
Diritti animali e teoria femminista

di

Josephine Donovan*

Nel saggio che segue (tratto da “Signs: Journal of Women in Culture and Society” XV, 1990, 2, pp. 350-375) l’Autrice affronta la questione dei diritti animali a partire dalla critica delle teorie di Tom Regan sul diritto naturale e di Peter Singer sulla filosofia utilitarista. Donovan critica l’approccio dei due autori, perché dichiaratamente “razionale”, poiché questa presa di posizione è quella utilizzata dall’epistemologia scientifica, a partire dai suoi primissimi teorizzatori, quali Bacone e Cartesio, che ne hanno fatto il fondamento per giustificare la tortura degli animali con pretesti scientifici, come la vivisezione. L’approccio femminista, analizzato nelle diverse sfaccettature, offre invece un’etica di relazione tra umani e animali che parte dalla loro comune condizione. Donne e animali, nella logica dominatrice della scienza patriarcale sono considerati esseri non razionali, da soggiogare (e annientare). La solidarietà e il forte legame tra donne e animali perciò sono affrontati in diversi studi femministi, ma anche nella letteratura femminile, in cui si dà maggior rilievo ai sentimenti e all’empatia. È dunque questo il punto di partenza, secondo Donovan, per costruire un nuovo modo di pensare e relazionarsi con le altre forme di vita, ovvero il riconoscimento da parte degli umani della capacità, condivisa da tutte le creature, di poter provare sentimenti, ed anche dolore.

Peter Singer, nella prefazione al suo trattato pionieristico *Animal Liberation* (1975) esordisce con un aneddoto circa una visita fatta insieme alla moglie a una donna che sosteneva di amare gli animali; essa aveva sentito che l’autore stava scrivendo un libro sull’argomento, e per questo li aveva invitati a prendere il tè.

* Josephine Donovan (1941), Ph.D. degree in letteratura comparata presso l’Università di Madison nel 1971, ha insegnato in diverse università e da poco ha rinunciato alla cattedra di Inglese presso l’Università del Maine, rassegnando le dimissioni per dedicarsi interamente alla scrittura. Autrice ed editrice di diversi volumi, predilige i campi di interesse quali l’etica animalista, la critica e la teoria femminista, la letteratura americana femminile moderna e contemporanea. Alcune opere di rilievo sul tema “donne e animali” sono: *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham, N.C. 1995; *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, Continuum, New York 1996, entrambi co-curati assieme a Carol J. Adams; e il presente articolo, il cui titolo originale è *Animal Rights and Feminist Theory*, considerato una lettura essenziale per chi voglia avvicinarsi al tema del femminismo e questione animale. La traduzione dall’inglese è di Chiara Corazza.

L'atteggiamento di Singer nei confronti della donna è sprezzante: "Aveva invitato anche un'amica che amava gli animali ed era ansiosa di incontrarci. Quando arrivammo la nostra ospite era già lì, e [...] certamente desiderava parlare degli animali. 'Io amo gli animali', cominciò [...] e si allontanò. Mentre si serviva il rinfresco fece una pausa e prese un sandwich al prosciutto, e ci chiese quali animali domestici avessimo"¹. Lo scopo di Singer non è solo di condannare l'ipocrisia della donna che sosteneva di amare gli animali mentre mangiava carne, ma anche di dissociarsi da un approccio di tipo sentimentale nei confronti del benessere degli animali.

Parlando anche a nome della moglie, spiega: "Noi non avevamo particolare interesse 'negli animali'. Nessuno dei due è mai stato smisuratamente appassionato per cani, gatti o cavalli [...] Noi non 'amavamo' gli animali [...]. Rappresentare chi protesta contro la crudeltà verso gli animali come dei sentimentali e degli emotivi 'amanti degli animali' [ha significato] escludere la questione nel suo insieme [...] da un serio dibattito, politico ed etico". In altre parole, egli teme che associare la causa dei diritti animali con un sentimento "effeminato" avrebbe significato banalizzarlo².

Le preoccupazioni di Singer circa l'immagine e le strategie degli attivisti per i diritti animali sono condivise da un altro grande teorico contemporaneo dei diritti animali, Tom Regan. Nella sua prefazione a *The Case for Animal Rights* (1983), Regan sottolinea che "tutti coloro che lavorano per la causa degli interessi degli animali hanno familiarità [...] con la trita accusa di essere 'irrazionali', 'sentimentali', 'emotivi', o peggio; noi possiamo smentire queste accuse solo facendo un serio sforzo per non indulgere nelle nostre emozioni o nell'espressione dei nostri sentimenti. E questo richiede un impegno duraturo per un'analisi razionale"³. In un successivo articolo Regan si difende dalle accuse di essere eccessivamente razionale, sostenendo che "la ragione – non il sentimento, non l'emozione – la ragione ci obbliga a riconoscere l'eguale valore innato degli [...] animali e [...] il loro eguale diritto di essere trattati con rispetto"⁴. Il rifiuto dell'emozione di Regan e Singer e il loro timore di essere considerati sentimentalisti non sono casuali; piuttosto espongono il pregiudizio insito nella teoria contemporanea per i diritti animali verso il razionalismo che, paradossalmente, ha stabilito nella forma dell'oggettivismo cartesiano, la principale giustificazione teorica al maltrattamento degli animali.

