colore sono stati associati a livello concettuale, ed è la loro costruzione culturale di «esseri molto vicini alla natura», così come la loro presupposta mancanza di razionalità che autorizza e rinforza la loro subordinazione³⁶. L'osservare la comunanza tra donne e animali presente sia nelle culture con divinità femminili sia nel pensiero patriarcale non ha tuttavia condotto le femministe a diventare automaticamente sostenitrici della liberazione animale. Femministe radicali o spirituali come Susan Griffin, Starhawk, Riane Eisler e Charlene Spretnak, sebbene riconoscano l'associazione storica di donne, animali e natura, non hanno difeso nei loro lavori né il vegetarianismo né la liberazione animale³⁷.

³³ B. Collective, *The Perennial Political Palate: The Third Feminist Vegetarian Cookbook*, Bridgeport, CT, Sanguinaria Publishing, 1993, p. 3.

³⁴ A. Collard, J. Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1989.

³⁵ R. Eisler, *The Chalice and The Blade: Our History, Our Future*, San Francisco, HarperCollins, 1987; M. Sjöö, B. Mor, *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth*, San Francisco, Harper & Row, 1987.

³⁶ E.D. Gray, *Green Paradise Lost*, Wellesley, MA, Roundtable Press, 1981; V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, New York, Routledge, 1993 [secondo capitolo tradotto in italiano all'interno del presente volume].

³⁷ S. Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, New York, Harper & Row, 1978; Starhawk, *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, New York, Harper & Row, 1979; Id., *Dreaming the Dark: Magic, Sex, & Politics*, Boston, MA, Beacon Press, 1982; Id., 'Power, Authority, and Mystery: Ecofeminism and Earth-based Spirituality', in I. Diamond, G.F. Orenstein (eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, cit., pp. 73-86; R. Eisler, *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*, cit.; C. Spretnak, 'Ecofeminism: Our

Questa associazione donna-animale-natura è tracciata poeticamente in *Woman and Nature* di Susan Griffin, un'opera del femminismo radicale che ha esercitato una forte influenza sulle branche radicali e vegetariane dell'ecofemminismo, sebbene il testo non sia identificato come ecofemminista perché la stessa Griffin abbracciò il termine solo un decennio più tardi³⁸. Anche l'opera *Rape of the Wild* di Andrée Collard e Joyce Contrucci pone l'oppressione degli animali al centro della riflessione sull'oppressione delle donne e della natura nella società patriarcale occidentale. Collard e Contrucci descrivono però la loro prospettiva come 'biofilica' piuttosto che 'ecofemminista'; è stata invece la femminista radicale Mary Daly che ha descritto il testo come 'ecofemminista' nella prefazione del libro. Un terzo testo che non usa esplicitamente il termine 'ecofemminismo', *Green Paradise Lost* di Elizabeth Dodson Gray, articola, usando termini popolari e accessibili, molte delle intuizioni centrali dell'ecofemminismo che saranno meglio sviluppate più avanti nella teoria ecofemminista. Queste intuizioni includono: il concetto di pensiero gerarchico, «una percezione della diversità organizzata da una metafora spaziale (su e giù) che attribuisce sempre il valore più grande a ciò che è più in alto»; la critica di Madre Natura come metafora che autorizza l'illimitato consumo della natura da parte dell'umanità; la relazione eterosessuale fra cultura e natura come chiave per la dominazione della natura; il sé interconnesso dell'ecofemminismo; la centralità della razza e della classe per l'analisi ecofemminista; la possibilità, l'importanza e la necessità della nostra riconnessione erotica con le altre parti della natura; e, in tutto il libro, l'oppressione degli animali come tanto significativa quanto le altre forme di oppressione, e il bisogno di trasformare la gerarchia e la dominazione attraverso la liberazione di tutti gli Altri subordinati³⁹.

Le femministe vegetariane hanno così difeso l'esigenza di un trattamento morale degli animali non-umani fondando i loro argomenti sull'empatia; sulle connessioni concettuali tra sessismo, razzismo e specismo; sul riconoscimento del mangiare carne come forma di dominazione patriarcale; e sulle basi delle associazioni culturalmente costruite tra donne, animali, persone di colore e natura, le quali vengono utilizzate nel pensiero patriarcale occi-

Roots and Flowering', in I. Diamond, G.F. Orenstein (eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, cit., pp. 3-14; Id., 'Earthbody and Personal Body as Sacred', in C.J. Adams (ed.), *Ecofeminism and the Sacred*, New York, Continuum, 1993, pp. 261-280.

³⁸ Si veda D. Macauley, 'On Women, Animals and Nature: An Interview with Ecofeminist Susan Griffin', in *American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy*, Vol. 90, n. 3 (1991), p. 121.

³⁹ Si veda E.D. Gray, *Green Paradise Lost*, cit., pp. 20, 27-42, 40-42, 79-85, 131-140 e 92-97.

dentale per subordinare questi gruppi. Il femminismo vegetariano fornisce con chiarezza le più forti basi concettuali per l'ecofemminismo vegetariano. La differenza distintiva tra i due può esser vista nei termini di un mutamento nel processo di analisi, dalla disamina delle connessioni tra i vari oggetti dell'oppressione (le donne, le persone di colore, i non-eterosessuali, il Sud, gli animali non-umani, la natura) a quella dell'effettiva struttura dell'oppressione in se stessa.

7.1.5. *Dagli oggetti dell'oppressione alle strutture dell'oppressione: un cambiamento di analisi*

La teoria ecofemminista ha sviluppato le sue analisi da intuizioni iniziali che collegavano i diversi oggetti dell'oppressione a una analisi della struttura e della funzione dell'oppressione stessa. Le analisi strutturali dell'oppressione erano però fin dall'inizio presenti sia nelle teorie femministe che in quelle ecofemministe. Nello sviluppo della teoria, non c'è semplicemente una progressione lineare, ma più specificatamente una reazione dialettica tra questi due approcci analitici. Il processo di riconoscimento dei vari oggetti dell'oppressione (le donne, le persone di colore, i lavoratori, gli omosessuali, gli animali non-umani, la natura, il Terzo Mondo o il Sud), dei sistemi di oppressione (sessismo, razzismo, classismo, eterosessismo, specismo, antropocentrismo o naturismo, colonialismo), e del modo in cui questi sistemi sono interconnessi è un processo che descrive la storia e lo sviluppo della maggior parte dei femminismi e degli ecofemminismi.

Carol Adams, una delle teoriche più significative dell'ecofemminismo vegetariano, ha per esempio articolato la connessione tra sessismo e specismo in 'The Oedible Complex: Feminism and Vegetarianism' e in *The Sexual Politics of Meat: a Feminist Vegetarian Critical Theory*. Entrambi i sottotitoli indicano la posizione teoretica iniziale di Adams, posizionata a metà strada tra il femminismo e le teorie della liberazione animale, e tracciano le correlazioni tra sessismo e specismo osservando le relative associazioni concettuali tra donne e animali nella cultura occidentale. Poiché la sua analisi è passata dagli oggetti dell'oppressione alla struttura dell'oppressione, Adams ha scelto di riferirsi e basarsi sulle analisi dell'ecofemminismo, come si può osservare nei suoi lavori più recenti⁴⁰. Allo stesso

⁴⁰ Si vedano C.J. Adams, 'Ecofeminism and the Eating of Animals', cit.; Id., *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, New York, Continuum, 1994; Id., 'Woman-Battering and Harm to Animals', in C.J. Adams, J. Donovan (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, cit., pp. 55-84;

modo, la cornice filosofica dell'ecofemminismo era all'inizio fondata sulle connessioni concettuali tra donne e natura nelle culture occidentali, come si può osservare nel titolo e nei contenuti del saggio classico di Karen Warren 'Feminism and Ecology: Making Connections'⁴¹. La convergenza di vegetarianismo femminista ed ecofemminismo, come se seguisse una semplice operazione algebrica, ha combinato l'equazione 'ecofemminismo = donne + natura' con 'donne + animali' ed è apparsa nel primo testo dell'ecofemminismo vegetariano nel mio *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Il libro era però più inclusivo della somma delle sue parti, perché dei dodici saggi presenti nel volume, tre si focalizzavano specificatamente su questioni di classe, razza, e cultura; quattro si focalizzavano sul problema dello specismo e delle sue implicazioni per l'ecofemminismo; e cinque saggi erano rivolti agli aspetti delle teorie ecofemministe in generale. Sin dall'inizio, le ecofemministe vegetariane sono state decise a mostrare che la considerazione delle specie era una componente integrante delle analisi ecofemministe insieme alla razza, la classe, il genere, la natura, e che l'inclusione degli animali non-umani aveva il potenziale di trasformare la forma della teoria ecofemminista.

Stabilire che lo specismo fosse un'aggiuntiva ed esplicita categoria di analisi era necessario perché, come scoprirono le ecofemministe vegetariane, il problema dell'oppressione della specie non era incluso nel concetto di 'natura' utilizzato dall'ecofemminismo⁴². L'abilità del femminismo di riconoscere e reagire a tali esclusioni è stata indubbiamente una potente forza di cambiamento, sia nelle teorie femministe che in quelle ecofemministe. L'impegno femminista verso l'inclusività ha (idealmente) comportato che ogni qual volta è stato identificato un gruppo di individui privati dei loro diritti civili, il rispondere agli interessi di quel gruppo e l'includerli all'in-

e Id., 'Caring About Suffering', in J. Donovan, C.J. Adams (eds.), *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, cit., pp. 170-196.

⁴¹ K.J. Warren, 'Feminism and Ecology: Making Connections', in *Environmental Ethics*, Vol. 9, n. 1 (1987), pp. 3-20.

⁴² La sessualità non fu né inclusa nella categoria di genere, né tantomeno esplicitamente nominata. Si veda G. Gaard, 'Toward a Queer Ecofeminism', in *Hypatia*, Vol. 12, n. 1 (1997), pp. 114-137. Alcune ecofemministe hanno sostenuto che la razza e la classe, sebbene nominate ed incluse, non siano ancora così caratteristiche delle analisi ecofemministe come le questioni relative al genere e alla natura. Simili esclusioni mostrano come le teoriche del femminismo e dell'ecofemminismo che si sono occupate dell'intera struttura dell'oppressione abbiano ancora un forte bisogno di dialogare con gli attivisti e i teorici che si sono occupati più direttamente dei singoli gruppi marginalizzati (le forme e gli oggetti specifici dell'oppressione). Né le femministe né tantomeno le ecofemministe possono supporre che un qualsivoglia gruppo marginalizzato o oppresso sia incluso nelle loro analisi sull'oppressione finché i problemi di questi gruppi non vengono specificamente nominati e indagati.

terno del movimento ha conseguentemente influenzato la forma della stessa teoria femminista. È attraverso questo processo di inclusività crescente e di conseguente trasformazione teoretica che può essere tracciato lo sviluppo del femminismo, dell'ecofemminismo e dell'ecofemminismo vegetariano.

La fondazione filosofica dell'ecofemminismo fu originariamente sviluppata come risposta alle esclusioni e alle inadeguatezze del femminismo. In 'Feminism and Ecology: Making Connections', Warren sostiene che «se l'ecofemminismo è giusto o almeno plausibile, allora ciascuna delle quattro più importanti versioni del femminismo è inadeguata, incompleta o problematica»⁴³. A supporto della sua argomentazione Warren spiega innanzitutto le quattro pretese minime dell'ecofemminismo:

- I. Ci sono importanti connessioni tra l'oppressione delle donne e l'oppressione della natura;
- II. Comprendere la natura di queste connessioni è necessario per qualsiasi adeguata comprensione dell'oppressione delle donne e della natura;
- III. La teoria e la pratica femminista devono includere una prospettiva ecologica; e
- IV. Le soluzioni ai problemi ecologici devono includere una prospettiva femminista.⁴⁴

Per chiarire queste affermazioni Warren esplora il *pensiero valutativo gerarchizzante* (*value-hierarchical thinking*) (una percezione gerarchica della diversità), la sua *logica del dominio* (*logic of domination*) che «spiega, giustifica e mantiene la subordinazione di un gruppo inferiore rispetto a un gruppo superiore sulle basi della (addotta) inferiorità o superiorità del rispettivo gruppo», e i *dualismi normativi* (*normative dualisms*) che insieme caratterizzano una *cornice concettuale patriarcale* (*patriarchal conceptual framework*). Warren usa questa critica per mostrare che razzismo, sessismo, classismo e naturismo sono «i quattro pilastri collegati sui quali si regge la struttura del patriarcato». Come dimostra Warren però, le quattro principali versioni del femminismo – «liberale, radicale, marxista, socialista» – non offrono adeguate analisi delle connessioni dell'oppressione delle donne e della natura. Ciò di cui c'è bisogno è invece «un femminismo trasformativo», che muova il femminismo oltre la sua tradizionale concezione di «movimento che pone fine all'oppressione delle donne» e risponda alle analisi di molte femministe nere e del Terzo Mondo le quali sostengono che «a causa delle connessioni basilari tra oppressione sessuale e altre forme di oppressione sistematizzata, il femminismo, se adeguatamente compreso, è un movimento che pone fine a tutte le forme di oppressione». Il saggio di

⁴³ K.J. Warren, 'Feminism and Ecology: Making Connections', cit. p. 3.

⁴⁴ Ivi, pp. 4-5.

Warren individua nell'ecofemminismo una più inclusiva articolazione del femminismo che è propriamente un compimento «del potere e della potenzialità» del femminismo trasformativo⁴⁵.

La descrizione che Warren propone del ruolo giocato dai dualismi normativi all'interno della logica del dominio ha avuto risonanza nelle analisi di quelle ecofemministe vegetariane che hanno osservato il funzionamento del dualismo umano/animale non-umano ponendolo in corrispondenza con i dualismi cultura/natura, ragione/emozione e maschile/femminile. Barbara Noske osserva che poiché «le femministe hanno acriticamente abbracciato la divisione soggetto-oggetto tra umani e animali», le loro analisi falliscono nel riconoscere il fatto che «i pregiudizi sessisti non si fermano al confine umano/animale [...] e gli stereotipi femminili e maschili proseguono nel mondo degli animali»⁴⁶. Secondo Lynda Birke, «la distinzione umano/animale si regge su una nozione di 'natura animale' che è generalizzante e insostenibile», semplicemente perché «non c'è nessuna natura animale contro la quale noi possiamo comparare le nostre meravigliose conquiste (umane)»⁴⁷. Esaminando le critiche femministe alla scienza, Birke scopre che «presumibilmente la più centrale contraddizione nel pensiero femminista su scienza e animali è rappresentata dal fatto che un discorso critico che celebra la differenza e la rottura di semplici dicotomie si regge fermamente e incondizionatamente proprio su tale dicotomia»⁴⁸.

L'ecofemminismo diede inizio al proprio lavoro concettuale in reazione all'inadeguatezza della teoria femminista. Allo stesso modo, l'ecofemminismo vegetariano nacque a partire dal riconoscimento delle inadeguatezze delle analisi femministe ed ecofemministe. Concependo originariamente lo specismo come parte integrante di una analisi ecofemminista piuttosto che di una branca separata dell'ecofemminismo, io e Lory Gruen svilupparammo una prospettiva ecofemminista sulla produzione animale industriale guardando a questa istituzione attraverso le lenti di varie teorie di liberazione e valutando i punti di forza e di debolezza di queste teorie in base alla loro abilità nel riconoscere diverse forme di oppressione, sempre a partire

⁴⁵ Ivi, pp. 6 (corsivo originale), 7, 17 e 18; e K.J. Warren, 'The Power and the Promise of Ecological Feminism', in *Environmental Ethics*, Vol. 12, n. 2 (1990), pp. 125-146 [saggio tradotto in italiano all'interno del presente volume].

⁴⁶ B. Noske, *Beyond Boundaries: Humans and Other Animals*, Buffalo, NY, Black Rose Books, 1997, p. 114.

⁴⁷ L. Birke, 'Science, Feminism and Animal Natures: I. Extending the Boundaries', in *Women's Studies International Forum*, Vol. 14, n. 5 (1991), pp. 443-449, qui 445-446.

⁴⁸ L. Birke, 'Exploring the Boundaries: Feminism, Animals, and Science', cit., p. 50.

dall'intuizione femminista che la miglior teoria è anche la più inclusiva. Una prospettiva femminista liberale sulla produzione animale si focalizzerebbe sull'iniqua distribuzione delle proteine animali e sull'effetto che tale distribuzione potrebbe avere sulla vita delle donne, mentre una prospettiva femminista socialista si concentrerebbe sulla natura patriarcale e capitalista della produzione animale, della razza e della classe di coloro che lavorano nell'industria e dello stato socioeconomico dei consumatori dell'industria. Gli ambientalisti enfaticizzerebbero la distruzione ambientale causata dai processi industriali della produzione alimentare, che richiedono un utilizzo massiccio di energia, acqua, pascoli e producono una grande quantità di rifiuti. Un'analisi terzomondista della produzione animale industriale rivelerebbe i modi in cui questa pratica contribuisce ai consumi eccessivi del Nord, aggravando i problemi della fame nel mondo, della deforestazione e della colonizzazione economica. Infine una prospettiva della liberazione animale suggerirebbe che la pratica della produzione animale industriale è essa stessa una forma di oppressione in cui gli animali sono creati per soffrire e morire e i loro bisogni e interessi basilari sono ignorati. Poiché queste analisi sono complementari e non si escludono reciprocamente, si può sostenere che una prospettiva ecofemminista considera «tutte le diverse forme di oppressione come centrali per la comprensione di particolari istituzioni», e che il caso della produzione animale industriale rivela chiaramente quella che Warren ha chiamato 'logica del dominio' e le sue conseguenze sugli animali, sui lavoratori, sul Sud, sulle donne e sulla natura⁴⁹.