Le teoriche per i diritti animali sembrano, al contrario, aver sviluppato un mag-

¹ Peter Singer, *Animal Liberation*, Avon, New York 1975, pp. ix-x. Da qui in poi utilizzerò il termine riassuntivo di "teoria dei diritti animali" per riferirmi a ogni teorizzazione sul trattamento degli animali da parte degli umani, privo di riguardo per le sue radici filosofiche. Vorrei riconoscere il contributo di Gloria Stevenson, che mi ha introdotta al concetto di diritti animali anni fa, e del mio cane Jessie.

² Nell'*Etica*, Spinoza sottolinea che l'opposizione alla macellazione degli animali era basata sulla "superstizione e la pietà propria delle donne" piuttosto che sulla ragione (come già citato in Mary Midgley, *Animals and Why They Matter*, University of Georgia Press, Athens 1983, p. 10). Questo è il tipo di accusa che Singer teme.

³ Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1983, p. xii.

⁴ Id., *The Case for Animal Rights*, in *In Defense of Animals*, edited by Peter Singer, Basil Blackwell, New York 1985, p. 24.

gior senso di solidarietà emotiva nei confronti degli animali come base per le loro teorie, più evidente che nella produzione maschile. Per esempio, Mary Midgley, teorica contemporanea dei diritti animali, suggerisce: “Ciò che rende i nostri compagni esseri viventi degni di considerazione di base, non è di certo la loro capacità intellettuale, ma piuttosto la partecipazione emotiva”. Gli animali, osserva l’autrice, esprimono “una complessità sociale ed emotiva nella formazione di profonde, sottese e durevoli relazioni”⁵. Costantia Salomone, una femminista ed attivista di primo piano per i diritti animali, condanna apertamente il pregiudizio razionalista e maschilista dell’attuale teoria dei diritti animali⁶. Nel diciannovesimo secolo, le attiviste del movimento antivivisezionista, come Francis Power Cobbe, consideravano il “freddo e razionale materialismo” della scienza, che percepivano come una minaccia “che poteva congelare l’emotività e la sensibilità umane [...] un antagonista. L’antivivisezionismo [...] difendeva il cuore, lo spirito umano dalla degradazione di una scienza priva di sentimenti”⁷.

L’aneddoto di Singer dimostra inoltre che non ci si può semplicemente riferire alle donne, in modo acritico, come a un gruppo, o a un sistema di valori femminili quale fonte per un’etica della relazione umana con gli animali. Se le donne sono state indubbiamente meno colpevoli degli uomini nell’abuso e nella distruzione attiva degli animali (come osserva Virginia Woolf nelle *Tre Ghinee*: “Una gran maggioranza degli uccelli, e degli animali sono stati uccisi da te; non da noi”)⁸, sono state tuttavia complici di questo abuso, nell’utilizzo diffuso di prodotti di lusso che comporta la sofferenza degli animali e la loro morte (come per esempio le pellicce) e nel consumo di carne. Charlotte Perkins Gilman, femminista e sostenitrice del benessere animale, criticò questa ipocrisia decenni prima di Singer, nel suo *A Study in Ethics* (1933). Condannando la moda femminile di indossare “come ornamento la carcassa di un animale”, Gilman evidenzia una sconvolgente incongruenza, il fatto che “donne civilizzate e cristiane, sensibili alla crudeltà, affezionate ai loro animali domestici, sostengano sistematicamente la più grande crudeltà esistente nei confronti di milioni di indifese piccole creature [...]. Le pellicce si

⁵ Mary Midgley, *Persons and Non-Persons*, in *In Defense of Animals*, p. 60.

⁶ Costantia Salomone, riprodotto da una lettera, luglio 1986.

⁷ James Turner, *Reckoning with the Beast: Animals, Pain and Humanity in the Victorian Mind*, Johns and Hopkins University Press, Baltimore 1980, pp. 101, 103; Roswell C. McCrea nel testo *The Humane Movement: A Descriptive Survey* (1910), McGrath, College Park, Md. 1969, p. 117, nota che il contrasto tra sentimentalismo e razionalismo come fondamento della teoria dei diritti animali fosse un tema presente nella campagna per i diritti animali nel diciannovesimo secolo: “Di norma gli scritti [e] il lavoro umani sono basati su una ‘fede’ piuttosto che su uno schema di fondamenti razionali. La base emotiva è comune, e il corretto trattamento degli animali è considerato desiderabile per se stesso”. Eccezione era la Lega Umanitaria di Henry Salt, che cercava di porre “i principi umani su una base razionale e concreta”. Si fondava “non su un puro sentimento di gentilezza, quale prodotto del cuore invece che del cervello”. Ciononostante, Francis Power Cobbe e altre teoriche del tempo non temevano di privilegiare il cuore. Per un’introduzione alle loro idee, si veda Coral Landsbury, *The Old Brown Dog: Women, Workers, and Vivisection in Edwardian England*, University of Wisconsin Press, Madison 1985.

⁸ Virginia Woolf, *Three Guineas* (1938), Harcourt Brace, New York 1963, p. 6. L’osservazione di Virginia Woolf presente in questo passaggio suggerisce il fatto che l’autrice avesse condotto delle ricerche sul tema.

ottengono mediante l'uso delle trappole. Questo significa ogni agonia possibile dell'animale, cattività, inedia, sofferenza per fame e gelo, paura terribile e dolore. Se una donna legasse ed appendesse centinaia di gattini, ognuno per una zampa, nel suo cortile di casa durante la stagione invernale, lasciandoli lottare e agitarsi nel freddo, miagolando acutamente per l'angoscia e il terrore, e con le pellicce così realizzate potesse 'adornare' qualcosa [...], sarebbe considerata un mostro"⁹. Riconoscendo che tali problemi sono impliciti nella storica relazione tra donne e animali, credo che il femminismo culturale, riconoscendo la teoria dei diritti animali, possa proporre un fondamento teorico per un'etica del trattamento animale più consona di quello attuale.

Le teorie contemporanee per i diritti animali includono due approcci teorici principali, uno basato sulla teoria dei diritti naturali, l'altro sull'utilitarismo. Il massimo teorico della posizione dei diritti naturali è Tom Regan, la cui principale dichiarazione appare in *The case for Animal Rights*. In questo lavoro, imponente, anche se talvolta sofisticato, Regan sostiene che gli animali – in particolare i mammiferi adulti – siano delle entità morali con alcuni diritti inalienabili, come gli esseri umani, secondo la dottrina dei diritti naturali enunciata nel XVIII secolo (in particolare da Locke)¹⁰.

Regan costruisce la sua tesi a partire dalla confutazione di Kant, che aveva stabilito nella sua seconda formulazione dell'Imperativo Categorico che "l'uomo e in genere ogni altro essere razionale *esiste come un fine in se stesso, non puramente come un mezzo*", che esseri razionali posseggono "*valore assoluto*, e hanno il diritto di essere trattati come dei fini"¹¹.

Nell'argomentazione di Locke e dei creatori della Dichiarazione di Indipendenza e della Costituzione degli Stati Uniti d'America, non tutti gli esseri umani erano considerati sufficientemente razionali, tali da poter essere ritenuti "persone" con dei diritti; solo i bianchi proprietari maschi erano sufficientemente degni di essere inclusi nella categoria di persona. Certamente, la maggior parte dei movimenti per i diritti delle donne nel diciannovesimo secolo erano impegnati a stabilire che anche

⁹ Charlotte Perkins Gilman, *A Study in Ethics*, Schlesinger Library, Radcliffe College, Cambridge, Mass. 1933, dattiloscritto. Pubblicato con il permesso della Schlesinger Library. È doveroso notare che le donne criticate da Singer e Gilman sono colpevoli di omissione più che di compiere atti; non perpetrano attivamente le atrocità nei confronti degli animali. Il loro errore è dato dall'ignoranza e dall'abitudine, elementi presumibilmente rimediabili con un'educazione morale. In questo articolo metto a fuoco principalmente l'ideologia razionalista della scienza moderna, poiché la sua epistemologia oggettivante, che trasforma gli animali in "cose", è diventata una visione degli animali diffusa e comune, di conseguenza legittima altre forme di abuso sugli animali come l'industria agroalimentare.

¹⁰ Nonostante il suo accento sull'analisi rigorosamente razionale, Regan usa in tutto il suo scritto il termine *inaspettato* come una sorta di clausola di recesso, sebbene la ragione deduttiva di per sé risulti essere inadeguata. Un esempio in cui l'argomentazione di Regan diventa (almeno a mio avviso) illogica è l'ipotesi della scialuppa di salvataggio, in cui egli sostiene che, tra quattro adulti normali e un cane, sia quest'ultimo a dover essere sacrificato. Il suo ragionamento qui sembra nascondere una sottesa gerarchia, in cui gli uomini rimangono sempre all'apice. Si veda Tom Regan, *The Case of Animal Rights* (1983), pp. 324-325. Si veda inoltre la critica di Peter Singer in *Ten Years of Animal Rights Liberation*, in "New York Review of Books", April 25, 1985, p. 57.

¹¹ Immanuel Kant, *Theory of Ethics*, in *Kant Selections*, edited by Theodore M. Greene, Scribner's, New York 1927, pp. 308-309.

le donne dovevano essere considerate come persone nella Costituzione¹². Qui, come altrove, nella teoria politica occidentale, le donne e gli animali sono entrambi esclusi. Aristotele, per esempio, associò le donne agli animali nell'*Etica Nicomachea* escludendoli dalla partecipazione alla vita morale. E Keith Tomas illustra come il dibattito durato secoli sulla questione se le donne avessero l'anima procedesse in parallelo a simili discussioni sullo status morale degli animali¹³.