Le ecofemministe vegetariane hanno sostenuto che l'esclusione o l'omissione dell'oppressione degli animali dalle analisi femministe o ecofemministe è in contrasto con i fondamenti dell'attivismo e della filosofia femminista (in quanto 'movimento che pone fine a tutte le forme di oppressione') ed ecofemminista (in quanto analisi che critica il pensiero valutativo gerarchizzante, la logica del dominio e i dualismi normativi). Nel suo studio '«Mad Cow» Disease and the Animal Industrial Complex', Carol Adams utilizza ed espande le quattro tesi minime di Warren sull'ecofemminismo per dimostrare che gli animali devono essere inclusi nella critica ecofemminista, affinché essa possa fornire una accurata descrizione di «tutte le forme di oppressione» contenute all'interno della crisi della mucca pazza. Nell'espone la politica sessuale della carne bovina in relazione al mangiare carne e alla mascolinità coloniale, e accostando questa alla politica sessuale dei latticini come parte integrante dello sfruttamento e della svalutazione del lavoro riproduttivo della femmina, Adams sostiene che esistono con-

⁴⁹ G. Gaard, L. Gruen, 'Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health', in *Society and Nature*, Vol. 2, n. 1 (1993), pp. 1-35, qui p. 29.

nessioni importanti, non solo tra l'oppressione delle donne e l'oppressione della natura, ma anche tra l'oppressione delle donne e l'oppressione di altre specie animali. La triplice definizione di Warren della cornice concettuale patriarcale (pensiero valutativo gerarchizzante, logica del dominio e dualismi normativi) descrive non solo il razzismo, il sessismo, il classismo e il naturismo, ma anche lo specismo, poiché il dualismo umano/animale non-umano esemplifica non solo una gerarchia valoriale (con gli umani 'in alto' e gli animali non-umani 'in basso'), ma anche una logica del dominio (che giustifica la superiorità degli umani e la subordinazione degli animali non-umani). Osservando poi il debito delle intellettuali socialiste femministe nei confronti del marxismo, Adams trae ispirazione dal lavoro di Barbara Noske, la quale «traccia parallelismi tra gli animali industriali e gli operai umani non semplicemente eguagliandoli», ma utilizzando «i quattro aspetti connessi dell'alienazione identificati da Marx all'interno del modo di produzione capitalista al fine di illustrare le sue argomentazioni»⁵⁰. Secondo Noske, sia gli operai che gli animali industriali sono alienati dai prodotti del loro lavoro, il che per gli animali industriali significa alienazione dalla loro discendenza, dai loro fluidi corporei (latte e sperma) e dai loro propri corpi; sono entrambi alienati dalla loro attività produttiva, forzati a specializzarsi in una unica 'competenza' (la produzione del latte) per eliminare tutte le altre; sono inoltre alienati dalla natura che li circonda e dalla vita sociale e di specie⁵¹. Basandosi sulle uguaglianze strutturali tra classismo e specismo, sessismo e specismo, e tra ognuno di questi con la logica del dominio che razionalizza la subordinazione della natura, Adams conclude che la teoria e la pratica femminista devono includere non solo una prospettiva ecologica, ma una prospettiva ecologica che includa anche gli animali.

Le ecofemministe vegetariane hanno dimostrato che lo specismo è una forma di oppressione che mette sullo stesso piano e rinforza altre forme di oppressione, un'argomentazione che si è perfezionata ulteriormente attraverso l'utilizzo della definizione in cinque parti proposta da Iris Young per il concetto di 'oppressione'⁵². L'oppressione, secondo Young, è una condizione che riguarda gruppi e, sebbene l'analisi di Young si sviluppi in riferimento ai gruppi umani, Gruen e Ronnie Zoe Hawkins dimostrano come questa analisi descriva altrettanto bene l'oppressione degli animali non-umani⁵³.

⁵⁰ C.J. Adams, '«Mad Cow» Disease and the Animal Industrial Complex', in *Organization and Environment*, Vol. 10, n. 1 (1997), pp. 26-51, qui p. 43.

⁵¹ B. Noske, *Beyond Boundaries: Humans and Other Animals*, cit., pp. 18-21.

⁵² I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1990.

⁵³ L. Gruen, 'On the Oppression of Women and Animals', in *Environmental Ethics*, Vol. 18, n. 4 (1996), pp. 441-444; e R.Z. Hawkins, 'Ecofeminism and

In 'The Five Faces of Oppression', Young identifica cinque condizioni – sfruttamento, marginalizzazione, impotenza, imperialismo culturale e violenza – singolarmente sufficienti a considerare vittime di oppressione tutti coloro che le sperimentano. Lo sfruttamento, secondo Young, «consiste in processi sociali che portano un trasferimento di energie da un gruppo a un altro, in modo tale da produrre distribuzioni inique», e senza dubbio la forza lavoro di animali non-umani selvatici e domestici, così come la loro riproduzione e i loro corpi, sono stati sfruttati dagli umani⁵⁴. Scrive Gruen che «le mucche da latte in allevamento intensivo sono sfruttate al punto che arrivano a metabolizzare i loro stessi muscoli per continuare a produrre latte, un procedimento che nel gergo industriale viene chiamato '*milking off their backs*'»⁵⁵, mentre le scrofe sono confinate per la loro intera vita e «ripetutamente inseminate artificialmente così da produrre maiali per il consumo»⁵⁶. L'ingiustizia dell'emarginazione crea un senso di inutilità, di noia e di mancanza di rispetto per se stessi, fenomeni che sono tipici degli animali confinati negli zoo. Gli animali sperimentano anche l'impotenza, come dimostra il loro essere «impotenti nelle mani degli esseri umani, che decidono della loro vita o morte a più livelli»⁵⁷. Young intende per imperialismo culturale l'esperienza di «come i significati dominanti di una società rendano la prospettiva particolare di un gruppo invisibile e facciano di questo stesso gruppo uno stereotipo da marchiare come Altro»⁵⁸. Come spiega Gruen, la condizione degli animali domestici è una condizione in cui «gli animali vengono forzati ai rituali e alle pratiche degli umani [...]. Ai gatti e ai cani viene spesso negata una completa espressione dei loro impulsi naturali», i quali includono l'accoppiamento, il mangiare, la caccia, il fare escrementi e la comunicazione con altri animali⁵⁹. La violenza, infine, si applica molto chiaramente alle relazioni degli umani con i non-umani, attraverso istituzioni come l'allevamento industriale, la caccia e la sperimentazione. Sebbene anche soltanto una di queste esperienze sarebbe secondo Young sufficiente a indicare che il gruppo che la subisce è vittima di oppressione, gli animali non-umani sperimentano tutti e cinque gli aspetti dell'oppressione.

Nonhumans: Continuity, Difference, Dualism, and Domination', in *Hypatia*, Vol. 13, n. 1 (1998), pp. 158-197.

⁵⁴ I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, cit., p. 53.

⁵⁵ Letteralmente, questa espressione andrebbe tradotta come 'mungersi la propria stessa schiena'. Ciò che si intende è che le mucche vengono sfruttate al punto da esaurire se stesse nel faticoso atto di produrre latte (N.d.T.).

⁵⁶ L. Gruen, 'On the Oppression of Women and Animals', cit., p. 443.

⁵⁷ R.Z. Hawkins, 'Ecofeminism and Nonhumans: Continuity, Difference, Dualism, and Domination', cit., p. 186.

⁵⁸ I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, cit., pp. 58-59.

⁵⁹ L. Gruen, 'On the Oppression of Women and Animals', cit., p. 443.

Le ecofemministe vegetariane si sono dunque avvalse di diverse analisi strutturali del femminismo per mostrare che lo specismo è parte integrante sia del femminismo che delle teorie ecofemministe. Fanno riferimento al dualismo umano/animale non-umano come a un dualismo normativo; al pensiero valutativo gerarchizzante e alla logica del dominio inerente allo specismo; al lavoro alienato imposto agli animali industriali; alla possibilità di applicare agli animali non-umani l'analisi in cinque punti proposta da Young sull'oppressione; al ricorso di Frye alle gabbie per uccelli per descrivere l'oppressione umana e non-umana; al modello dominante di Plumwood e alle cinque operazioni del pensiero dualistico inerenti al dualismo umano/animale non-umano per supportare la loro critica. Inoltre, le ecofemministe vegetariane hanno argomentato che le associazioni tra i gruppi oppressi legittimano anche la loro subordinazione. Per esempio l'associazione degli afroamericani con gli animali è stata utilizzata per legittimare l'asservimento di entrambi, l'associazione delle donne con gli animali è stata utilizzata come fattore aggiuntivo per legittimare tre secoli di processi alle streghe, e l'associazione degli indigeni con la sessualità animale è stata usata per legittimare il colonialismo⁶⁰. Seguendo le argomentazioni delle femministe vegetariane, lo specismo è una forma di oppressione che crea interconnessioni e rinforza altre forme di oppressione, come il razzismo, il classismo, il sessismo, l'omofobia e la distruzione del mondo naturale. Escludere l'oppressione degli animali non-umani dalle analisi femministe ed ecofemministe può darci delle analisi che sono, nella migliore delle ipotesi, incomplete.

7.2. SVILUPPI CONCETTUALI

Le ecofemministe vegetariane hanno anche contribuito più generalmente allo sviluppo concettuale della teoria ecofemminista introducendo molti concetti teorici che fanno luce sulle relazioni umano-natura: la narrativa tronca, la critica all'olismo, il referente assente, il concetto di 'massa' e il vegetarianismo morale contestuale.

⁶⁰ M. Spiegel, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, cit.; C.J. Adams, *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, cit.; J. Mason, *An Unnatural Order: Uncovering the Roots of Our Domination of Nature and Each Other*, New York, Simon & Schuster, 1993; e G. Gaard, 'Toward a Queer Ecofeminism', cit.

7.2.1. *La narrativa tronca e la critica all'olismo*

Il concetto di 'narrativa tronca' di Marti Kheel spinge le ecofemministe a cercare l'intera storia celata dietro quelle che sembrano scelte etiche che si escludono reciprocamente: scelte tra la sopravvivenza umana e il benessere animale, ad esempio, frequenti negli argomenti per la sperimentazione animale. Kheel suggerisce di comprendere la visione del mondo che produce il dilemma etico e quindi scoprire un modo in cui tale dilemma potrebbe essere evitato. Kheel sostiene che «la nostra condotta morale non può essere colta separatamente dal contesto (o terreno morale) in cui cresce». Kheel critica inoltre, da un lato la tendenza dei sostenitori della *deep ecology* a privilegiare il 'tutto' ecologico rispetto alla parte specifica o individuale, e dall'altro la tendenza dei liberazionisti animali a privilegiare l'individuale rispetto al 'tutto'. Kheel pone invece maggiore enfasi sul concetto ecologico di interconnessione e sostiene che le decisioni etiche debbano considerare correlati gli interessi dell'individuo e della collettività. L'autrice ricorda che mentre una preferenza per il 'tutto' può sembrare più razionale, le relazioni e i pensieri emozionali sono di solito costruiti sulla forza dei legami individuali, e che ragione ed emozione devono essere entrambe tenute in considerazione nel prendere decisioni etiche. In ciascuno di questi argomenti, Kheel rigetta l'etica 'eroica' del patriarca e raccomanda un'etica più olistica, come quella dell'ecofemminismo⁶¹.

7.2.2. *Il referente assente e il concetto di 'massa'*

Le ecofemministe vegetariane sono probabilmente meglio conosciute per le loro critiche alla produzione e al consumo del cibo animale e alla caccia. L'uso degli animali come cibo è stato particolarmente criticato tramite i concetti di 'referente assente' e di 'massa' proposti da Adams, e attraverso la teoria del 'vegetarianismo morale contestuale' sostenuta da Deane Curtin. Secondo Adams, quando la vita degli animali viene trasformata in carne e altri prodotti, il linguaggio stesso contribuisce all'assenza dell'animale. «Gli animali vivi sono dunque i referenti assenti nel concetto di carne», sostiene Adams. «Il referente assente ci permette di dimenticare il concetto di

⁶¹ M. Kheel, 'From Heroic to Holistic Ethics: The Ecofeminist Challenge', in G. Gaard (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, cit., pp. 243-271, qui 255-259; e Id., 'Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference', in Diamond, G.F. Orenstein (eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, cit., pp. 128-137, qui 136-137.

animale come entità indipendente; ci permette anche di resistere agli sforzi per rendere gli animali presenti». Quando la vita degli animali è trasformata in carne o altri prodotti, continua Adams, «qualcuno che possiede una vita molto particolare e radicata, un essere unico, viene trasformato in qualcosa che non ha alcun carattere distintivo, unico, individuale». Così, 'carne' è un concetto di massa perché la carne è sempre carne, indipendentemente dalla quantità. È il concetto del termine 'massa' che permette alle persone di pensare che il mangiare un hamburger sia compatibile con l'esistenza di quelle mucche. «Ma se c'è una mucca viva davanti a te», spiega Adams «e tu uccidi quella mucca, e macelli quella mucca, e macini la sua carne, non aggiungi un concetto di massa a un altro concetto di massa, non ti ritrovi con una quantità maggiore della stessa cosa»⁶². Il fenomeno del concetto di 'massa' permette di generalizzare quel concetto applicandolo a un'intera specie o gruppo trascurando al tempo stesso i bisogni e gli interessi dei membri individuali di quella specie.

7.2.3. *Il vegetarianismo morale contestuale*

La teoria del vegetarianismo morale contestuale di Deane Curtin condivide con Kheel una caratteristica significativa dell'etica ecofemminista: l'enfasi sul contesto. Curtin riconosce che «le ragioni per il vegetarianismo morale possono differire per luogo, genere e classe» e conclude che «non si può ricorrere a una regola morale assoluta che proibisca di mangiare la carne in tutte le circostanze». Curtin ritiene che ucciderebbe se ciò fosse inevitabile per nutrire il proprio bambino, se stesse morendo di fame, o per proteggere una persona cara da un'aggressione. Ma quando c'è possibilità di scelta, allora la decisione non è più una questione di autodifesa o di sopravvivenza personale, ma un problema etico. Curtin sostiene che «il dovere di prendersi cura, considerato come un problema morale e politico, dovrebbe essere volto a includere l'eliminazione della sofferenza non necessaria dove possibile e soprattutto in coloro la cui sofferenza è concettualmente connessa alla propria». Il vegetarianismo morale contestuale di Curtin riconosce che non è possibile eliminare completamente la violenza e la sofferenza dal mondo perché «vivere è commettere violenza». Il vegetarianismo morale contestuale non è uno stato universale, statico o morale assoluto, ma piuttosto un indirizzo morale dinamico. Curtin ammette che alcune culture

⁶² C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, cit., p. 40; e Id., 'The Feminist Traffic in Animals', in G. Gaard (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, cit., pp. 195-218, qui 201 e 202.

«hanno rituali culturali che mediano il carico morale di uccidere e infliggere dolore per cibo». Nondimeno l'autore evita quegli argomenti che legittimerebbero il cibo animale come una scelta «moralmente giustificabile nelle culture esotiche, nel 'Terzo mondo' o in contesti estremi» e restringe la sua analisi ai Paesi occidentali industrializzati, in cui il cibo animale esprime «l'alienazione e il dominio sugli altri esseri» di queste culture. Il vegetarianismo morale va inteso «come una reazione a un particolare contesto, a pratiche specifiche radicate culturalmente»⁶³. La teoria di Curtin offre buoni spunti per un'esplorazione ecofemminista all'etica alimentare interculturale, lasciando ad altri il perseguimento di questo compito.

L'importanza del contesto e della sensibilità culturale in relazione alle scelte alimentari è stata enfatizzata da altre vegetariane femministe e dalle ecofemministe vegetariane. Pur registrando che le diete tradizionali di molte culture non dominanti sono state principalmente vegetariane, le femministe vegetariane e le ecofemministe sono state attente a non applicare l'approccio dell'imperialismo culturale nella costruzione delle loro teorie. Come è stato osservato dalla femminista vegetariana Jane Meyerding, «i simboli d'identità e unità culturale – come il cibo – sono molto meno importanti per coloro che appartengono alla cultura maggioritaria», ma possono assumere più importanza per le persone che provengono da culture marginalizzate. Nello stesso tempo, sostiene Meyerding, «è un'immensa contraddizione per le femministe sostenere, acquistandone i prodotti, il sistema di tortura di massa dell'allevamento industriale», proprio come è una contraddizione per le femministe comprare i prodotti delle fabbriche che sfruttano i lavoratori⁶⁴. L'ecofemminista vegetariana Carol Adams avanza questa tesi esaminando la *Ecofeminist Task Force Recommendation* alla conferenza della National Women's Studies Association (NWSA) del 1990, la quale aveva fatto sollecitazioni perché alle future conferenze della NWSA si servissero soltanto piatti vegetariani e sottolineava i differenti contesti storici nei quali gli animali sono stati allevati per il cibo: secondo Adams, «la carne ottenuta da animali allevati in massa, rinchiusi in magazzini, condotti alla morte» non fa parte di alcuna tradizione culturale. Inoltre, i cibi offerti nella maggior parte delle conferenze «sono già negligenti nei confronti delle tradizioni etniche e razziali relative al cibo» e sono espressione della cultura dominan-

⁶³ D. Curtin, 'Toward an Ecological Ethic of Care', in *Hypatia*, Vol. 6, n. 1 (1991), pp. 60-74, qui 69 e 70; e Id., 'Recipes for Values', in D. Curtin, L. Heldke (eds.), *Cooking, Eating, Thinking: Transformative Philosophies of Food*, cit., pp. 123-144, qui 131 e 132.