Nel costruire la sua tesi per i diritti animali, Regan estende la categoria di coloro che hanno il merito assoluto o valore intrinseco per includervi anche le creature non razionali, seppur intelligenti. Egli elabora una distinzione tra agenti morali (coloro i quali sono in grado di esprimere dei giudizi etici e razionali) e pazienti etici (coloro i quali non possono fare tali formulazioni, ma che tuttavia sono meritevoli di essere trattati come dei fini). Tutto ciò contrariamente a Kant, che afferma che "gli animali [...] sono puramente dei mezzi per un fine. Questo fine è l'uomo"¹⁴.

Regan espone la sua teoria, negando quella di Kant che sostiene che pazienti etici come alcuni esseri umani (chi è gravemente ritardato, bambini molto piccoli o chi è incapace di ragionamento) non possano essere trattati come dei fini. Ciò, a parere di Regan è inconcepibile. Inoltre, se si accetta che agenti e pazienti etici siano portatori del rispetto fondamentale, ciò implica la nozione di diritti, così come afferma Regan, da cui ne consegue che i pazienti etici non umani (gli animali) debbano essere inclusi nella categoria di coloro che hanno il diritto di essere trattati come dei fini. Un'argomentazione diversa è specista, ovvero che assume arbitrariamente che gli umani abbiano maggior valore rispetto ad altre forme di vita. Lo specismo è un concetto preso in prestito dal femminismo e dalla teoria delle minoranze. È analogo al sessismo e al razzismo poiché privilegia un gruppo (umani, maschi, bianchi o ariani) su un altro¹⁵. Regan, inoltre, mantiene una posizione deontologica assolutamente non consequenzialista; trattare gli animali come dei fini è – scrive – un dovere etico. Si tratta di una questione di giustizia, non di gentilezza¹⁶.

Sebbene Regan rifiuti la determinazione della razionalità di Kant come base per entrare nel "regno dei fini", egli precisa che coloro i quali hanno "valore intrinseco" debbano avere una conoscenza soggettiva – debbano essere "soggetti di una vita" – e/o avere l'insieme della consapevolezza riconoscibile nei mammiferi adulti¹⁷. Questo criterio lascia aperta la questione degli umani ritardati, di coloro che sono in coma irreversibile, dei feti, e persino dei bambini molto piccoli. Il criterio di Regan infatti privilegia chi ha una completa consapevolezza rispetto a chi ne è

¹² Si veda la successiva discussione di Josephine Donovan, *Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism*, Ungar, New York 1985, pp. 4-5.

¹³ Keith Thomas, *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility*, Pantheon, New York 1983, p. 43. Per le esposizioni successive sul "simbolismo culturale" che unisce donne ed animali, si veda Mary Midgely, *op. cit.*, pp. 78-79.

¹⁴ Immanuel Kant, *Duties to Animals and Spirits*, cit. in *The Case of Animal Rights* (1983), p. 177.

¹⁵ *Ivi*, p. 155; il termine specista era stato coniato, secondo Regan, da Richard D. Ryder in *Victims of Science*, Davis-Poynter, London 1975. Si veda inoltre Peter Singer, *Animal Liberation*, cit., pp. 7, 9.

¹⁶ Tom Regan, *The Case of Animal Rights* (1983), p. 280.

¹⁷ *Ivi*, p. 243.

privo¹⁸. Inoltre, sebbene rifiuti il razionalismo kantiano, la teoria di Regan dipende dalla nozione di pensiero, richiamando di conseguenza il criterio della razionalità. Non sono in disaccordo con l'idea che i mammiferi adulti abbiano un'intelligenza molto sviluppata che può essere paragonata al raziocinio umano; piuttosto metto in discussione la validità del criterio della razionalità. La difficoltà di Regan sembra in parte frenare la teoria del diritto naturale, che privilegia il razionalismo e l'individualismo, ma può anche esprimere la sua decisa presa di distanza dai sentimenti nella ricerca intellettuale "seria".

A questo proposito, da un punto di vista femminista, la posizione sviluppata dai teorici utilitaristi dei diritti animali è più plausibile perché lascia da parte il criterio dell'intelligenza, insistendo al contrario sulla capacità di provare sentimenti – o la capacità di soffrire – come criterio con cui determinare chi può avere il diritto di essere trattato come un fine.

La posizione utilitaristica nella teoria dei diritti animali è stata sviluppata principalmente da Peter Singer. Certamente il suo coraggioso ed ammirevole libro, *Animal Liberation*, ha ampiamente incoraggiato l'attuale movimento per i diritti animali. La premessa centrale di Singer deriva dal passaggio chiave dell'*Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789) di Jeremy Bentham. Durante la massima espressione della dottrina del diritto naturale, la Rivoluzione Francese, Bentham scrisse:

Potrebbe venire un giorno in cui il resto degli animali acquisirà quei diritti che non avrebbero mai potuto essere negati se non dalla mano della tirannia [...]. Potrebbe venire un giorno in cui essere riconosciuti dal numero delle gambe, dalla peluria della pelle, o dalla terminazione dell'*osso sacro*, siano ragioni [...] insufficienti per abbandonare un essere sensibile al suo destino. Cos'altro potrebbe tracciare l'insuperabile confine? È la facoltà della ragione, o forse la facoltà del linguaggio? Ma un cavallo o un cane adulti, sono senza dubbio più razionali e comunicativi di un bambino appena nato che abbia un giorno o una settimana, o persino un mese di vita. Ma supponiamo che la situazione fosse altrimenti, a che servirebbe? La questione non è "Possono ragionare?", né, "Possono parlare?" ma, "Possono soffrire?"¹⁹.

Un simile passaggio si trova nel *Discourse on the Origin of Inequality* (1755) di Rousseau. Sembra in parte essere una risposta alla visione cartesiana degli animali come macchine, discussa precedentemente.

Potremmo porre fine all'antico dibattito sulla partecipazione degli altri animali alla legge di natura; semplicemente gli animali non conoscono quella legge, anche se si vuole riconoscere loro raziocinio e volontà; ciononostante, poiché essi condividono in qualche misura la nostra natura, in virtù della sensibilità di cui sono dotati, potremmo ben immaginare che debbano condividere similmente il beneficio della legge naturale, e che l'uomo ha dei doveri nei loro confronti. Infatti se ho l'obbligo di non danneggiare alcun essere vivente, non è dovuto al fatto che sia un essere raziocinante, ma al fatto che è un essere sensibile²⁰.

Pertanto sia Bentham che Rousseau sostengono che i diritti naturali, o

¹⁸ *Ivi*, pp.77, 247, 319.

¹⁹ Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), in *The English Philosophers from Bacon to Mill*, edited by Edwin A. Burt, Modern, New York 1939, p. 847.

²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourse on the Origin and Foundation of Inequality among Mankind*, edited by Lester G. Crocker, Washington Square, New York 1967, p. 172. Si veda anche Mary Midgley, *op. cit.*, p. 62.

l'appartenenza al regno dei fini di Kant, siano accordati alle creature che possano provare sentimenti. Entrambi sostengono che la comune condizione che unisce gli umani agli animali sia la sensibilità, la capacità di provare sofferenza e piacere.

La posizione utilitarista scaturisce da questa premessa e stabilisce che se una creatura è senziente ha degli interessi, al pari di ogni altra creatura senziente, quali l'eguale diritto alla considerazione, qualora gli esseri umani prendano delle decisioni sul loro benessere. Con le parole di Singer "la capacità di soffrire e provare piacere è un *prerequisito per avere degli interessi*"²¹. Una pietra, ad esempio, non ha interessi sul fatto di essere calciata, perché non può soffrire, mentre un topo li ha poiché può provare dolore". "Se un essere vivente soffre", sostiene Singer, "non può esserci una giustificazione etica al rifiuto di prenderne in considerazione la sofferenza. [...] Il principio di eguaglianza richiede che la sua sofferenza debba contare egualmente come la sofferenza [...] di ogni altro essere vivente". In breve, "dolore e sofferenza non sono desiderabili e dovrebbero essere prevenuti o minimizzati, senza badare alla razza, al sesso, o alla specie dell'essere vivente che soffre"²². Questa è l'essenza della posizione utilitarista nei diritti animali.

La teoria utilitarista dei diritti animali ha il pregio di permettere una certa flessibilità nelle scelte, si oppone alla posizione assolutista di Regan, che afferma che la sofferenza degli animali non sia mai giustificabile. Come utilitarista, Singer sostiene, ad esempio, che la consapevolezza delle conseguenze può e dovrebbe influenzare la valutazione del destino di un individuo, in ogni situazione data. Questo lo conduce ad ammettere che "ci potrebbero essere verosimilmente delle circostanze in cui un esperimento su un animale potrebbe ridurre notevolmente la sofferenza tanto da accettare di realizzarlo, anche se implicasse arrecare dolore all'animale [anche se] fossero esseri umani"²³. Altrove egli sostiene che se la sofferenza di un animale avesse come risultato la cura di tutte le forme di cancro, questa sofferenza potrebbe essere giustificabile²⁴. La posizione fondamentale di Singer sostiene che "simili interessi debbano contare egualmente, senza dare peso alle specie degli esseri coinvolti. D'altra parte, se il processo di qualche esperimento facesse del male allo stesso modo a un uomo e a un maiale, e non ci fossero delle conseguenze rilevanti [...] sarebbe sbagliato dire che noi dovremmo usare il maiale perché la sua sofferenza conta meno della sofferenza dell'essere umano"²⁵.

Inoltre, sebbene Singer usi il termine "diritti animali", le sue modifiche prendono distanza dalla dottrina tradizionale dei diritti naturali, più di quanto non lo faccia Regan nelle sue riconcettualizzazioni. Non è un problema di diritti politici o di cittadinanza razionale, come il diritto di libera espressione o il diritto di voto, né si tratta del diritto che ha una creatura intelligente di essere trattata come un fine (in

²¹ Peter Singer, *Animal Liberation*, cit., p. 8.

²² *Ivi*, p. 8, 18.

²³ Peter Singer-Tom Regan, *The Dog in the Lifeboat: An Exchange*, in "New York Review of Books", 25 April 1985, p. 85. Si noti che sebbene Regan e Singer non siano d'accordo nella teoria, essi lo sono nella pratica: entrambi si oppongono alla sperimentazione sugli animali, il loro sfruttamento per il cibo e per l'abbigliamento, l'industria agroalimentare, le trappole, la caccia, i rodei e il circo.