⁶⁴ J. Meyerding, 'Feminist Criticism and Cultural Imperialism (Where Does One End and the Other Begin)', in *The Animals' Agenda*, Vol. 2 (November/December 1982), pp. 14-23, qui 15 e 22.

te: le scelte del cibo sono sempre scelte politiche, culturali ed ecologiche⁶⁵. La questione è se e come sia possibile compiere queste scelte riguardo al cibo in modi più consapevoli, coerenti e contestuali. Come Meyerding, anche Adams rileva che le maggior parte delle tradizioni culturali includono pratiche oppressive che le eredi femministe di queste tradizioni possono scegliere di cambiare; l'elemento importante è che a compiere le scelte sono coloro che vivono dall'interno queste tradizioni culturali.

7.3. APPLICAZIONI TEORICHE DELL'ECOFEMMINISMO VEGETARIANO

Le ecofemministe vegetariane hanno sviluppato critiche e strategie di attivismo per rispondere alle diverse situazioni che comportano la mutua oppressione di donne, persone di colore e animali non-umani; qui limiterò la discussione agli esempi specifici della caccia e dei maltrattamenti e al problema del razzismo, del sessismo e dello specismo nella scienza e nella tecnologia.

7.3.1. *La caccia*

La più pienamente sviluppata critica ecofemminista vegetariana della caccia si può trovare nel lavoro di Kheel, la quale distingue sei differenti tipi di cacciatori in Nord America, sulla base delle diverse tesi avanzate per spiegare o giustificare la caccia agli animali. Prima della comparsa e affermazione del movimento ambientalista, i cacciatori bianchi fornivano prevalentemente tre tipi di giustificazioni: il 'cacciatore professionista' uccideva gli animali per un profitto commerciale; il 'cacciatore affamato' uccideva per la ricerca del cibo; e il 'cacciatore ostile' uccideva per eliminare gli animali 'maligni'. Nella letteratura ambientale, emergono altre tre tipi di cacciatori: il 'cacciatore felice' che caccia per divertimento e per tendenza caratteriale (che Kheel classifica come bisogno psicologico); il 'cacciatore olistico' che caccia per mantenere l'equilibrio naturale (bisogno ecologico); e il 'cacciatore santo' che caccia per conquistare uno stato spirituale (bisogno religioso). L'analisi di Kheel rivela che nessuno di questi sei tipi di cacciatori considera i bisogni o gli interessi degli animali; le loro argomentazioni, proiettando sugli animali le attitudini e i desideri che sono più utili ai fini

⁶⁵ C.J. Adams, 'The Feminist Traffic in Animals', cit., pp. 208-209; e Id., *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, cit., p. 123.

del cacciatore, restano invece egocentriche ed egoistiche⁶⁶. Kheel critica gli ecologisti profondi e gli altri ambientalisti per un certo essenzialismo culturale e perché traggono dalle culture native quegli aspetti che sembrano legittimare la caccia:

Questi scrittori individuano nella caccia l'attività con il maggiore valore educativo. Le culture native si dedicano a una miriade di altre pratiche (ad esempio raccogliere, seminare, cucinare, tessere, cantare, danzare), ma a nessun'altra attività viene riconosciuta la stessa rilevanza morale. Molti di questi scrittori ambientali ignorano le grandi differenze culturali che esistono tra le popolazioni tribali, riferendosi a esse come a un blocco monolitico. Non tutti i nativi americani però cacciavano e non tutti mostravano 'rispetto' per gli animali che uccidevano.⁶⁷

Il concetto di 'narrativa tronca' di Kheel spiega come gli ambientalisti bianchi credano di poter selezionare e importare alcuni aspetti delle culture native per legittimare le proprie azioni. In particolare, i 'cacciatori santi' hanno sradicato dal contesto delle culture native la nozione di 'morte' dell'animale come 'dono' volontario. Benché nella sua analisi Kheel si concentri sulla caccia condotta dagli ambientalisti euroamericani, ella riconosce che i nativi americani sembrano costituire «il prototipo del cacciatore affamato», perché coloro che effettivamente cacciavano lo facevano per la propria sopravvivenza; inoltre i nativi americani differiscono dai 'cacciatori santi' in quanto «non sembrano approvare le virtù della caccia come un'attività in sé e per sé»⁶⁸. L'analisi di Kheel lascia da parte coloro che cacciano per la sopravvivenza e si focalizza invece su coloro che cacciano per desiderio, ma che possono sopravvivere senza uccidere e mangiare animali.

⁶⁶ M. Kheel, 'Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference', cit.; Id., 'License to Kill: An Ecofeminist Critique of Hunters' Discourse', in C.J. Adams, J. Donovan (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, cit., pp. 85-125; e Id., 'The Killing Game: An Ecofeminist Critique of Hunting', in *Journal of the Philosophy of Sport*, Vol. 23 (1996), pp. 30-44.

⁶⁷ M. Kheel, 'License to Kill: An Ecofeminist Critique of Hunters' Discourse', cit., p. 101. Andrea Smith, membro di Women of All Red Nations, fa un commento simile, sostenendo che «dimostrare interesse per la caccia dei nativi americani, escludendo tutti gli altri aspetti della loro cultura, è un altro modo di mantenere l'immagine da 'selvaggi' dei nativi americani» (citato in C.J. Adams, *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, cit., p. 105). Smith sostiene che «ciò che è vero per le culture indigene non è trasferibile alla cultura convenzionale americana. Queste persone [i difensori euroamericani della caccia] farebbero meglio a spendere il loro tempo preservando i diritti dei nativi americani piuttosto che appropriandosi della loro cultura» (*ibidem*).

⁶⁸ M. Kheel, 'License to Kill: An Ecofeminist Critique of Hunters' Discourse', cit., p. 88. Questa posizione è stata significativamente modificata con l'introduzione del concetto di 'caccia culturale alla balena' all'interno della cultura Makah.

Luke ha anche esaminato il fenomeno contemporaneo della caccia praticata da uomini Euroamericani e ha scoperto le contraddizioni interne all'etica della caccia e la sua eterosessualizzazione erotica. Nella sua critica allo *Sportsman's Code* (il «Codice dello Sportivo»), Luke sostiene che, in effetti, molte delle sue regole richiedono un rispetto per la vita animale tale da rendere la caccia moralmente proibita dal codice stesso e dalle sue norme. Luke controbatte al tentativo di legittimazione fornito dalla maggior parte dei cacciatori che sostengono che 'la natura è violenta' ed evidenzia che «talvolta essa è pacifica e simbiotica»⁶⁹. «Non ha senso», osserva Luke, «suggerire che, poiché un certo spargimento di sangue in natura è inevitabile, noi potremmo considerarci nel giusto e aumentare tale spargimento». Luke rifiuta anche l'affermazione dei cacciatori contemporanei i quali sostengono di 'amare' gli animali che uccidono, poiché tale affermazione definisce 'amore' come «desiderio di possedere quelle creature che interessano o eccitano il cacciatore. Prendere il possesso degli animali comporta la loro uccisione, mangiarne la carne e fare un trofeo della loro testa o dell'intero corpo» – in netto contrasto con il tipo di amore che include reciprocità e mutualità tra l'amante e l'amato. Usando citazioni dirette da cacciatori come Ted Kerasote, Jeims Swan, Jose Ortega y Gasset, Robert Wegner, Ted Nugent e Paul Shepard, Luke dimostra come nella cultura della caccia degli uomini bianchi nordamericani, la caccia è concepita come una forma di «retrosessualità predatoria» nella quale «l'arma diventa un'estensione del corpo del cacciatore e perciò il mezzo con cui il cacciatore penetra il corpo dell'animale». Citando numerosi esempi di «interferenza tra caccia ed eterosessualità», Luke sottolinea il fatto che «entrambi i concetti eroticizzano la differenza di potere» e l'esistenza di «una sessualità predatoria tra donne e uomini». L'erotizzazione del potere è ulteriormente intensificata dagli squilibri di potere della differenza razziale. Luke porta a sostegno delle sue tesi immagini prese dall'edizione di *Sports Illustrated* del 1995 sui costumi da bagno e mostra che le fotografie di donne in «bikini con stampe di animali appartenenti a specie che gli uomini uccidono e collezionano (leopardo, tigre, ghepardo, leone, zebra e farfalla)», in posa in situazioni naturali con «acqua, sabbia, scogli ed animali», «commercializzano in ma-

⁶⁹ B. Luke, 'A Critical Analysis of Hunters' Ethics', in *Environmental Ethics*, Vol. 19, n. 2 (1997), pp. 25-44, qui p. 41. Kheel fa un'osservazione simile in 'From Heroic to Holistic Ethics', citando Stephen Lackner, il quale riferisce che «solo il 5% di tutti gli animali sono uccisi da altri animali [tralasciando gli animali abbattuti dagli umani]. Il 95% di tutte le vite animali terminano senza spargimento di sangue: a causa di vecchiaia, malattia, sfinitimento, fame e sete, cambiamenti climatici e simili». Kheel cita S. Lackner, *Peaceable Nature: An Optimistic View of Life on Earth*, San Francisco, Harper & Row, 1984, p. 12.

niera efficace Costa Rica e Sud Africa come affascinanti luoghi di vacanza, mete che soddisfano i bisogni degli uomini bianchi nelle loro fantasie di sparare ad animali esotici e selvaggi e/o di fare sesso con affascinanti donne straniere». Luke contestualizza queste foto nella storia del colonialismo per mostrare che «lo sfruttamento delle ineguaglianze economiche globali trasforma le terre del Terzo Mondo in aree di gioco riservate alla clientela internazionale» e «i corpi degli animali, delle donne e dei bambini locali diventano disponibili al dominio sessuale e alla penetrazione da parte di facoltosi uomini stranieri»⁷⁰.

7.3.2. *Il maltrattamento*

Adams ha consultato diversi testi per donne maltrattate e ha trovato che «fra i comportamenti condivisi tra i soggetti violenti ci sono la caccia, il possesso di armi, il ricorso a minacce e lesioni e l'uccisione di animali domestici». La ricerca e l'attivismo di Adams nel movimento delle donne maltrattate e in quello per i diritti degli animali l'hanno condotta a investigare un fenomeno che è ben noto a molti attivisti contro le violenze domestiche, e cioè la frequente concomitanza della violenza contro le donne e di quella contro gli animali. I sopravvissuti agli abusi e i loro avvocati riferiscono due modi significativi in cui i soggetti violenti fanno del male alle donne, ai bambini e agli animali: attraverso la minaccia o la reale uccisione di un animale e attraverso l'uso di animali durante la violenza sessuale su donne e bambini. Accade inoltre che i bambini che subiscono abusi sessuali replichino poi sugli animali le violenze subite e arrivino nella tarda adolescenza e prima età adulta a violentare, mutilare e uccidere. Adams dimostra che il legame tra far del male alle donne e far del male agli animali nelle relazioni di abuso è un'intuizione importante per le femministe, perché rivela «l'intenzionalità del maltrattamento, il controllo su di esso piuttosto che la perdita di controllo». Un conto è dire «ho perso il controllo e l'ho picchiata», ma altra cosa e ben più difficile è mascherarsi dietro la perdita di controllo quando l'autore delle violenze deve riferire «ho perso il controllo e quindi ho tagliato la testa del cane e l'ho inchiodata alla veranda». La violenza contro gli animali è usata come parte di una più ampia strategia volta ad avere il dominio e il controllo nelle relazioni di abuso ed è parte della somatofobia (ostilità verso il corpo) della cultura occidentale, la quale

⁷⁰ B. Luke, 'A Critical Analysis of Hunters' Ethics', cit., p. 41; e Id., 'Violent Love: Hunting, Heterosexuality, and the Erotics of Men's Predation', in *Feminist Studies*, Vol. 24, n. 3 (1998), pp. 627-655, qui 628, 632, 649, 650 e 652-653.

è sintomatica di sessismo, razzismo, classismo e specismo. Adams spiega che «il problema non è solo che le donne vengono equiparate ai corpi degli animali, ma anche che gli animali vengono equiparati ai loro soli corpi»⁷¹. Il fallimento nel riconoscere e nel reagire a questa connessione causa non solo una teorizzazione incompleta ma anche un attivismo inefficace. Molte donne rimarranno all'interno di relazioni di abuso o vi ritorneranno per proteggere i propri animali domestici perché la maggior parte delle case di accoglienza per donne maltrattate non ammettono la presenza di animali domestici. L'associazione Feminists for Animal Rights ha fatto seguito alle ricerche di Adams sviluppando, fra gli altri, un progetto che mira a fornire accoglienza alle donne e ai loro compagni animali in modo che entrambi possano prudentemente abbandonare una relazione di abuso.

7.3.3. Razzismo, sessismo e specismo nella scienza e nella tecnologia

Le ecofemministe vegetariane hanno anche mostrato le interconnessioni tra razzismo, sessismo e specismo esaminando questioni di controllo della popolazione e della fertilità e le relazioni di potere inerenti alla sperimentazione scientifica. Le ecofemministe e le ecofemministe vegetariane hanno elaborato una critica sia alle politiche e tecnologie di controllo della popolazione sia al modo in cui esse sono usate per opprimere donne di colore, donne povere e donne che vivono nelle zone rurali degli Stati Uniti e di tutto il mondo. Tecnologie riproduttive sicure ed efficaci sono facilmente accessibili per regolare o accrescere la fertilità delle donne ricche e bianche del Primo Mondo mentre nel Terzo Mondo le tecnologie riproduttive (spesso di dubbia sicurezza, come nel caso del *Depo Provera* e del *Norplant*) mirano a tenere sotto controllo la fertilità delle donne povere e di colore⁷².

⁷¹ C.J. Adams, *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, cit., pp. 147, 146, 152; e Id., 'Woman-Battering and Harm to Animals', cit. p. 74. Come Adams, uso il pronome maschile 'egli' per riferirmi ai picchiatori, e lo faccio basandomi su dati statistici americani i quali mostrano che «le donne hanno sei volte di più la probabilità degli uomini» di essere abusate da un compagno (C.J. Adams, 'Woman-Battering and Harm to Animals', cit., p. 57). Adams nota comunque nel suo saggio che le donne possono anche abusare delle loro compagne: sebbene non siano al momento presenti statistiche nazionali riferite alle violenze tra lesbiche, in almeno uno studio il 38% delle lesbiche che hanno subito abusi e che hanno un animale domestico riportano che le loro partner hanno picchiato anche gli animali (ivi, p. 81, nota 16).

⁷² C.J. Cuomo, 'Ecofeminism, Deep Ecology, and Human Population', in K.J. Warren (ed.), *Ecological Feminism*, New York, Routledge, 1994, pp. 88-105; e G. Gaard, L. Gruen, 'Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health',

Le ecofemministe vegetariane hanno anche esaminato i modi in cui la riproduzione delle femmine nell'industria animale è controllata attraverso la sovrapproduzione di uova e il confinamento delle galline, l'ormone ricombinante della crescita bovina (rBGH) e la sovrapproduzione di latte nell'allevamento industriale delle mucche⁷³. Le ecofemministe vegetariane hanno sottolineando le somiglianze non tanto tra donne e animali, quanto nella struttura concettuale che autorizza queste risposte discriminanti di accrescimento della fertilità e di controllo della popolazione. Così facendo, esse hanno potuto sostenere che queste tecnologie violano l'autonomia riproduttiva delle femmine marginalizzate, sia umane che non-umane; subordinano o restringono l'identità delle femmine alle loro capacità riproduttive; e articolano la superiorità della scienza 'razionale' e della tecnologia sulla riproduzione 'irrazionale' e 'insensata' dei corpi femminili.

L'accettabilità scientifica della sperimentazione animale ha fornito l'autorizzazione per la sperimentazione su animali che sono stati ontologizzati come «inferiori agli animali domestici», quali «roditori, rettili, insetti e germi»⁷⁴. Molti ambientalisti e vegetariani sono stati turbati da affermazioni relative alla coesistenza nella Germania nazista dell'opposizione alla caccia, dell'amore per la natura e per gli animali e della credenza che «la civiltà potrebbe essere rigenerata attraverso il vegetarianismo» insieme all'antisemitismo e al genocidio di massa⁷⁵. Non c'è tuttavia nessuna connessione logica tra l'ambientalismo, la liberazione animale e il razzismo;

cit. Né io né le altre risorse citate abbiamo messo sullo stesso piano le parole 'Stati Uniti' e 'Primo Mondo', ma sappiamo che molte comunità (in particolare quelle di colore) all'interno degli Stati Uniti vivono in condizioni di povertà e impotenza che sono comparabili a quelle dei Paesi del Terzo Mondo.

⁷³ Si vedano C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, cit.; L. Gruen, 'Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection Between Women and Animals', in G. Gaard (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, cit., pp. 60-90; K. Davis, 'Thinking Like a Chicken: Farm Animals and the Feminine Connection', in C.J. Adams, J. Donovan (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, cit., pp. 192-212; G. Gaard, 'Milking Mother Nature: An Ecofeminist Critique of rBGH', in *The Ecologist*, Vol. 24, n. 6 (1994), pp. 202-203; Id., 'Recombinant Bovine Growth Hormone Criticism Grows', in *Alternatives*, Vol. 21, n. 3 (1995), pp. 6-9; e C.J. Adams, '«Mad Cow» Disease and the Animal Industrial Complex', cit.