²⁴ Peter Singer, *Ten Years of Animal Liberation*, cit., p. 48.

²⁵ *Ibidem*.

termini kantiani). Si tratta piuttosto del diritto di una creatura senziente di avere interesse a non ricevere sofferenza, considerata in modo eguale quando presa in esame contro l'interesse di un'altra creatura senziente²⁶.

L'insistenza di Singer sul fatto che gli animali abbiano interessi uguali a quelli degli umani rende le sue argomentazioni eticamente convincenti, quanto l'opinione di Regan che gli animali abbiano dei diritti. Tuttavia, ci sono alcune debolezze nella posizione utilitarista. La prima è che non è previsto un preciso standard di valori per prendere una decisione o ponderare su degli interessi, il che insinua dei pregiudizi non presi in esame. In secondo luogo, essa richiede una quantificazione della sofferenza, una "matematicizzazione" degli individui etici, che ricade nella sfera scientifica che giustifica il sacrificio degli animali. Pertanto, mentre riconosce la sensibilità o la percezione di sentimenti come fondamento per il loro trattamento quali entità etiche, la posizione utilitarista resta ancorata al modo di ragionare razionalista e calcolatorio, che distanzia le entità etiche dal soggetto della scelta decisionale, reificando gli animali in termini di sofferenza quantificata. Proprio come la teoria dei diritti naturali proposta da Regan privilegia in modo inerente la razionalità, l'utilitarismo di Singer ricade in un dominio manipolatorio che non è diverso da quello usato dagli sperimentatori scientifici e dai medici per legittimare gli abusi sugli animali, come la vivisezione. È per questa ragione che dobbiamo rivolgerci al femminismo culturale come teoria alternativa.

Il femminismo culturale ha una lunga storia. Durante la "prima ondata" del femminismo, diverse pensatrici come Margaret Fuller, Emma Goldman e Charlotte Perkins Gilman articolavano una critica all'individualismo atomista e al razionalismo della tradizione liberale²⁷. Esse proposero una visione che enfatizzava collettivamente l'unione emotiva e il concetto di vita organica (o olistica). In *Woman in the Nineteenth Century* (1845), ad esempio, Fuller sosteneva che la "liberazione"

²⁶ Id., *Ethics and Animal Liberation*, in *In Defense of Animals*, cit., pp. 1-10. Storicamente l'utilitarismo si sviluppò come parte di un'ondata di sentimentalismo che emerse verso la fine del diciottesimo secolo in Europa, che costituì le premesse intellettuali per il movimento di protezione animale del diciannovesimo secolo. Si veda in James Turner, *op. cit.*, pp. 31-33; e Keith Thomas, *op. cit.*, pp. 173-180. La crescente partecipazione delle donne nella vita culturale del diciottesimo secolo senza dubbio contribuì alla comparsa del sentimentalismo e alla crescente empatia per gli animali visti nelle asserzioni di Rousseau e Bentham.

²⁷ Per un completo dibattito si veda Josephine Donovan, *op. cit.*, pp. 31-63. L'altra maggiore tradizione teorica per idee alternative riguardanti la relazione umana con il mondo naturale è il marxismo; ciononostante, come intuitivamente sottolinea Isaac D. Balbus in *Marxism and Domination: A Neo-Hegelian, Feminist, Psychoanalytic Theory of Sexual, Political and Technological Liberation*, Princeton University Press, Princeton, N. J. 1982, il marxismo si fonda su una filosofia di dominio. Marx, infatti, vedeva l'identità umana come formata dal lavoro che manipola un mondo oggettivato e fisico. Balbus si rivolge invece a Hegel, che suggerisce che "tutta la sostanza è soggetto", vale a dire che è motivata da una teleologia specifica, anche se non tutte le sostanze sono identiche (p. 285). "Né la ragione strumentale, né la pura intuizione o il sentimento, quanto piuttosto una nuova forma di ragione empatica e strumentale guideranno le interazioni tra gli umani e il mondo da cui essi dipendono" (p. 286). Tale "coscienza post-oggettivante" (p. 285) emergerà, crede Balbus, quando si saranno sviluppate nuove pratiche per educare i bambini, pratiche che intervengono nel processo di maturazione maschile che prevede lo sviluppo di ostilità nei confronti della madre. Perciò nell'ultima parte del suo libro Balbus si rivolge alla teoria culturale femminista neo-Freudiana – in modo specifico quella che è stata sviluppata da Dorothy Dinnerstein – per convalidare la sua tesi.

delle donne e la loro integrazione nella vita pubblica dovesse passare attraverso una femminilizzazione della cultura, che avrebbe significato un regno di “gentilezza delicata”, uno stato di armonia e pace, la fine di ogni tipo di violenza (incluso, specifica, la macellazione degli animali per il cibo) e l’istituzione del vegetarianismo (sostituendo, suggerisce, “i legumi [fagioli] al cibo animale”)²⁸. Gilman afferma una simile visione nel suo romanzo utopico *Herland* (1911). Oltre a Fuller e Gilman, c’è un lungo elenco di femministe della prima ondata che sostenevano il vegetarianismo o una riforma per il benessere animale, tra cui Mary Wollstonecraft, Harriet Beecher Stowe, Lydia Maria Child, Elizabeth Blackwell, Elizabeth Stuart Phelps Ward, Susan B. Anthony, Victoria Woodhull, Elizabeth Cady Stanton, le sorelle Grimké, Lucy Stone, Frances Willard, Frances Power Cobbe, Anna Kingsford, Caroline Earle White e Agnes Ryan²⁹.