⁷⁴ A. Arluke, B. Sax, 'The Nazi Treatment of Animals and People', in L. Birke, R. Hubbard (eds.), *Reinventing Biology: Respect for Life and the Creation of Knowledge*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1995, pp. 228-260.

⁷⁵ J. Biehl, '«Ecology» and the Modernization of Fascism in the German Ultraright', in *Society and Nature*, Vol. 5, n. 2 (1994), pp. 130-170; A. Arluke, B. Sax, 'The Nazi Treatment of Animals and People', cit.; S. Kappeler, 'Speciesism, Racism, Nationalism ... or the Power of Scientific Subjectivity', in C.J. Adams, J. Donovan (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, cit., pp. 350-352.

la liberazione e l'oppressione sono antitetiche. Il movimento nazista non cancellò le distinzioni morali tra umani e animali; piuttosto spostò i confini di queste distinzioni, mantenendo i dualismi normativi e la logica del dominio nella cultura nazista ridefinendoli, in modo che fu «possibile trattare con rispetto (alcuni) animali come se fossero (alcuni) umani e maltrattare (alcuni) umani come se fossero (alcuni) animali». L'astensione dalla caccia o dalla carne «ha consentito ai nazisti di mostrare una 'doppia' natura, permettendo loro di considerandosi compassionevoli quando invece si comportavano in maniera insensibile o crudele verso gli umani»⁷⁶. Sessismo, razzismo e specismo possono essere certamente messi in relazione ai piani nazisti di sviluppare bordelli gestiti dallo Stato, dove giovani donne certificate come geneticamente sane sarebbero state ingravidate da uomini nazisti (allevando così gli Arianzi come se fossero cani di razza pura) e al tempo stesso concependo campi di concentramento per polacchi ed ebrei come se essi potessero essere usati come topi da laboratorio. I prigionieri di questi campi di concentramento sostituirono gli animali da laboratorio attraverso la stessa logica che autorizza la sperimentazione delle medicine per la fertilità sulle donne povere nel Terzo Mondo e la sperimentazione dei prodotti di pulizia per la casa sugli animali negli Stati Uniti. È una logica di dominio basata su un senso di sé separato dal mondo naturale, dagli altri umani inferiori, dai sentimenti, dalla sessualità e dal corpo stesso – un'identità chiaramente definita nel concetto di Plumwood di 'modello dominante' – che danneggia l'attivismo per la giustizia sociale ed ecologica. Questa logica potrebbe seriamente minacciare la possibilità futura della vita sulla Terra.

7.4. ECOFEMMINISMO VEGETARIANO: DIRETTIVE PER IL FUTURO

L'ecofemminismo vegetariano, radicato nell'esperienza di compassione per gli animali non-umani e in decenni di attivismo e riflessione nei movimenti del femminismo, della liberazione animale e dei movimenti contro-culturali degli anni '60 e '70, è cresciuto e ha contribuito allo sviluppo di un ecofemminismo più inclusivo. Le sue analisi – e le critiche delle sue analisi – indicano numerose direzioni per il futuro.

Innanzitutto, in quale misura l'analisi dello 'specismo' è rilevante per le culture non occidentali? Vi sono connessioni potenziali tra il vegetaria-

⁷⁶ A. Arluke, B. Sax, 'The Nazi Treatment of Animals and People', cit., pp. 248 e 242.

nismo culturale e l'ecofemminismo vegetariano che devono essere ancora teorizzate? Le femministe e le ecofemministe stanno ancora esplorando le strategie e i confini per un'etica femminista interculturale. Le femministe non occidentali stanno valutando le proprie tradizioni culturali in termini di giustizia di genere e stanno sviluppando una propria etica femminista. Troveranno anche loro nelle loro tradizioni culturali dei legami tra l'oppressione delle donne, degli schiavi e degli animali non-umani? Di certo le culture con tradizioni di caccia, uccisione e consumo o offerta sacrificale di animali umani e non-umani non possono essere considerate specie allo stesso modo delle culture che riservano queste attività soltanto ad animali di altre specie. La rilevanza interculturale dell'ecofemminismo vegetariano deve ancora essere esplorata.

Inoltre, è necessario che le ecofemministe affrontino il problema dell'eterosessualità, del classismo e del razzismo, sia all'interno dei nostri movimenti che nella cultura più in generale. Questa discussione è già iniziata all'interno dell'ecofemminismo, ma necessita di un ulteriore sviluppo. Alcune ecofemministe vegetariane sono state spinte ad affrontare il tema dello specismo a partire dalla loro stessa oppressione come donne lesbiche e bisessuali e hanno iniziato a proporre collegamenti tra l'animalizzazione degli omosessuali e delle persone di colore e le strutture dello specismo e dell'eterosessualità. C'è inoltre molto da fare per mantenere la razza, la classe e la specie in primo piano all'interno del discorso ecofemminista, alla pari della considerazione data al genere e alla natura.

Infine, poiché le ecofemministe vegetariane esplorano la rilevanza dello specismo in modo interculturale, alcune vorranno costruire o rafforzare alleanze con attiviste nel movimento di giustizia ambientale. Queste alleanze possono sollevare il problema del vegetarianismo morale contestuale perché queste attiviste condividono non solo il lavoro, ma anche i pasti. Sebbene la guida privilegiata nell'affrontare queste questioni sembrerebbe ricadere su quelle donne di colore vegetariane che sono disposte a parlarne apertamente, attivisti onnivori per la giustizia ambientale ed ecofemministe vegetariane dovranno anche impegnarsi reciprocamente in un dialogo critico. Solo attraverso tali dialoghi democratici sarà possibile realizzare un movimento di liberazione più inclusivo, un movimento che si batte per la giustizia nell'interesse degli umani, degli animali e di tutta la vita sulla terra.

8.

TUA FIGLIA O IL TUO CANE?

UNO SGUARDO FEMMINISTA

SUL PROBLEMA DELLA SPERIMENTAZIONE ANIMALE¹

Deborah Slicer

DEBORAH SLICER è stata professoressa di Filosofia presso l'Università del Montana e la Hawthorne School. Poetessa e filosofa, è autrice del libro *The White Calf Kicks* (2003) e di numerosi altri articoli e saggi sull'etica ambientale. Nelle sue numerose pubblicazioni l'autrice tratta principalmente delle intersezioni esistenti tra il pensiero ecofemminista, l'ambientalismo postmoderno, la disobbedienza civile e un'etica animalista attenta ai parallelismi tra lo sfruttamento delle donne e quello degli animali non-umani. Nel saggio qui proposto Slicer cerca di tracciare un possibile approccio teorico al problema della sperimentazione animale, mettendo in dialogo l'ecofemminismo con le più tradizionali correnti etiche animaliste. Il testo è apparso per la prima volta in lingua originale all'interno di *Hypatia*, Vol. 6, n. 1, *Ecological Feminism* (1991), pp. 108-124. La versione qui pubblicata include un inedito paragrafo conclusivo, scritto appositamente dall'autrice per questo volume. Il saggio è stato tradotto in italiano da Valeria Sundas e revisionato da Adele Tiengo. Si ringrazia l'autrice per avere gentilmente concesso il permesso di tradurre il testo.

John Stuar Mill disse che «ogni grande movimento deve passare attraverso tre stadi: la derisione, la discussione, l'adozione»². Quello che è comunemente chiamato il movimento dei diritti degli animali è un importante movimento sociale contemporaneo. Nonostante esso continui a ottenere il suo immeritato grado di derisione, è ampiamente passato dal primo stadio al secondo, la discussione. C'è anche qualche prova incoraggiante del fatto

¹ L'autrice ringrazia i referee di *Hypatia*, Tony Crunk e soprattutto Karen J. Warren per i loro commenti sulle precedenti versioni di questo saggio. Un ringraziamento speciale è rivolto anche a Cora Diamond per avere influenzato il pensiero dell'autrice sui temi qui trattati.

² Tom Regan cita questo passaggio da Mill. T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley - Los Angeles, CA, University of California Press, 1983, p. 400.

che le sue raccomandazioni siano state adottate da un significativo numero di persone che stanno diventando vegetariane; che stanno comprando articoli per l'igiene personale, prodotti per la casa e cosmetici *cruelty-free*; che stanno rifiutando di sezionare animali privati del midollo nei corsi di biologia o di praticare interventi chirurgici sui cani nelle facoltà di medicina; e che stanno mettendo in discussione il prestigio della pelliccia.

In ambito accademico, un decennio e più di fervente scrittura e dibattito ha coinciso con un decennio di intenso attivismo sociale. Una grossa parte della letteratura in questo ramo è stata scritta dal teorico utilitarista Peter Singer, dal teorico dei diritti Tom Regan, e da coloro che con essi si sono confrontati.

Gli argomenti di Singer e Regan condividono numerose caratteristiche, cui mi riferisco nel complesso parlando di approccio Singer-Regan³. Inizio con il delineare questo approccio nella prima sezione. Nella seconda sezione attingo dalle recenti critiche dell'etica ecologica, e specialmente a quelle dell'ecologia profonda, per spiegare sia come l'approccio Singer-Regan trascuri il contesto e i singoli individui sia come esso sopravvaluti la portata dei principi e tenga in poco conto le nostre reazioni affettive all'interno della vita morale. Nella terza sezione, discuto dell'uso della vita animale nella ricerca biomedica. I ricercatori ci dicono costantemente che dobbiamo scegliere tra 'noi' (esseri umani) e 'loro' (gli animali), tra le nostre figlie e i nostri cani. Ci dicono che si tratta di una questione di progresso medico, di fatto condotto attraverso un tasso e degli standard non controllati di sacrificio animale, o di ritorno al Medioevo. Penso che entrambe queste caratterizzazioni del problema, *così come* la caratterizzazione Singer-Regan, siano pericolosamente ingannevoli, per le ragioni che spiego in tale sezione. Per tutta la trattazione provo a chiarire perché le problematiche relative ai diritti degli animali, inclusa quella della sperimentazione, siano delle questioni femministe, e chiarirò meglio le connessioni esistenti tra alcuni recenti lavori ecofemministi e temi inerenti ai diritti degli animali⁴.

Ci tengo a dire che ho il massimo rispetto per Singer e per Regan, poiché entrambi sono attivisti e accademici impegnati e stimolanti che hanno

³ Anche Cora Diamond usa il termine 'approccio Singer-Regan'. Sebbene la mia descrizione di questo approccio condivida alcune caratteristiche con la sua, le nostre due descrizioni sono tra loro diverse. C. Diamond, 'Eating Meat and Eating People', in *Philosophy*, Vol. 53 (1978), pp. 465-479.

⁴ Uso il termine diffuso 'diritti degli animali' per riferirmi al dibattito politico e filosofico sullo status morale di animali quali soprattutto gli animali domestici, agricoli e da laboratorio. Non sostengo da nessuna parte che gli animali hanno dei diritti morali e giuridici.

lavorato molto duramente per dare credibilità a queste problematiche in una disciplina indirizzata a respingerli come non-problemi o come temi di filosofia 'pop'. Sebbene la nostra linea di pensiero sia diversa, ciò che in definitiva speriamo di ottenere per i diversi miliardi di animali che vengono eliminati ogni anno sul nostro pianeta da e per gli esseri umani è lo stesso.

8.1.

Singer e Regan mettono in discussione i criteri che sono solitamente presentati come condizioni necessarie e sufficienti affinché a un'entità vivente venga riconosciuta considerazione morale – il possesso di una personalità morale, un'abilità che consente di godere dei piaceri 'più elevati' – sulla base del fatto che questi criteri escludono alcuni casi umani 'marginali' quali, ad esempio, i bambini, gli individui con gravi problemi mentali, i soggetti molto anziani e i comatosi. Il loro approccio consiste nel ricercare quello che Raymond G. Frey ha definito il «minimo comune denominatore»⁵, una capacità o caratteristica che è comune sia ai casi umani 'normali' sia a quelli problematici. Il criterio che essi adottano è basato sulla capacità di avere 'interessi'.

Singer e Regan danno fondamentalmente la stessa descrizione di questi interessi. In *The Case for Animal Rights*, Regan sostiene che quantomeno i mammiferi, di un anno di età o più anziani, hanno sia 'interessi-preferenze' che 'interessi-benessere', i quali possono essere frustrati o intensificati. Per 'interessi-preferenze' Regan intende «quelle cose *per le quali un individuo prova interesse*, quelle che gli piacciono, che desidera e vuole – ossia, in una parola, quelle che preferisce avere – oppure, in caso contrario, quelle che non gli piacciono e che vuole evitare – ossia quelle che preferisce non avere»⁶. Per 'interessi-benessere', egli intende quelle cose che sono negli interessi di un individuo, un qualcosa che potrebbe dare beneficio a un individuo⁷. Un individuo può chiaramente provare o non provare alcuni interessi verso ciò che è nel suo stesso interesse.

Volendo evitare il problema dei cosiddetti casi marginali, Regan sostiene che gli individui dotati di interessi-preferenze hanno un valore inerente e che questo valore comporta alcuni diritti fondamentali, il più essenziale dei quali è il diritto a un «un trattamento rispettoso del tipo di valore che hanno; in particolare, gli individui dotati di valore inerente non vanno trattati come

⁵ R.G. Frey, *Interests and Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

⁶ T. Regan, *The Case for Animal Rights*, cit., p. 87.

⁷ Ivi, p. 88.

se fossero meri ricettacoli di esperienze dotate di valore»⁸. Singer afferma che gli esseri senzienti hanno interessi, molto simili agli interessi-preferenza di cui parla Regan, almeno nell'evitare esperienze dolorose e nell'acquisirne di piacevoli. Possedere simili interessi consente a un individuo di vedere dare a tali interessi il giusto peso, all'interno del calcolo utilitaristico.

Come hanno notato molti critici, molto dipende dall'argomento del minimo comune denominatore, un argomento che fa ricorso alla propensione razionalista per la parsimonia e la consistenza logica. Tale argomento insiste nello scegliere un criterio di considerazione morale essenziale (necessario e sufficiente) e nell'applicarlo in maniera consistente per portare una vasta schiera di entità sia umane che non-umane all'interno della cerchia della considerazione morale. Fallire nel riconoscere agli animali la considerazione morale che è loro dovuta è definito 'specista', uno errore morale simile al razzismo e al sessismo. Per parafrasare Singer, lo specismo è un irrazionale inclinazione a favore dei membri della propria specie e contro i membri delle altre specie⁹.

Secondo Singer, un calcolo utilitaristico dei piaceri e delle sofferenze animali e umane che risultano da alcune pratiche come il mangiare carne, il testare certi prodotti, la ricerca e l'educazione biomedica, e la caccia a scopo ricreativo propenderà, nella maggior parte dei casi, a favore degli animali. Secondo Regan, tali pratiche violano il diritto degli animali a un trattamento rispettoso, il che significa che essi non vengono trattati secondo modalità coerenti con il riconoscimento del loro possesso di un medesimo valore inerente. Vengono invece trattati come ricettacoli di valore intrinseco (ad esempio, il valore del piacere), ma privi di ogni forma di valore proprio.

8.2.

Gli argomenti di Singer e Regan sono evidenti propaggini di ciò che alcune femministe, seguendo l'analisi di Carol Gilligan¹⁰, identificano con la 'tradizione della giustizia' presente all'interno della filosofia morale e politi-

⁸ Ivi, p. 277. Regan include i mammiferi di almeno un anno di età, che non siano psicologicamente menomati, sotto la giurisdizione di questo principio perché, egli sostiene, possiamo essere certi che questi animali abbiano degli interessi-preferenze. Egli afferma anche che questi criteri identificano un caso 'minimo', il che significa che egli non esclude la possibilità che organismi diversi dai mammiferi e mammiferi di meno di un anno di età possano avere degli interessi-preferenze.

⁹ P. Singer, *Animal Liberation*, New York, Avon Books, 1977, p. 7.

¹⁰ C. Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982.

ca¹¹. Mi dedicherò qui a mostrare come queste teorie travisino le nostre relazioni morali con gli animali se non anche quelle con gli altri esseri umani.

8.2.1. *L'essenzialismo*

Singer e Regan, così come i loro mentori (rispettivamente, gli utilitaristi e Kant), hanno un visione 'essenzialista' della rilevanza morale degli esseri umani e degli animali. Ciò significa che essi propongono un'unica capacità – il possesso di interessi – al fine di essere riconosciuti degni di considerazione morale. È chiaro che per loro è sufficiente essere possessori di interesse per risultare meritevoli di una tale considerazione. Sebbene essi non dicano specificamente che possedere interessi-preferenze sia necessario, Singer e Regan considerano inoltre il possesso proprio di questa tipologia di interessi come una condizione necessaria. L'argomento del minimo comune denominatore, che occupa un ruolo chiave rispetto ai loro rispettivi tentativi di includere gli animali all'interno della medesima cerchia morale umana, è ad esempio sensato solo se il possedere interessi è considerato necessario. Entrambi gli autori affermano che coloro che non possiedono interessi rappresentano dei casi quantomeno problematici. Sia Singer che Regan ammettono inoltre il sacrificio di coloro che non hanno interessi a favore di coloro che li possiedono¹².

L'essenzialismo è criticabile per svariate ragioni. Prima di tutto esso rende superflue e prive di importanza alcune relazioni – relazioni familiari o amicali, ad esempio – che per molti appaiono essenziali e importanti¹³. In secondo luogo, come hanno notato alcune autrici femministe, l'essenzialismo separa un individuo dalla sua «storia specifica, identità, e costituzione affettivo-emotiva»¹⁴. In particolare, la teoria dei diritti degli animali riduce

¹¹ Si veda soprattutto E.F. Kittay, D.T. Meyers (eds.), *Introduction to Women and Moral Theory*, Totowa, NJ, Rowman & Littlefield, 1987.

¹² Singer, ad esempio, afferma che dovremmo mangiare «umanamente» le galline e le anatre allevate e macellate perché, sostiene, probabilmente esse non hanno alcun interesse nel loro futuro; infatti, prosegue, probabilmente esse non hanno alcuna nozione di 'futuro'. P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1979. Regan, che vuole dare alle anatre, alle galline, ad altri organismi diversi dai mammiferi e ai mammiferi di meno di un anno di età il «beneficio del dubbio», afferma che è permissibile sacrificare feti mammiferi e non-mammiferi durante i primi stadi dello sviluppo, perché essi non possiedono interessi. T. Regan, *The Case for Animal Rights*, cit.

¹³ L.P. Francis, R. Norman, 'Some Animals are More Equal than Others', in *Philosophy*, Vol. 53 (1978), pp. 507-527.

¹⁴ M. Walker, 'Moral Understandings: Alternative «Epistemology» for a Feminist Ethics', in *Hypatia*, Vol. 4, n. 2 (1989), pp. 15-28, qui p. 18.

gli individui a quel fascio atomistico di interessi che la tradizione della giustizia riconosce come la base per poter essere ritenuti degni di considerazione morale. In effetti, gli animali sono rappresentati come esseri dotati di quel *tipo di capacità* che gli esseri umani nella quasi totalità possiedono e ritengono valutabile per vivere una vita pienamente *umana*.

Un ampio numero di esponenti dell'ecofemminismo, fra cui Marti Kheel¹⁵, Jim Cheney¹⁶ e Karen Warren¹⁷, hanno colto qualcosa di molto simile all'essenzialismo, o almeno una certa arroganza che sottintende l'essenzialismo, nella letteratura sull'etica ambientale, e in modo particolare tra gli ecologisti profondi¹⁸. Sia Kheel che Warren mostrano come questa arroganza conduca a un pensiero gerarchico e dualista. Jim Cheney è d'accordo con Ariel Kay Salleh, la quale afferma che, nella parole di Cheney, i tentativi degli ecologisti profondi «di superare l'alienazione umana (soprattutto maschile) dalla natura giungono a un fallimento in quanto incapaci di superare un senso del sé prettamente maschile e le forme di teoria morale che procedono grazie a questo senso del sé»¹⁹. Sono d'accordo con Cheney, quando mette in evidenza che gli ecologisti profondi, nel loro descrivere la relazione da essi instaurata con una natura che è parte di *loro stessi*, limitandosi a espandere «il sé fino a *includerlo* nella relazione al cui interno esso si sente alienato»²⁰, falliscono nel riconoscere e rispettare l'integrità dell'*altro*, degli animali e della natura non senziente. Questo processo è metaforicamente descritto da Cheney come uno «stagno megalomane che risucchia tutta l'acqua del mondo, diventando esso stesso un oceano»²¹.

¹⁵ M. Kheel, 'The Liberation of Nature: A Circular Affair', in *Environmental Ethics* Vol. 7, n. 2 (1985), pp. 135-149 [saggio tradotto in italiano all'interno del presente volume].

¹⁶ J. Cheney, 'Ecofeminism and Deep Ecology', in *Environmental Ethics*, Vol. 9, n. 2 (1987), pp. 115-145.

¹⁷ K.J. Warren, 'The Power and the Promise of Ecological Feminism', in *Environmental Ethics*, Vol. 12, n. 1 (1990), pp. 125-146 [saggio tradotto in italiano all'interno del presente volume].

¹⁸ Gli ecologisti profondi respingono la filosofia ecologista antropocentrica cosiddetta 'superficiale'. Il principio cardinale del movimento dell'ecologia profonda, come sostiene Arne Naess, è che «il benessere della vita non-umana sulla Terra ha valore per se stessa. Questo valore è indipendente da ogni forma di utilità strumentale per i limitati scopi umani». A. Naess, 'A Defense of the Deep Ecology Movement', in *Environmental Ethics*, Vol. 6, n. 3 (1984), pp. 265-270, qui p. 266. Si veda anche Id., 'The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary', in *Inquiry*, Vol. 16 (1973), pp. 95-100.

¹⁹ J. Cheney, 'Ecofeminism and Deep Ecology', cit., p. 121.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 124.

Nel raccontare della sua prima esperienza di arrampicata su roccia, Karen Warren si pone in contrasto con questa visione ‘megalomane’ comparando un tipo di relazione con la roccia potenzialmente ‘arrogante’ – una relazione invadente, conquistatrice e coercitiva – con quel tipo di relazione ‘amorosa’ degli arrampicatori. In merito a quest’ultima essa afferma:

Si riconosce che la roccia è molto differente da sé, forse del tutto indifferente alla nostra presenza, e si trova in quella differenza un’occasione di gioia. Si conoscono ‘i confini dell’io’, il punto in cui l’io, lo scalatore, finisce e comincia la roccia. Non c’è fusione tra i due, ma la *complementarietà* di due enti di cui è riconosciuta la separatezza, la differenza, la reciproca indipendenza, e che pure *sono in relazione*; sono in relazione, *se non altro*, perché l’occhio amoroso, quella relazione, la sta percependo, le sta rispondendo, la nota, vi partecipa.²²

Singer e Regan estendono la comunità morale per includere gli animali sulla base della loro somiglianza con noi. Essi non riconoscono, e ancor meno celebrano, le differenze esistenti tra gli esseri umani e gli altri animali. L’importanza di questa sorta di sé-centrismo, l’assimilazione degli altri al sé, la «fusione di due in uno» e l’«eliminazione della differenza», nelle parole di Warren, sono centrali rispetto al concetto di ‘arroganza’ già proposto da Marilyn Frye²³ e Iris Murdoch²⁴.

L’attenzione amorevole che Warren dedicò alla diversità della roccia, alla sua indipendenza e alla sua indifferenza, non si risolse in una sua antipatia o apatia morale nei confronti della roccia stessa. Piuttosto, essa afferma, «sentii un immenso sentimento di gratitudine per quello che mi era stato offerto – una possibilità di conoscere me stessa e la roccia in modo differente, di apprezzare miracoli inattesi come i minuscoli fiori che crescevano in fessure ancora più minuscole sulla superficie rocciosa, di arrivare a conoscere il sentimento di essere *in relazione* con l’ambiente naturale. [...] Sentivo che mi prendevo *cura* di quella parete rocciosa»²⁵.

Non vi è alcun motivo per cui le differenze degli animali, la loro indipendenza e la loro indifferenza non possano essere motivo di preoccupazione, per relazioni caratterizzate da un’attitudine al rispetto, alla gratitudi-

²² K.J. Warren, ‘The Power and the Promise of Ecological Feminism’, cit., p. 137.

²³ M. Frye, ‘In and Out of Harm’s Way: Arrogance and Love’, in Id., *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Freedom, CA, The Crossing Press, 1983, pp. 66-72.

²⁴ I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, London, Routledge - Kegan Paul, 1970.

²⁵ K.J. Warren, ‘The Power and the Promise of Ecological Feminism’, cit., p. 135.

ne, alla compassione, al sentimento di fraternità o amicizia e alla meraviglia eticamente significativi. Alcuni etologi come Jane Goodall²⁶ hanno praticato per anni quella che Warren²⁷, rifacendosi a Marilyn Frye²⁸, chiama 'attenzione amorevole' (*loving attention*). Goodall e altre scienziate (alcune delle quali femministe) hanno suggerito che questo tipo di attitudine e la sua messa in pratica non deve essere considerata soltanto come moralmente appropriata nei confronti dei soggetti che vengono studiati, ma anche come un'attitudine fruttuosa dal punto di vista epistemologico²⁹.

Sia Warren che Kheel rimarcano come l'essenzialismo arrogante ricrei gerarchie morali e un approccio dualistico in modo da «stabilire un rapporto di inferiorità e di subordinazione»³⁰. Marti Kheel puntualizza che «ironicamente, anche se molti di questi autori pensano di argomentare contrastando la nozione di 'gerarchia', la maggioranza di questi si limita a rimuovere un tipo di gerarchia per sostituirla con una di un altro tipo. Perciò molti autori che scrivono sul tema della liberazione animale possono innalzare lo status degli animali fino a un livello tale da garantire loro la nostra considerazione morale solo a discapito di altre parti della natura, quali le piante e gli alberi»³¹. Esiste un ordine gerarchico anche tra coloro che si trovano nello scaglione più alto della gerarchia (quello di coloro che possiedono interessi). Singer e Regan affermano che in casi estremi, quando dobbiamo scegliere tra una vita animale e una umana, la vita umana ha priorità su quella animale, poiché prevede esperienze che sono potenzialmente più preziose³².

Aspetto centrale nell'analisi ecofemminista sul patriarcato è l'affermazione secondo cui quelle gerarchie di valore che posizionano donne, animali e natura non senziente sullo stesso piano sottostimato del dualismo, servono a opprimere le donne insieme alla natura in una svariata serie di

²⁶ J. Goodall, *In the Shadow of Man*, Boston, MA, Houghton Mifflin, 1971.

²⁷ K.J. Warren, 'The Power and the Promise of Ecological Feminism', cit.

²⁸ M. Frye, 'In and Out of Harm's Way: Arrogance and Love', cit.

²⁹ Si veda, ad esempio, E.F. Keller, *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock*, New York, W.H. Freeman, 1983.

³⁰ «Il problema non sta semplicemente *nel fatto* che siano impiegati modi di pensare 'secondo gerarchie di valori' o 'dualismi di valore', ma *nel modo* in cui questi stili di pensiero sono stati utilizzati *all'interno di cornici concettuali oppressive* per dimostrare inferiorità e giustificare subordinazioni». K.J. Warren, 'The Power and the Promise of Ecological Feminism', cit., pp. 128-129.

³¹ M. Kheel, 'The Liberation of Nature: A Circular Affair', cit., p. 139.

³² Sia Singer che Regan fanno una distinzione tra il valore di una vita umana 'normale' e quello della vita di un animale, ed entrambi affermano che la vita umana ha più valore. P. Singer, *Animal Liberation*, cit., pp. 21-22 e T. Regan, *The Case for Animal Rights*, cit., p. 324.

modi³³. Sfortunatamente, le analisi di Singer e Regan, così come quelle degli ecologisti 'superficiali' e di molti ecologisti profondi, non hanno intaccato abbastanza profondamente l'obiettabile uso che la nostra cultura fa di queste gerarchie dualistiche. Le loro teorie della 'liberazione' si limitano infatti soltanto a perpetuare simili modi di pensare.

8.2.2. *Contesto e principi*

Una seconda caratteristica che ha ricevuto attenzione all'interno della tradizione della giustizia è la propensione di coloro che lavorano all'interno di questa cornice teorica a caratterizzare le situazioni morali in modo generale e astratto, a scapito dei dettagli contestuali. Ciò che viene perduto in questo modo di intendere la vita morale o i dilemmi morali sono i dettagli storici, sociali, economici, familiari, e altri particolari che paiono cruciali per valutare una situazione, una decisione o una persona. Singer e Regan si avvalgono di tali descrizioni limitate, e queste descrizioni consentono loro di formulare dei principi prescrittivi generali applicabili simili a quelle superficialmente descritte. L'avvalersi di tali principi è la terza peculiarità dell'approccio Singer-Regan da me messo in discussione.

Come rilevato nella prima sezione, per Singer e Regan le questioni della sperimentazione animale e del vegetarianismo sono descritte in modo simile, come situazioni in cui gli interessi degli animali, quando doverosamente considerati in modo rigoroso e imparziale, surclassano gli interessi umani a mangiarli o a usarli come soggetti sperimentali. Le ragioni per le quali i nostri desideri vengono surclassati – perché i desideri degli animali sono più forti o perché un generale principio di giustizia da noi tutti stabilito conferisce loro priorità – dovrebbero inoltre essere considerate come buone ragioni da chiunque sia in grado di seguire un'inferenza logica.

Uno dei massimi obiettivi della critica morale femminista è stato, almeno fino a Gilligan, valutare il ruolo, lo status e la natura dei principi nella vita morale. Alcune ecofemministe hanno sollevato simili questioni nel commentare il lavoro degli ecologisti profondi e nello stabilire se ci possa essere posto per dei principi all'interno delle loro teorie³⁴. Spesso esse hanno affermato che i principi generali sono troppo legalistici e astratti per

³³ Si vedano S. Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, New York, Harper & Row, 1978 e C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, New York, Continuum, 1990 [secondo capitolo tradotto in italiano all'interno del presente volume].

³⁴ Si vedano J. Cheney, 'Ecofeminism and Deep Ecology', cit.; Id., 'Postmodern Environmental Ethics: Ethics as Bioregional Narrative', in *Environmental Ethics*,

essere utili nel risolvere una situazione unica, altamente contestualizzata e non generalizzabile, e che la 'morale dei principi' non lascia spazio per le virtù e gli affetti³⁵. Sebbene queste autrici non respingano del tutto l'uso di principi, esse rigettano ogni morale che idolatri i principi e, allo stesso tempo, trascuri cose come le virtù o gli affetti. In accordo con queste autrici, io mi oppongo al modo in cui i diritti e i principi utilitaristici sono spesso presentati nelle aule, nei libri di testo, nei libri scolastici e negli articoli come le nostre uniche 'ragionevoli' opzioni. Ciò è contestabile in quanto, se queste fossero le nostre uniche opzioni, allora dovremmo alcune volte trascurare quello che ci stanno dicendo l'immaginazione, il cuore o i semplici fatti, allo scopo di articolare le situazioni (in alcuni casi anche in modo molto riluttante) in maniera adeguata a tali principi e alle loro rispettive cornici concettuali. I maldestri tentativi di Singer e Regan di articolare le relazioni morali interspecifiche utilizzando queste teorie e cornici concettuali standardizzate sono esempi di questo problema.

I principi che articoliamo e su cui alla fine scegliamo di fare affidamento fanno riferimento a una rete molto complessa di «credenze, sentimenti, modi di esprimersi, circostanze e altro ancora, disposta in modo peculiare e portata avanti nel tempo»³⁶. In un saggio sulla narrativa bioregionale, Jim Cheney consiglia di «estendere oltre queste nozioni di contesto e narrativa in modo tale da includere non solo la comunità umana, ma anche la terra, la comunità in senso più ampio»; inoltre «affinché un'etica autenticamente contestualista possa includere la terra [...] la terra ci deve *parlare*; noi dobbiamo essere in *relazione* con essa; essa ci deve *definire*, e noi dobbiamo *definire* lei»³⁷. Sono portata a pensare che questo concetto di 'natura' includa la natura senziente. Poiché noi non siamo solo *definiti da*, ma *definiamo* anche questa relazione – tali condizioni non sono staticamente e intrinsecamente necessarie e sufficienti, ma contestualmente ricche e in continua evoluzione – abbiamo l'opportunità di valutarne e modificarne gli aspetti quando alcune loro caratteristiche (come la nostra arroganza e i nostri ri-

Vol. 11, n. 2 (1989), pp. 117-134 e K.J. Warren, 'The Power and the Promise of Ecological Feminism', cit.

³⁵ Si vedano soprattutto I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, cit.; C. Gilligan, *In a Different Voice*, cit.; N. Noddings, *Caring: A feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley - Los Angeles, CA, University of California Press, 1984 e S. Ruddick, 'Maternal Thinking', in *Feminist Studies*, Vol. 6, n. 2 (1980), pp. 342-367.

³⁶ M. Walker, 'Moral Understandings: Alternative «Epistemology» for a Feminist Ethics', cit., p. 18.

³⁷ J. Cheney, 'Postmodern Environmental Ethics: Ethics as Bioregional Narrative', cit. pp. 128-129.

fiuti) sono forzatamente portate alla nostra attenzione, e possiamo anche volere raccomandare universalmente alcune alternative.

Karen Warren ha di recente definito otto «condizioni di confine» – condizioni necessarie che «delimitano il territorio di una parte, [...] senza imporne il disegno interno» – di ogni etica femminista ed ecofemminista. Una di queste condizioni stabilisce che una simile etica non possa essere naturista – e cioè non possa legittimare la dominazione oppressiva della natura senziente e non senziente – o contribuire a nessun altro «'ismo' che presupponga o introduca una logica del dominio». Warren definisce la «logica del dominio» come «una struttura dell'argomentazione che conduce a una giustificazione delle forme di subordinazione»³⁸. Questa 'logica' implica un sistema di valori che identifica i 'subordinati' e le loro caratteristiche o capacità 'inferiori'. Una seconda condizione prevede che ogni teoria debba essere fluida, progressiva, in mutamento nel corso del tempo ed emergente dalle «concrete descrizioni alternative delle situazioni etiche». Una terza richiede che le etiche femministe debbano concedere spazio ai «valori tipicamente trascurati, lasciati in ombra, rappresentati in modo distorto nelle etiche tradizionali», e che debbano fare questo riconoscendo allo stesso tempo un ruolo ai valori tradizionali³⁹.

Queste condizioni di confine sono rilevanti anche rispetto a qualsiasi critica della letteratura dei diritti degli animali e a ogni tentativo di ripensare le nostre relazioni morali e i nostri obblighi verso quegli animali di cui si preoccupano Singer e Regan. Ho già discusso di come Singer e Regan mantengano un'infelice 'logica del dominio' nelle loro rispettive teorie. La loro descrizione atemporale, astratta e decontestualizzata dei problemi, dei valori in gioco e delle soluzioni più idonee semplifica eccessivamente e grossolanamente alcuni problemi che sono in realtà molto complessi, tra cui vi è (come mostro nella terza sezione) anche quello della sperimentazione. Tali caratterizzazioni semplificano eccessivamente anche la nostra attuale e potenziale relazione con gli animali e le nostre reazioni nei loro confronti, privandoci della possibilità di reagire e di fare scelte responsabili rispetto all'enorme costo che per le altre vite senzienti hanno determinate pratiche intime e quotidiane quali, ad esempio, quella relativa a ciò che mangiamo, quella del sapone e dello shampoo che usiamo, e quella delle pastiglie che prendiamo per un mal di testa o per prevenire una gravidanza.