Nella seconda ondata della teoria femminista si registrano alcuni articoli che collegano specificatamente il femminismo con i diritti animali: negli anni ‘70, gli articoli di Carol J. Adams sul vegetarianismo e il saggio *Reweaving the Web of Life* (1982) di Costantia Salomone³⁰. Molti altri lavori hanno collegato il femminismo

²⁸ Margaret Fuller, *Woman in the Nineteenth Century*, (1845) Norton, New York 1971, p. 113.

²⁹ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), Penguin, Baltimore 1975, pp. 291-292; Ead., *Original Stories from Real Life*, J. Johnson, London 1788; Harriet Beecher Stowe, *Rights of Dumb Animals*, in “Hearth and Home”, vol 1, 2, 1869, p. 24; Elizabeth Blackwell, *Essays in Medical Sociology*, Longmans Green, London 1909; Elizabeth Stuart Phelps Ward, *Loveliness: A Story*, in “Atlantic Monthly”, 84, August 1899, pp. 216-219; Ead., *Tammyshanty*, in “Woman’s Home Companion”, 35, October 1908, pp. 7-9; Ead., *Trixy*, Houghton Mifflin, Boston 1904; Ead., *Though Life Do Us Part*, Houghton Mifflin, Boston 1908, e vari articoli sulla vivisezione; Francis Power Cobbe, *The Modern Rack*, Swann, Sonnenschein, London 1899; Ead., *The Moral Aspects of Vivisection*, Williams & Margater, London 1875; Anna Bonus Kingsford, *The Perfect Way in Diet*, Kegan, Paul, Trench, London 1885; Ead., *Addresses and Essays on Vegetarianism*, Watkins, London 1912; diverse fonti ricordano che Anthony, Woodhull, le sorelle Grimké, Stone e Willard sono state vegetariane, e che Child è stata impegnata nella protezione degli animali. Si veda Peter Singer, *Animal Liberation*, cit., p. 234. Elizabeth Griffith, nella sua biografia *In Her Own Right*, Oxford, New York 1984, nota che in gioventù Elizabeth Cady Stanton aveva adottato un regime alimentare Grahamita (strettamente vegetariano), seguendo l’esempio delle sorelle Grimké (pp. 34-35). Ruth Bordin, in *Frances Willard: A Biography*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1986, p. 122, sostiene che Frances Willard credesse che il mangiar carne fosse “cosa selvaggia” e che “i mortali illuminati del ventesimo secolo [sarebbero] stati sicuramente vegetariani”. Inoltre c’è un’interessante connessione tra l’astinenza dal mangiar carne del diciannovesimo secolo e i movimenti umanitari. Nel 1891 il WTCU di Philadelphia (probabilmente sotto l’egida di Mary F. Lowell) sviluppò un “Dipartimento della Compassione” dedicato all’antivivisezionismo. Nelle *Letters of Lydia Maria Child* (1883), Negro Universities Press, New York 1969, Child scrive di far parte dello SPCA e di sostenere il movimento umanitario. Facendone una logica personale, l’Autrice sottolinea la vicina solidarietà tra animali ed umani (lettera del 1872, pp. 213-214). Caroline Earle White era una delle principali attiviste animaliste della Philadelphia del diciannovesimo secolo; scrisse numerosi articoli sull’argomento. Parecchio del materiale di Agnes Ryan è contenuto, inedito, nella Schlesinger Library di Cambridge. In esso è incluso un romanzo sui “diritti animali”, *Who Can Fear Too Many Stars?*; Charlotte Perkins Gilman scrisse numerosi articoli sui temi animalisti, incluso *The Beast Prison*, in “Forerunner”, 31, November 1912, pp. 128-130 e *Birds, Bugs and Women*, in “Forerunner”, 4, May 1913, pp. 131-132. Una fonte successiva e molto utile circa il movimento delle donne, negli Stati Uniti del diciannovesimo secolo, per il benessere degli animali è Sydney H. Coleman, *Humane Society Leaders in America*, Humane Association, Albany, N.Y. 1924.

³⁰ Carol J. Adams, *The Oedible Complex: Feminism and Vegetarianism in The Lesbian Reader* edited by Gina Covina and Laurel Galana, Amazon, Oakland, Calif. 1975, pp. 145-152; Ead.,

più in generale con l'ecologia, come ad esempio quelli di Susan Griffin, Carolyn Merchant, Rosemary Radford Ruether, Marilyn French, Paula Gunn Allen, Chrystos e Ynestra King³¹.