³⁸ K.J. Warren, 'The Power and the Promise of Ecological Feminism', cit., p. 128.

³⁹ Ivi, pp. 139-140.

8.2.3. *Gli affetti*

Peter Singer sostiene di non «amare» gli animali, di avere «argomentato» il suo caso «servendosi della ragione piuttosto che delle emozioni o dei sentimenti [...] perché la ragione dà l'impressione di essere più universale e convincente»⁴⁰. Regan afferma che dovremmo «mettere insieme i nostri sforzi per non accontentare le nostre emozioni od ostentare i nostri sentimenti. E ciò richiede di far un intenso ricorso all'indagine razionale»⁴¹.

Un buon numero di critici, dopo e molto prima di Carol Gilligan, hanno sostenuto che tale fiducia nella forza razionale e universale dei principi, la quale va a scapito delle nostre reazioni emotive, sia ingenua: essa è fondata su un'insensibilità rispetto alla nostra reale psicologia morale e su un disprezzo occidentale, e forse persino maschilista, delle nostre emozioni, che sono considerate 'effemminate' (*womanish*). I critici hanno dimostrato come questo ideale razionalista fallisca nel rendere conto di ciò che ci motiva in molte relazioni personali dove l'amore, l'amicizia o gli affetti, ad esempio, spesso sono, e dovrebbero essere, una (o la) motivazione predominante⁴². Singer e Regan seguono la tradizione che polarizza ragione ed emozioni e che, nei casi di conflitto tra le due, privilegia la ragione.

Non esiste una formula esatta per stabilire quando le nostre reazioni affettive abbiano un ruolo, o quanto peso esse dovrebbero avere, nel risolvere i dilemmi che affliggono le relazioni personali e pubbliche. Nella maggior parte dei casi, decidere quando e quanto le nostre reazioni affettive siano appropriate e di aiuto implica l'ingresso in una particolare narrazione. Probabilmente ci sono situazioni, anche relative a relazioni personali, che richiedono l'utilizzo di alcune massime imparziali e disinteressate. Dividere i beni, i servizi e l'energia di una famiglia tra i bambini in competizione potrebbe essere un esempio. È innegabile che alcune volte noi reagiamo in maniera affettiva agli estranei, e che ci dovrebbe essere concesso farlo. Proviamo quella che potrebbe essere definita un'empatica simpatia e un imbarazzo quando assistiamo, per esempio, all'umiliazione pubblica di qualcuno o a un genitore che supplica in televisione per il ritorno di un figlio scomparso.

Marti Kheel ha sostenuto che l'argomento che Singer e Regan traggono dai 'casi marginali' fa ricorso alle emozioni⁴³. Ciò che l'argomento sostiene è che o revochiamo lo status morale agli esseri umani 'imperfetti', oppure

⁴⁰ P. Singer, *Animal liberation*, cit., p. 255.

⁴¹ T. Regan, *The Case for Animal Rights*, cit., p. XII.

⁴² Si vedano C. Gilligan, *In a Different Voice*, cit. e N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, cit.

⁴³ M. Kheel, 'The Liberation of Nature: A Circular Affair', cit.

garantiamo uno status morale anche a quegli animali che sono intellettualmente ed emotivamente allo stesso livello rispetto a questi umani. Poiché abbiamo forti sensazioni e intuizioni nei confronti degli umani, l'argomento risulta persuasivo: siamo maggiormente disposti ad accordare uno status morale agli animali piuttosto che negarlo agli esseri umani.

Ciò che Kheel, insieme a Mary Midgley, Sara Ruddick e Robin Morgan, promuove è quello che Morgan chiama 'sensibilità unificata' (*unified sensibility*), o il riconoscere la «fusione di sentimento e pensiero» quale caratteristica della vita morale⁴⁴. Karen Warren promuove qualcosa di simile quando dice che un'etica ecofemminista emergerà dalle relazioni e dalle esperienze concrete tra individui e riconoscerà una varietà di reazioni affettive e di principi formali e astratti, ponendo questi nei loro appropriati contesti⁴⁵.

Kheel e Warren suggeriscono che, quando possibile, dovremmo «fare esperienza del pieno impatto delle nostre decisioni morali», specialmente di quelle decisioni che prendiamo quotidianamente, e quindi casualmente, e le quali hanno un enorme impatto sul resto della vita senziente⁴⁶. Ciò implica che quegli individui per i quali il mangiare carne è moralmente ammissibile o persino moralmente neutrale dovrebbero visitare le galline che sono confinate insieme ad altre tre o sei galline in una gabbia dalle dimensioni di una copertina di un album di ricordi, in una batteria di un capannone che ospita più di 10.000 altre galline. Dovrebbero vedere i vitellini da latte incatenati nelle stalle bovine, le mucche sul pavimento sul quale vengono uccise e assistere al confinamento di una scrofa all'interno della gabbia-parto⁴⁷. Coloro che legittimano la ricerca e la sperimentazione sugli animali dovrebbero chiedere di fare un tour dei laboratori del centro universitario di ricerca più vicino. Dovrebbero vedere la strumentazione – i tavoli chirurgici, le sedie contenitive, le 'griglie di stupro', le 'ghigliottine' – e fare esperienza dei loro odori e dei loro suoni⁴⁸.

Queste persone continueranno a pensare e a provare le stesse sensazioni nei confronti di tali pratiche? Non sto dicendo che il disaccordo morale scomparirà quando amplieremo la portata delle esperienze e delle reazioni

⁴⁴ Ivi, p. 144.

⁴⁵ K.J. Warren, 'The Power and the Promise of Ecological Feminism', cit.

⁴⁶ M. Kheel, 'The Liberation of Nature: A Circular Affair', cit., p. 145.

⁴⁷ La gabbia-parto è usata per contenere i movimenti della scrofa dopo che ha fatto nascere i suoi cuccioli. Il termine gergale inglese utilizzato per questo congegno dagli artigiani e dagli allevatori è *iron maiden* (strumento di tortura noto in italiano come vergine di ferro o vergine di Norimberga, N.d.T.).

⁴⁸ Una 'griglia di stupro' serve a immobilizzare i primati quando sono incinta. N. Benney, 'All of One Flesh: The Rights of Animals', in L. Caldecott, S. Leland (eds.), *Reclaim the Earth: Women Speak Out for Life on Earth*, London, The Women's Press, 1983, pp. 141-151.

che arricchiscono la nostra vita morale. Sono tuttavia d'accordo con coloro che enfatizzano l'importanza dell'esperienza diretta nel compiere delle scelte responsabili e nel definire quelle nuove prospettive morali che necessitiamo così disperatamente, in modo particolare all'interno dell'etica animale e ambientale.

8.3.

In questa sezione inizio a dare alla questione della sperimentazione il tipo di attenzione contestuale che Singer e Regan non sono riusciti a darle. È necessario fare questo prima di discutere del ruolo che i principi astratti, compresi quelli di Singer e Regan, e gli affetti rivestono nel risolvere il problema. Durante la mia ricontestualizzazione del problema, esamino la questione a partire da una prospettiva olistica e analizzo numerosi temi ecofemministi a essa correlati.

Limito il focus della mia discussione all'utilizzo degli animali nella ricerca biomedica. Non cerco di giustificare l'uso degli animali in nessun genere di studio. Sebbene io sia in disaccordo con i loro argomenti, sono infatti solidale con Singer e Regan nel loro ripudiare l'utilizzo degli animali come strumenti di ricerca. Ciò che intendo qui affermare ha una qualche attinenza particolare con le critiche femministe della scienza androcentrica e con i recenti tentativi di definire delle alternative 'femminili' e soprattutto femministe. Se, come sostengono le ecofemministe, il naturismo è qualcosa che le femministe dovrebbero condannare ed evitare sempre nei loro stessi lavori, allora l'utilizzo di 20 milioni di animali per la ricerca negli Stati Uniti merita più attenzione all'interno della letteratura femminista rispetto a quella che ha ricevuto ⁴⁹.

Le poche ecofemministe che hanno trattato più o meno approfonditamente il tema della sperimentazione sugli animali ⁵⁰ insistono affinché il

⁴⁹ Il Dipartimento dell'Agricoltura degli Stati Uniti e i ricercatori affermano che, al momento, 20 milioni di animali vengono utilizzati ogni anno per la ricerca negli Stati Uniti. Questa cifra potrebbe essere più bassa di quella effettiva perché alle istituzioni non è richiesto di documentare l'uso dei criceti e dei ratti (l'80% degli animali usati nella ricerca), e degli animali da fattoria. I gruppi per i diritti degli animali denunciano la cifra di 40-60 milioni di animali.

⁵⁰ M. Kheel, 'The Liberation of Nature: A Circular Affair', cit.; A. Collard, J. Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1988 [saggio tradotto in italiano all'interno del presente volume]; C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, cit.

problema venga esaminato contestualmente e olisticamente. Solo così possiamo prendere decisioni consapevoli e responsabili, ponderando i fatti, la conoscenza teorica e i nostri affetti. Con questo spirito dovremmo allora considerare i molti studi ben documentati che dimostrano: (1) come gli animali siano utilizzati a dismisura e in modi inopportuni per ricerche irrilevanti, tanto ripetitive da essere ridondanti, mal progettate, o che non riescono ad avvalersi delle alternative non-animali esistenti o a svilupparne di altre⁵¹; (2) come molti ricercatori usino specie animali che hanno più esigenze psico-sociali quando potrebbero utilizzarne altre che ne hanno di meno; (3) come spesso molti animali non possano essere utilizzati come modelli per gli esseri umani e come possa essere veramente pericoloso estrapolare i risultati ottenuti da una specie applicandoli a un'altra⁵²; e (4) come i regolamenti federali e locali che dovrebbero proteggere gli animali da laboratorio siano largamente inadeguati e come gli enti che si occupano della regolamentazione siano estremamente negligenti nel rafforzare i pochi regolamenti esistenti.

Inoltre, come è stato sostenuto da un vasto numero di attivisti e di ecofemministe, se affrontiamo seriamente il nostro benessere fisico e psichico, la nostra società, istituzioni mediche incluse, ha bisogno di insistere su misure proattive per favorire la pulizia della nostra aria, dell'acqua, del suolo e dei veleni che si trovano sugli scaffali dei nostri negozi di alimentari. Gli americani vedono ben poche di queste misure adottate da parte del National Institutes of Health, il più grande finanziatore al mondo della sperimentazione animale, o della American Medical Association. Come è stato evidenziato da quelle femministe che si occupano di scienza⁵³, di cura della salute delle donne⁵⁴ e di tecnologie⁵⁵, è inoltre improbabile assistere

⁵¹ Gli standard contenuti nel *Animal Welfare Act*, che si suppone definiscano e controllino la 'futile' sperimentazione e ne minimizzino gli esuberi, sono rinforzati dall'istituzione del Animal Care and Use Committee, un comitato interno che generalmente comprende ricercatori e persone favorevoli alla ricerca animale. Le decisioni circa il numero e le specie animali che possono essere impiegati negli esperimenti e in merito alla scelta di negare la medicazione delle ferite è lasciata alla discrezione del comitato interno. Raccomando fortemente gli studi sulla duplicazione e sull'esubero condotti dalla United Action for Animals, 205 East 42nd Street, New York, NY 10017.

⁵² Il Talidomide è stato testato su numerose specie animali non-umane prima di essere somministrato agli esseri umani. L'insulina deforma i topi e i conigli. La penicillina è tossica per le cavie.

⁵³ Si veda, ad esempio, S. Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, NY - London, Cornell University Press, 1986.

⁵⁴ Si veda, ad esempio, G. Corea, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, London, The Women's Press, 1988.

⁵⁵ Si vedano, ad esempio, C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1980 e A. Collard, J. Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*, cit.

a un'enfasi sulla prevenzione da parte di queste istituzioni. Secondo Collard, queste istituzioni usano una strategia «tipica del controllo patriarcale [...] per cui l'integrità della materia (vivente o non vivente) è annientata, ripristinata/ricombinata artificialmente, e venduta secondo modalità (cure, sviluppo, ecc.) tali da suscitare gratitudine»⁵⁶. La sperimentazione animale è una parte di questa strategia e gli animali, così come anche le donne, sono tra quei soggetti le cui vite allo stato naturale sono state 'migliorate' in tutto, dalle gravidanze alle dimensioni del nostro seno, da queste istituzioni 'caritatevoli'.

Queste considerazioni prettamente metodologiche non sono di certo trascurate da Singer e Regan, ma sono superflue per ciò che Regan chiama il «cuore morale della questione»⁵⁷: il conflitto tra gli interessi umani e quelli animali e il nostro ingiustificato desiderio di sacrificare questi ultimi per i primi. Per molte persone la questione del *se* gli animali debbano essere utilizzati nella ricerca è una questione più attinente al *quando* essi debbano essere usati e al *come* essi debbano essere trattati, così come, per fare un confronto estremamente impreciso, per molte persone la questione del *se* l'eutanasia sia moralmente permessa è anche una questione di *come* e *quando* essa è praticata, o per alcuni la questione di una guerra 'giusta' non è tanto una questione del *se* essa sia giustificabile ma del *come* e del *quando* essa possa esserlo. Non intendo qui sostenere che queste tre pratiche – l'eutanasia, la guerra 'giusta' e la sperimentazione animale – siano analoghe: esse sono infatti significativamente differenti. La mia osservazione, piuttosto, è che ogni caratterizzazione di queste questioni tralasciando informazioni in merito alla metodologia e ad altre caratteristiche contestuali, che vengono così decontestualizzate, saranno da molte persone considerate fuorvianti, se non anche irrilevanti.

Come, esattamente, gli stessi Singer e Regan risolvono questo «cuore morale della questione»? Regan, nel suo capitolo sulla sperimentazione, difende l'abolizione totale dell'utilizzo di animali nella ricerca, pur ammettendo «che siamo di fronte a un danno *prima facie* maggiore di quello che attualmente subiscono gli animali di laboratorio e che, invece, nel caso in cui si ammettesse la continuazione di questa pratica, il numero di umani e di altri animali che ne beneficerebbero supererebbe il numero di animali usati per portarla avanti»⁵⁸.

⁵⁶ A. Collard, J. Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*, cit., p. 79.

⁵⁷ T. Regan, *The Case for Animal Rights*, cit., p. 384.

⁵⁸ Ivi, p. 389.

Nel suo discutere di ricerca biomedica, tuttavia, Regan distingue anche tra sacrifici 'eccezionali' di vite animali e sacrifici 'di routine' o 'istituzionalizzati'. Egli afferma che nessuno dei nostri giudizi in merito ai primi sacrifici (es. il caso della scialuppa di salvataggio) è traslabile sui secondi (es. l'utilizzo quotidiano e prevalente di animali nella ricerca), ma non condanna la prima tipologia di sacrifici, quelli 'eccezionali'. Questo è un punto suggestivo, ma molto sottovalutato. Se Regan sta dicendo che l'utilizzo eccezionale di alcuni animali potrebbe essere giustificato in momenti critici e in situazioni estreme, allora per risolvere questi casi dovremmo quasi certamente giocherellare con i particolari contestuali. Vorremmo soprattutto sapere che cosa caratterizza l'utilizzo 'eccezionale', e quindi come molti animali potrebbero essere usati, con quale frequenza e per cosa. Mi aspetto inoltre che non ci sia una formula pronta per stabilire ciò, e che dovremmo risolvere le questioni analizzandole caso per caso.

Singer ricorre a un argomento che appare di frequente in letteratura. Io lo chiamo l'argomento dell'onere. La versione di Singer è la seguente:

Quindi, ogni volta che uno sperimentatore afferma che il suo esperimento è abbastanza importante da giustificare l'uso di un animale, dovremmo chiedergli se sarebbe disposto a usare un essere umano ritardato a un livello mentale simile a quello dell'animale che prevede di usare.⁵⁹

Singer *non* promuove l'utilizzo di esseri umani come soggetti della ricerca. Egli sta facendo un'osservazione in merito alla coerenza: uno sperimentatore non può coerentemente legittimare l'utilizzo di un animale e allo stesso tempo condannare quello di un essere umano quando ognuno di essi soffrirebbe approssimativamente lo stesso. Singer ha fondamentalmente ragione quando afferma che è sulla comunità scientifica che grava l'onere di giustificare l'utilizzo di animali, anche quando è chiaro che da ciò potrebbero derivare alcuni importanti benefici. Un onere grava però anche sulla comunità dei diritti degli animali ed è quello di giustificare l'istanza abolizionista, il *non* utilizzo di animali, specialmente quando ciò comporta la perdita di qualche importante beneficio futuro. Il modo in cui Singer fa fronte a questo onere conduce a un'*impasse* utilitarista. Sostenere che non vi siano argomenti difendibili su cui fondare una scelta non implica la scomparsa del problema. Stranamente, Singer considera questa *impasse* una sorta di vittoria. Io penso che egli abbia raggiunto qualcosa di più simile a un vicolo cieco, che questa *impasse* indichi che l'utilitarismo sia in se stesso incapace di risolvere il problema. L'utilitarismo potrebbe persino essere il proble-

⁵⁹ P. Singer, *Animal Liberation*, cit., p. 67.

ma: una caratterizzazione imparziale e fuorviante di un problema può farlo sembrare ostinato e irrisolvibile.

L'ecofemminista Ynestra King⁶⁰ ha di recente criticato una certa 'ala malthusiana' degli ecologisti profondi per la sua analisi superficiale delle cause politiche e sociali di problemi ambientali quali il sovrappopolamento globale e per l'impraticabilità e l'assenza di un fondamento burocratico delle soluzioni da essa proposte. Provo una frustrazione simile nei confronti dell'analisi utilitarista superficiale del problema della sperimentazione che conduce all'*impasse* di Singer, con l'impraticabilità della stessa *impasse* vista come una sorta di proposta di soluzione, e della convinzione di Singer e Regan che la nostra lealtà a doveri fondati su principi spezzerà o dovrà spezzare nettamente qualsiasi legame emotivo preesistente o altri tipi di legami che potremmo avere con conspecifici, comunità, amici, famiglia o compagni che potrebbero soffrire a causa delle raccomandazioni di Singer e Regan⁶¹. Il mio obiettivo non è quello di sostenere che ognuno o tutti questi vincoli siano in grado di sconfiggere in modo automatico la sofferenza degli animali. Aniché affermare che questi vincoli non dovrebbero essere affatto presi in considerazione (come suggerisce la letteratura sui diritti degli animali) o che sono tutto ciò che merita di essere preso in considerazione (come suggerisce la comunità scientifica), per tutta la trattazione ho provato a mostrare che ci sono numerose questioni rilevanti trascurate da entrambe le parti, inclusa la mia, e che ci potrebbero essere persino più di due parti.

Quelli che seguono sono alcuni dei più significativi problemi trascurati dai principali autori che si sono occupati di sperimentazione animale. Mi limito qui ad accennarli, sperando che essi ricevano maggiori attenzioni in futuro. Prima di tutto, possiamo giustificare il sacrificio di esseri che sono estremamente vulnerabili ai capricci e al potere degli esseri umani? Come possiamo giustificare il sacrificio di esseri 'innocenti', i quali non sono né attualmente né potenzialmente colpevoli o capaci di commettere errori? Tutti sembriamo riconoscere alcune proibizioni abbastanza stringenti contro la sopraffazione degli innocenti e dei vulnerabili, anche in caso di autodifesa e persino nel caso della scialuppa di salvataggio. Approfittare di simili vantaggi è infatti spesso visto come particolarmente maligno. Gli animali fuoriescono completamente dal raggio di questa proibizione, e se sì, perché? Se no, perché no? E se vi rientrano solo qualche volta, allora quando e perché?

⁶⁰ Y. King, 'What Is Ecofeminism?' in *The Nation*, n. 702 (1987), pp. 730-731.

⁶¹ Mary Midgley ha fatto un'osservazione simile. M. Midgley, *Animals and Why they Matter*, Athens, GA, University of Georgia Press, 1983.

Andrée Collard⁶² sostiene che l'egoistica appropriazione degli animali non è giustificata soltanto dall'apparente obiettivo di migliorare la salute umana: in riferimento alla cattura, all'allevamento, all'ingegneria genetica, all'uso e allo smaltimento degli animali da laboratorio è infatti comune l'adozione di un atteggiamento in base al quale 'chi detiene il potere è sempre nel giusto'. Ogni femminista sa che noi donne siamo state e siamo affette da questa forma di arroganza all'interno della scienza, nelle strade, nella nostra stessa camera da letto e in ogni altra circostanza. Legittimare questa attitudine e questa pratica in uno qualsiasi di questi contesti significa perpetuarla in ognuno di essi. Ynestra King impone con forza questa basilare tesi ecofemminista quando afferma che «l'odio nei confronti delle donne e quello verso la natura sono intimamente connessi e si rafforzano a vicenda»⁶³.

In base a un popolare argomento antivivisezionista del diciannovesimo secolo, avanzato tra gli altri da George Bernard Shaw, l'appropriazione di soggetti riluttanti e contrari per l'utilizzo in ricerche che sono dolorose e mortali logora inoltre ogni aspirazione e pretesa che potremmo avere circa il vivere in una società 'civilizzata' e il possedere un carattere 'civilizzato'. Le ecofemministe hanno fatto osservazioni simili in merito all'arrogante e violenta appropriazione della natura non-umana e delle donne, in particolare da parte delle culture americana e anglo-europea. Collard sostiene che noi viviamo in una società «dominata dalla 'ideologia del sadismo culturale'», in cui «gli atti violenti sono neutralizzati in virtù del loro essere così comuni. Nel caso della sperimentazione animale, questi atti vengono ammirati (pubblicati e replicati), mentre gli attori vengono onorati (mantenuti e finanziati)»⁶⁴. La stessa cultura, che nel migliore dei casi è indifferente nei confronti della morte di 20 milioni di animali da ricerca all'anno nei laboratori degli Stati Uniti e che nel peggiore valorizza queste stesse morti, permette i 750.000 stupri nazionali *denunciati* durante gli anni '80, l'omicidio di 50.000 donne da parte dei loro compagni e l'ospedalizzazione di un numero di donne vittime delle violenze subite da parte dei propri compagni maggiore rispetto a quello delle donne vittime di incidenti stradali durante quella stessa decade⁶⁵. Tutto questo sembra essere, almeno di

⁶² A. Collard, J. Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*, cit.

⁶³ Y. King, 'The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology', in J. Plant (ed.), *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, Santa Cruz, CA, New Society Publishers, 1989, pp. 19-28, qui p. 18.

⁶⁴ A. Collard, J. Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*, cit., p. 68.

⁶⁵ Queste cifre sono citate in M. de Santis, 'Hate Crimes Bill Excludes Women', in *Off Our Backs*, Vol. 20, n. 6 (1990), p. 1.

primo acchito, prova del fatto che gli atti di violenza contro le donne sono stati analogamente neutralizzati.

Come considerazione finale, potremmo anche analizzare la schizofrenia affettiva di un Paese che spende più soldi di ogni altro al mondo per i suoi 'animali d'affezione', e allo stesso tempo spende molti più soldi di ogni altro nella sperimentazione animale, la quale coinvolge nella maggior parte cani, gatti, criceti e conigli. Come e perché dovremmo circoscrivere il nostro immaginario collettivo e individuale in questo modo? Qualsiasi cosa stia qui succedendo è senz'altro complicata e ben oltre la portata di questo saggio. Ma le nostre ragioni per una circoscrizione in apparenza così arbitraria devono includere alcune cose ovvie, quali la convenienza dei consumatori, la segretezza dell'industria a proposito della ricerca e della sperimentazione e, più recentemente, l'immediata negazione della violenza della ricerca e sperimentazione cosiddetta 'di routine'. Vogliamo legittimare tutte le occasioni in cui le nostre emozioni vengono sottilmente messe tra parentesi? Dovrei sperare di no. Ciò significherebbe infatti rinunciare a qualsiasi affermazione rilevante di responsabilità morale collettiva e individuale in riferimento, come ho detto prima, all'impatto che alcune delle nostre pratiche più intime e quotidiane (quali, ad esempio, quella relativa a ciò che mangiamo) e delle spese dei consumatori (quali, ad esempio, il sapone per i piatti che compriamo) hanno sul resto della natura non senziente.

Sicuramente non avremo e probabilmente non potremo mai nutrire per i gatti o i cani nei laboratori gli stessi sentimenti o gradi di affetto che nutriamo per gli animali che si trovano nelle nostre case, né potremo nutrire per il figlio scomparso o abusato di uno sconosciuto lo stesso coinvolgimento che avremmo per un nostro figlio in una simile situazione. Questi legami speciali ci vincolano, e non sto raccomandando di metterli tra parentesi a vantaggio di una cieca imparzialità, o almeno non sempre. Sebbene non possiamo provare gli stessi sentimenti o rivolgere le medesime attenzioni verso tutti gli esseri umani o animali, i sentimenti e le attenzioni che abbiamo per i nostri compagni più vicini dovrebbe estendersi, tramite l'immaginazione e l'empatia, ai sentimenti e alle attenzioni che rivolgiamo verso le gravi condizioni in cui versa un più vasto numero di altri soggetti. Per coloro i quali hanno un'immaginazione morale sufficientemente sviluppata, questa considerazione supererà i confini di specie. Coloro che si sono presi cura di una roccia, di un albero, di un cane o di un gatto potrebbero rivolgere le proprie attenzioni anche a ciò che accade alle rocce, agli alberi, ai gatti e ai cani, e in modo particolare quando si tratta della loro distruzione. Questo genere di relazioni particolari possono e dovrebbero aumentare la capacità di empatizzare, 'sentire con', con gli altri e di agire per loro conto.

Non sto dicendo che tutti quelli che si preoccupano degli animali da laboratorio condanneranno la sperimentazione. Quello che sto dicendo è che cesseremo almeno di legittimare questa pratica in modo così altezzoso. Scopriremo che ci sono elementi di tragedia morale nel nostro dovere compiere delle scelte nonostante la scoraggiante complessità di queste situazioni, nonostante vi siano pochi, o non via siano, principi o precedenti capaci di guidarci, nonostante si abbia una piccola o inesistente certezza dell'avere compiuto una scelta giusta. A prescindere da ciò che scegliamo, dovremmo inoltre vivere, come alcuni hanno di recente sostenuto, con irrisolti e assillanti «residui morali» (*moral remainders*)⁶⁶.

8.4.

Per ben comprendere e correggere ogni forma e tutte le forme di dominazione sono convinta che, in quanto teoriche e praticanti femministe e seguendo l'esempio delle ecofemministe, dovremmo dedicarci a interconnettere tra loro le dominazioni delle donne, degli animali e della natura non senziente con le altre dominazioni sociali. Le analisi ecofemministe includono sfaccettature della dominazione patriarcale che sono spesso trascurate delle altre femministe, da coloro che si occupano di etica ambientale e dai difensori dei diritti degli animali. Mi rendo conto di avere fornito poche raccomandazioni in merito a quando, e se mai, dovremmo usare gli animali per la ricerca, sebbene io abbia reso evidente la mia generale avversione verso tale utilizzo. Tuttavia, e questo potrebbe essere ovvio, continuo a provare sentimenti ambivalenti nei confronti di questo problema: intimamente sento che la mia avversione è appropriata, ma secondo delle basi che non sono ancora abbastanza articolate. Spero di ispirare altre voci femministe affinché esse possano fornire il loro aiuto nell'articolare queste basi e a fare ciò evitando semplicistiche caratterizzazioni terminologiche quali 'figlie' o 'cani'.

⁶⁶ «I 'residui morali' si riferiscono a una qualche genuina richiesta che è stata 'tralasciata', e non ancora annullata, in circostanze di scelta morale in cui la piena realizzazione della richiesta stessa contrastava con altre genuine richieste morali». M. Walker, 'Moral Understandings: Alternative «Epistemology» for a Feminist Ethics', cit., p. 21.

8.5. POSCRITTO DEL 20 MARZO 2014

Nonostante i miei sentimenti di profonda ambivalenza nei confronti di ‘Tua figlia o il tuo cane?’, a partire dalla sua prima pubblicazione, avvenuta nel 1991, il saggio è stato ristampato in numerose antologie e libri di testo in lingua inglese. Quando i curatori della presente antologia mi hanno chiesto di tradurlo in italiano e mi hanno gentilmente permesso di includere questo poscritto, ho deciso che era arrivato il momento di spiegare meglio questa mia ambivalenza e di fissare quella che è, almeno ad oggi, la mia posizione all’interno del dibattito.

Devo ammettere che affrontare questo problema mi fa sentire come se stessi cercando di grattarmi la pianta dei piedi restando in punta di piedi: una situazione precaria, nel migliore dei casi. Come ho detto in ‘Tua figlia o il tuo cane?’, sono una contestualista (anche se non una relativista) che si ispira ad Aristotele e ad alcuni altri contestualisti, in particolare alla filosofa americana Martha Nussbaum. Questo dà conto di una certa precarietà, una mancanza di precisione prescrittiva, che i critici potrebbero intendere come una sorta di ‘evasività’. La mia ambivalenza, tuttavia, deriva in realtà dal timore di avere in qualche modo concesso troppo a entrambe le parti del dibattito sulla sperimentazione animale. Ho affermato con decisione che nutro una forte avversione rispetto al sacrificio degli animali, perché credo sia sbagliato. Ho detto anche che dobbiamo compiere delle scelte tragiche, imparare a vivere con insoddisfacenti residui morali, e ciò implica, a mio avviso, che sia in certe situazioni necessaria una seppur minima indulgenza nei confronti del sacrificio degli animali. Questa apparente concessione deve essere necessariamente inserita in un contesto. Di seguito affronto dunque in una volta sola, sebbene brevemente, entrambe queste mie preoccupazioni riguardo il mio saggio – il contestualismo e le concessioni.

Per prima cosa, non mi aspetto che qualcuno si sacrifichi evitando di usufruire di terapie sviluppate grazie all’utilizzo di animali. Per esempio, non ho cercato di dissuadere mio padre dall’effettuare l’intervento chirurgico di installazione di un bypass cardiaco quando era evidente che la sua unica alternativa sarebbe stata una lenta e soffocante morte. L’ho incoraggiato, nonostante la chirurgia, i protocolli post-operativi e i suoi farmaci comportassero senza alcun dubbio il sacrificio di animali. Allo stesso modo, dalla pubblicazione del saggio a oggi non ho scoraggiato i diversi amici che hanno scelto trattamenti convenzionali per la cura del cancro. Tutto ciò che riguarda la medicina tradizionale, dall’aspirina fino alla donazione del rene, è legato così fortemente alla cultura e alla pratica del sacrificio animale che è praticamente impossibile farne uso e mantenersi allo stesso tempo moralmente puri. Il veganismo, l’acquisto di prodotti *cruelty free*,

l'evitare il cuoio, le pellicce, la lana e l'intrattenimento che comporta lo sfruttamento degli animali non determinerebbero nessun sacrificio per noi, quantomeno non per gli studiosi e studenti di classe media che stanno leggendo questo saggio. La medicina è differente. Quando evitare un male è difficile siamo quindi giustificati? È questo che sto dicendo?

Il male. Il sacrificio di una vita vulnerabile e innocente, che si tratti di una vita umana o di un altro animale, è a mio avviso un male morale, indipendentemente dal contesto. Nel caso della ricerca medica è inoltre plausibile che una buona parte di questo sacrificio non sia necessaria. I classici argomenti anti-vivisezionisti circa l'esubero, la trivialità e la scarsità di interesse nel trovare alternative non-animali aggravano ulteriormente questo male.

La difficoltà. Il contesto è rilevante nella difficoltà di rifiutare il male. Per esempio, rifiutare una convenzionale opzione medica potrebbe risolversi nella morte (ad esempio, rifiutare il trapianto di un rene), in una disabilità seria (la paraplegia o una disfunzione o menomazione di un arto) o in una notevole sofferenza cronica (forti dolori di emicrania o una lenta, penosa morte senza il supporto di una casa di cura). Siamo chiamati a riflettere attentamente su queste questioni e a mettere in atto la volontà di compiere scelte confuse e spiacevoli. Nel meditare su tutto ciò si raccolgono informazioni importanti, si empatizza con coloro che risentono delle nostre azioni e astensioni, si rimane consapevoli dei nostri punti di forza e di debolezza, si ponderano i valori in gioco (alcuni ugualmente convincenti, ma non commensurabili) e si pratica una 'sensibilità unificata' di sentimento e di pensiero. A partire da Aristotele e fino a Nussbaum, i contestualisti hanno discusso dell'estrema difficoltà relativa a questo tipo di riflessione e di scelta, e hanno trattato la riflessione come un atto morale in sé. Il risultato è che il quanto e il come riflettiamo riguardo ai costi di queste nostre scelte ha importanza, anche quando le nostre azioni, compiute al fine di evitare sofferenza a noi stessi e alle persone che amiamo, implicano la sofferenza animale.

Le giustificazioni. La questione più importante. Come giudichiamo un atto che implica il fare del male allo scopo di evitare o limitare un altro male? La letteratura delle 'mani sporche', che è molto più sviluppata nell'ambito della filosofia politica, può essere utile, sebbene non sia questa l'occasione più adatta per esplorarla. Le mani sporche comportano un'ammissione di colpa, un torto e una giustificazione che potrebbe o meno, a seconda dei teorici, condonare l'ingiustizia. La giustificazione può essere morale (ad esempio, le leggi superiori di Dio – ricordate Abramo e Isacco?) o immorale (mero interesse personale), sempre a seconda dei teorici. Jennifer Rubenstein ha di recente suggerito di sostituire 'mani sporche' con

‘mani macchiate’ quando chi agisce con l’obiettivo di evitare una sofferenza, o allo scopo di fare qualcosa di buono, procura una sofferenza in modo non intenzionale⁶⁷. L’imbrattamento è fatto dagli altri, e noi non possiamo esercitare il nostro ruolo senza sporcarci a nostra volta. Rubenstein scrive a proposito delle associazioni internazionali non governative (INGO) che vengono sfruttate da fazioni belligeranti nei campi profughi. L’analogia è dunque forzata. Tre idee fondamentali sono tuttavia rilevanti: (1) l’intenzionalità – non intendiamo arrecare dolore agli altri animali quando non siamo disposti a fare un grande sacrificio e cerchiamo invece un trattamento medico convenzionale; (2) l’imbrattamento è causato più direttamente da qualcun’altro – nel nostro caso, dalla cultura della ricerca; (3) le azioni sporche sono eseguite da gruppi che sono ampiamente fuori dal nostro controllo – questo è certamente vero a proposito delle potenti strutture di ricerca, ma non cerchiamo di fingere che le loro azioni siano interamente immuni al controllo, alla protesta, al lobbismo e alla legislazione.

L’insicurezza, il senso di colpa, il rimorso, il dolore, la compassione, inclusa quella per se stessi, e l’impegno per contrastare la cultura che ha forzato la scelta, qualunque essa sia, sono tutte reazioni adeguate una volta che si riconosce il male. Non concepisco tutto ciò come una base per un condono – una liberazione dall’obbligo, un perdono, una giustificazione che libera dalla colpa. Si tratta tuttavia di reazioni appropriate, perfino necessarie, alla complicità. In breve, sebbene alcune cose non possano essere fatte secondo giustizia, potremmo fornire ragioni in base alle quali altri le capiscano e le condividano.

Dopo trent’anni di lettura di testi che sostengono una differenza morale tra specie o una qualche grande catena delle entità morali, vedo ancora aperture intellettuali ad argomenti in base ai quali ‘chi detiene il potere è sempre nel giusto’ o ad argomenti basati su casi particolari e personali. Questi non sono affatto argomenti morali. Questi impulsi naturali, in un mondo imperfetto che richiede scelte che precludono la purezza morale, sono solo fatti spiacevoli relativi alla caduta in disgrazia della condizione umana. Possiamo tuttavia esercitare un certo controllo sulla velocità con la quale stiamo cadendo.

⁶⁷ J. Rubenstein, *Between Samaritans and States: The Political Ethics of Humanitarian INGO's*, Oxford, Oxford University Press, 2014. Ho trovato la citazione di Rubenstein in C.A.J. Coady, ‘The Problem of Dirty Hands’, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy Online* (Spring 2014 edn.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/dirty-hands>.

POSTFAZIONE

Carol J. Adams¹

L'ecofemminismo parte dal presupposto che il dominio sulla totalità della natura è connesso al dominio sulle donne, e che entrambe queste forme di controllo debbano essere sradicate. Le femministe si sono da sempre impegnate contro il sessismo, il razzismo, il classismo, l'imperialismo e l'eterosessismo. Le ecofemministe si distinguono però in quanto impegnate anche contro il naturismo – l'oppressione della natura, nel suo complesso. Ancora prima che il termine 'ecofemminismo' fosse coniato, il principale obiettivo della corrente era di analizzare le logiche di dominio nel loro reciproco rinforzarsi e di cogliere le connessioni tra le diverse implicazioni pratiche dei rapporti di potere.

La storia degli ultimi quarant'anni dell'ecofemminismo contiene al proprio interno anche parte della mia stessa vita e della mia vita di vegetariana prima e di vegana poi. Poiché l'ecofemminismo si caratterizza come un'etica contestuale, il fatto che la mia biografia sia così intimamente legata ai suoi sviluppi teorici non mi sorprende affatto. Mi ricordo, infatti, di aver già letto i saggi qui raccolti non appena pubblicati, così come ricordo ovviamente anche dell'impegno che io stessa ho dedicato a scrivere uno di essi!

Sentii il termine 'ecofemminismo' per la prima volta nel 1974, quand'ero ancora una studentessa universitaria a Boston, durante un corso di etica femminista tenuto da Mary Daly, la quale ci tradusse alcuni estratti dal nuovo libro della femminista francese Françoise d'Eaubonne, *Le Féminisme ou la Mort*². Un mese dopo, quando capii che c'era un collegamento tra il femminismo e il vegetarianismo, e che era la cultura patriarcale che in qualche modo ci autorizzava a mangiare carne, vissi un momento di profonda trasformazione.

Molti hanno identificato i dualismi gerarchici egemonici (es. maschio/femmina, cultura/natura, umano/animale) che caratterizzano il pensiero

¹ Traduzione di Angela Balzano, revisione di Adele Tiengo.

² F. d'Eaubonne, *Le Féminisme ou la Mort*, Paris, Pierre Horay, 1974.

patriarcale. Tali dualismi conferiscono uno status o un valore maggiore a tutto ciò che è stato storicamente qualificato come 'mente', 'ragione' o 'maschile', svalutando ciò che la stessa tradizione ha qualificato come 'corpo', 'emozione' o 'femminile'. Val Plumwood reinserisce questo genere di dualismi all'interno di quella che lei chiama 'logica della colonizzazione'. Secondo Plumwood, i concetti di 'mente' o di 'ragione' sono stati elaborati al fine di escludere la natura, in modo tale che essa (e con essa gli animali non-umani) fosse percepita come 'priva di mente'.

Il dualismo gerarchico egemonico che contraddistingue il pensiero patriarcale ha preso una piega particolarmente drammatica in età moderna, quando è stato del tutto ristrutturato dal meccanicismo cartesiano, il quale ha diviso il mondo in mente e materia. Dal momento che la materia venne considerata priva di vita e di spirito (a differenza di quanto accadde invece in gran parte del pensiero animista premoderno), si è ritenuto che avesse un valore inferiore rispetto alla mente, allo spirito o alla ragione. Tale prospettiva, largamente adottata dal pensiero moderno sugli animali non-umani, riduce questi a semplici cose, automi o macchine prive di spirito interiore, di sensibilità e di emozioni. Siamo debitrice a Carolyn Merchant e alla sua opera, perché ha saputo mettere a fuoco queste trasformazioni nel suo importante libro del 1980, *The Death of Nature*³.

Molte autrici hanno successivamente tracciato le implicazioni filosofiche delle intuizioni di Merchant. Karen Warren e Val Plumwood hanno scritto articoli pionieristici che hanno fatto avanzare la critica ecofemminista. Il pensiero valutativo gerarchizzante, il pensiero dualistico e la logica del dominio sono caratteristiche peculiari dell'ideologia onnicomprensiva che Warren definisce *cornice concettuale patriarcale*. Patrick Murphy contribuisce ad approfondire gli studi sulla teoria dialogica, mostrando la validità applicativa dell'ecofemminismo.

Molti dei più importanti studi ecofemministi si concentrano soprattutto sulla condizione degli animali non-umani all'interno della cultura patriarcale. Svariate autrici ecofemministe hanno dimostrato come lo sfruttamento degli animali non-umani sia un aspetto del naturismo, incorporando una precisa attenzione rivolta nei confronti del loro status morale all'interno di una più ampia critica del maltrattamento dell'intero mondo naturale.

Le analisi sullo sviluppo del movimento animalista di solito fanno risalire il suo inizio alla pubblicazione di *Animal Liberation* di Peter Singer, nel 1975⁴. Nei gruppi femministi si discuteva tuttavia già approfonditamente

³ C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1980.

⁴ P. Singer, *Animal Liberation*, New York, Avon Books, 1975.

dello status morale degli animali non-umani ancor prima della diffusione delle idee di Singer. Il precoce impegno femminista in difesa degli animali non-umani è stato spesso trascurato (nella recente antologia *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*, io e Lori Gruen mostriamo come questo dibattito sia iniziato molti secoli prima⁵). Riconducendo il maltrattamento umano delle alterità animali al patriarcato, dagli anni '70 in poi le femministe hanno mostrato come la cultura patriarcale tradizionale abbia ritenuto le donne e gli animali non-umani come dotati di minore valore. Loro, anzi, noi sosteniamo che il nascente attivismo animalista necessiti di un'analisi femminista. In quanto scritti prima dell'introduzione del termine 'ecofemminismo' all'interno del vocabolario, molti di questi scritti pionieristici dell'ecofemminismo sono stati trascurati dalla conoscenza storica del movimento.

Mentre l'opera di Singer ha avuto un enorme impatto, così come quella di teorici quali Tom Regan e Gary Francione, l'identificare in Singer e Regan dei 'padri' della teoria della liberazione animale, senza identificare anche delle 'madri', ha generato qualche problema. Singer e Regan, nel tentativo di legittimare l'interesse per gli altri animali non-umani all'interno della tradizione della filosofia analitica, si basano troppo marcatamente sulla dicotomia tra ragione ed emozione, trascurando così le implicazioni di genere che la sottendono. Queste teorie mettono in primo piano i nostri obblighi etici verso gli altri animali non-umani, ma relegano sullo sfondo l'impegno relazionale femminista e i suoi concetti di 'empatia' e di 'cura'.

Le teoriche ecofemministe si sono dimostrate sempre più interessate a elaborare un'analisi del ruolo dell'affettività, intesa come una fusione di ragione ed emozione radicata nel sentimento individuale di connessione benevola e premurosa con tutte le forme di vita. Ciò ha condotto a una forte critica rivolta sia contro il pregiudizio razionalista della teoria dei diritti animali di Regan e di quella della liberazione animale di Singer, sia contro il pregiudizio gerarchico delle etiche olistiche di Aldo Leopold e di John Baird Callicott.

Molte ecofemministe animaliste propongono una semplice etica contestuale fondata sul principio del non arrecare danno. A supporto di un'etica femminista della cura rivolta verso gli altri animali vi sono tuttavia svariati principi: è sbagliato fare del male a creature senzienti, a meno che non sia indispensabile per il loro stesso bene; è sbagliato uccidere simili creature, a meno che non si tratti di difendere se stessi o coloro che sono a noi più vicini (coloro di cui si è personalmente responsabili); si ha l'obbligo morale

⁵ C.J. Adams, L. Gruen (eds.), *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*, New York, Bloomsbury Press, 2014.

di prendersi cura degli animali non-umani che, per un qualsiasi motivo, non sono adeguatamente in grado di occuparsi di loro stessi, e di farlo in conformità con i loro bisogni e desideri, nei limiti di quanto questi possono essere compresi e delle proprie capacità; si ha infine il dovere morale di opporsi e di denunciare coloro i quali contribuiscono al maltrattamento degli animali. In generale, un'etica femminista della cura rifiuta ogni principio astratto, preferendo un approccio più situazionista e contestualizzato, a favore di una comprensione narrativa dei dettagli che contraddistinguono ogni singola situazione e ogni singolo problema. Così come il femminismo in generale, anche la teoria dell'etica della cura si oppone ai dualismi gerarchici egemonici che distinguono tra coloro che detengono il potere (esseri umani, maschi, bianchi) e coloro che vi sono sottomessi (animali non-umani, donne, persone di colore). Alcune autrici ecofemministe hanno infatti mostrato come il controllo che gli uomini esercitano sulle donne, sugli animali non-umani e sulla natura sia una caratteristica strutturale del patriarcato.

La defunta Marti Kheel è stata una delle pioniere dell'etica femminista della cura. Nel 1985, ha pubblicato uno splendido lavoro critico in *Environmental Ethics*, dal titolo 'The Liberation of Nature: A Circular Affair'. In esso Marti suggeriva agli autori che si occupano di etica ambientale di «spendere meno tempo nel formulare leggi universali e linee divisorie, e dedicare più tempo all'uso della ragione per mostrare i limiti dei loro stessi ragionamenti»⁶. L'importanza del contributo che Marti ha dato alla filosofia ecofemminista non poteva essere più grande. Ha generato una partecipata attenzione critica nei confronti degli approcci maschilisti standardizzati che la filosofia della liberazione animale adotta nei confronti delle alterità animali, sottolineando come troppo spesso tale prospettiva si mostri eccessivamente razionale e decontestualizzata. Ha concentrato le sue critiche più taglienti nei confronti dei filosofi ambientalisti (comprese alcune filosofe ecofemministe) che, nell'occuparsi di sistemi e di relazioni, hanno generalmente ignorato la vita dei singoli animali non-umani che hanno famiglie e amici e che soffrono terribilmente, non solo a causa delle nostre azioni, ma anche a causa della nostra volontaria indifferenza.

Le successive opere di altre autrici (come quelle, incluse in questa antologia, di Greta Gaard e di Deborah Slicer) hanno contribuito a fare avanza-

⁶ M. Kheel, 'The Liberation of Nature: A Circular Affair' (1985), in J. Donovan, C.J. Adams (eds.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, New York, Columbia University Press, 2007, pp. 39-53, qui p. 52 [saggio tradotto in italiano all'interno del presente volume].

re ulteriormente il pensiero ecofemminista. Alcune discipline attualmente emergenti, come gli *animal studies* e l'ecocritica, provengono, almeno in parte, dalle teorie femministe ed ecofemministe. Ciononostante, in molte discussioni interne all'ambito degli *animal studies* l'apporto dell'ecofemminismo è spesso ignorato o distorto. Come risultato non si ha soltanto la scomparsa del termine 'ecofemminismo', ma anche l'appropriazione indebita di idee ecofemministe, la cui autorialità viene così cancellata o negata.

Allo stesso tempo, l'ecofemminismo non è stato soltanto spesso inteso come un ambito di studi marginale: a essere maggiormente problematico è il fatto che le ecofemministe sono state erroneamente accusate di mantenere le opposizioni binarie tra la ragione maschile e l'emotività femminile promosse dai teorici più tradizionali. Il fatto che le ecofemministe abbiano portato allo scoperto i meccanismi della cornice di pensiero dualistica che operano nelle situazioni di oppressione non implica, tuttavia, né che esse abbiano voluto conferire maggiore valore alle parti non dominanti del dualismo, né che abbiano interpretato le caratteristiche che contraddistinguono queste ultime come 'naturali'. Nel cercare di difendere e di sviluppare un'etica relazionale della cura all'interno dell'etica animalista, le ecofemministe hanno infatti sfidato, e non accettato, la struttura essenzialistica della divisione dialettica tra 'l'uomo razionale' e 'la donna emotiva'.

Per il timore che le persone possano preoccuparsi troppo, la nostra cultura ha creato delle strutture che ci legittimano a preoccuparci fin troppo poco. Si potrebbe persino sostenere che tale struttura gerarchica valoriale inneschi in noi il bisogno narcisistico di *non* sapere. Come conseguenza di ciò, gli esseri umani, nel tentativo di auto-definirsi, falliscono nel riconoscere i rapporti in cui essi sono la causa diretta del dolore delle alterità non-umane.

Il dare attenzione alla sofferenza altrui è ciò che ci rende eticamente responsabili. Solo chi si sente 'superiore' può negare le conseguenze etiche del dolore di coloro che sono ritenuti 'inferiori'. Simone Weil suggerisce che l'amore per il prossimo, nella sua pienezza, significa essere capaci di chiedere 'Cosa stai provando?' ed essere al contempo pronti a prestare attenzione alla risposta che ci viene data. La domanda, secondo Weil, «equivale ad ammettere che c'è *qualcuno che soffre, non come un numero in una serie*, ma come individuo⁷. Per essere in grado di chiedere alle alterità non-umane 'Cosa state provando?' occorre dotarsi di un 'sé' interconnesso e interdipendente, sempre in relazione con l'alterità. Val Plumwood parla di 'sé ecologico': un sé che «ha tra i propri obiettivi precipui il benessere delle

⁷ S. Weil, *Waiting for God* (1973), New York, Perennial Classics - HarperCollins, 2001, pp. 64-65.

alterità e delle comunità terrestri, e che pertanto rispetta e si prende cura di queste alterità per il loro stesso bene»⁸. Il percepire se stessi come soggetti nati e posti continuamente all'interno di relazioni, piuttosto che come singoli individui atomistici auto-costituiti, unito al riconoscere che queste relazioni di valore includono altri animali potrebbe eliminare i confini tra l'«uomo che si fa da sé» e il presunto «animale fatto dalla natura», tra il soggetto e il presunto oggetto, tra colui che «fa» e ciò che «è fatto». Ciò richiede che la soggettività venga ridefinita – liberata dalla sua danza mortale con le alterità oggettificate.

Il lavoro teorico dell'ecofemminismo individua le strutture interconnesse dei dualismi normativi, svela i modi in cui tali dualismi facilitano l'oppressione e l'esclusione, e denuncia sia concettualmente che nella pratica le ingiustizie nei confronti degli individui e dei gruppi non dominanti. Nella teoria, così come nella pratica, le ecofemministe immaginano che relazioni sociali differenti siano possibili e spronano a impegnarsi per ottenere pace e giustizia per tutti.

⁸ V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, London - New York, Routledge, 1993, pp. 154-155 [secondo capitolo tradotto in italiano all'interno del presente volume].

Relations - Beyond Anthropocentrism
Book series
IRENE - Interdisciplinary Researches on Ethics and Natural Environment
<http://www.ledonline.it/relations>

Executive Editor Matteo Andreozzi

Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive • A cura di Matteo Andreozzi

Emotività animali. Ricerche e discipline a confronto • A cura di Matteo Andreozzi,
Silvana Castignone e Alma Massaro

Donne, ambiente e animali non-umani. Riflessioni bioetiche al femminile • A cura di
Carla Faralli, Matteo Andreozzi e Adele Tiengo

Altri titoli dal catalogo LED:

M. Andreozzi • *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete*

Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni • A cura di P. Donatelli e E. Lecaldano

C. Bagnoli • *Il dilemma morale e i limiti della teoria etica*

S. Levi • *Libertà e azione nell'etica di Spinoza*

A. Vestrucci • *Il movimento della morale. Eric Weil e Ágnes Heller*

Ethics in Action. Dialogue between Knowledge and Practice • Edited by S. Cipolletta
and E. Gius

Il catalogo aggiornato di LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto è consultabile all'indirizzo web <http://www.lededizioni.com>, dove si possono trovare informazioni dettagliate sui volumi: di tutti si può consultare il sommario, di alcuni vengono date un certo numero di pagine in lettura, di altri è disponibile il testo integrale. Tutti i volumi possono essere ordinati on line.