Dal punto di vista culturale femminista, il dominio sulla natura, radicato nella psicologia maschile, postmedievale ed occidentale, è la causa sottesa del maltrattamento degli animali, tanto quanto lo sfruttamento delle donne e dell'ambiente. Nel suo studio pioneristico, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Carolyn Merchant riconosce che “dobbiamo riesaminare la costruzione di una visione globale e di una scienza che, riconcettualizzando la realtà come macchina piuttosto che come organismo vivente, ha sancito la dominazione sia della natura che delle donne”³².

Le critiche alle falsità insite nell'epistemologia scientifica non sono nuove. Wittgenstein aveva già dimostrato la natura tautologica del giudizio analitico nel suo *Tractatus* del 1911, un punto che anche Hume sostenne nella *Ricerca sull'intelletto umano* nel 1748. Ma fu la critica proposta da Max Horkheimer e Theodor Adorno nella loro *Dialettica dell'Illuminismo* (1944) che per prima creò una connessione tra ciò che Husserl aveva chiamato la “matematizzazione del mondo”³³ e la denegazione di donne e animali³⁴.

Vegetarianism: The Inedible Complex, in “Second Wave”, 4, 1976, pp. 36-42; Costantia Salomone, *The Prevalence of Natural Law: Women and Animal Rights in Reweaving the Web of Life: Feminism and Non Violence*, edited by Pam McAllister, New Society, Philadelphia 1982, pp. 364-375. Si vedano anche gli articoli di Janet Culbertson, Cynthia Branigan, Shirley Fuerst in *Special issue: Feminism and Ecology*, “Heresies”, 13, 1981; Joan Beth Clair (Newman), *Interview with Connie Salamone*, in “Woman of Power”, 3, Winter/Spring 1986, pp. 18-21; Andrée Collard, *Freeing the Animals*, in “Trivia”, 10, Spring 1987, pp. 6-23; Karen Davis, *Farm Animals and the Feminine Connection*, in “Animals' Agenda”, VIII, 1, January/February 1988, pp. 38-39, che espone un'importante critica femminista alla vena machista nei movimenti ecologisti; e Andrée Collard con Joyce Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence against Animals and the Earth*, Indiana University Press, Bloomington 1989; Carol J. Adams, *The sexual politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York; Alice Walker ha recentemente abbracciato la causa dei diritti animali. Si veda il suo *Am I Blue?*, in “Ms”, July 1896; ristampato in *Through Other Eyes: Animal Stories by Women*, edited by Irene Zahava, Crossing, Freedom, Calif. 1988, pp. 1-6; Ellen Bring, *Moving toward Coexistence: An Interview with Alice Walker*, in “Animals' Agenda”, VIII, 3, April 1988, pp. 6-9.

³¹ Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, Harper & Row, New York 1978; Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper and Row, New York 1980; Rosemary Radford Ruether, *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, Seabury, New York 1975; *Ead.*, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Beacon, Boston 1983; Marilyn French, *Beyond Power: On Women, Men and Morals*, Summit, New York 1985; Paula Gunn Allen, *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Beacon, Boston 1986; Chrystos, *No Rock Scorns Me as Whore*, in *This Bridge Called Me Back. Writings by Radical Women of Color*, edited by Cherrie Moraga and Gloria Anzaldúa, Persephone, Watertown, Mass. 1981; Ynestra King, *Feminism and the Revolt of Nature*, in “Heresies”, 13, 1981, pp. 812-816.

³² Carolyn Merchant, *op. cit.*, p. xviii.

³³ Come citato nella postfazione di Colin Gordon a *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, di Michel Foucault, Pantheon, New York 1980, p. 238.

³⁴ Max Horkheimer - Theodor F. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Herder&Herder, New York 1972.

Il metodo scientifico o sperimentale trasforma la realtà in entità matematiche modellate sull'universo fisico che, come visto nelle leggi di Newton, è vincolato all'immagine di un meccanismo che opera secondo atti ripetitivi. Nessuna distinzione è fatta tra forme di vita, come i corpi umani e animali, considerati alla stregua di macchine secondo il punto di vista cartesiano, e le forme inanimate, come le rocce.

Horkheimer e Adorno sostengono che l'imposizione di un modello matematico alla realtà riflette una psicologia di dominazione. "Nel pensiero [scientifico] gli uomini prendono le distanze dalla natura per proiettarla in modo immaginario – al solo scopo di trovare i modi per dominarla". Ricorrendo al termine "illuminismo" per riferirsi al pensiero scientifico, essi notano che "l'illuminismo è totalitario quanto ogni altro sistema"; opera "come un dittatore nei confronti degli uomini. Li conosce al punto di poterli dominare"³⁵.

La propensione dell'universalità della conoscenza scientifica e del carattere generalizzante della metafora della macchina, comporta che le differenze e le particolarità siano eliminate, soggiogate, dominate. "Nell'imparzialità del linguaggio scientifico, tutto ciò che è debole perde completamente ogni possibilità di espressione"³⁶. Come notava Max Scheler, "Quegli aspetti che non possono essere rappresentati nel linguaggio simbolico e arbitrario della matematica [...] sono ricondotti a uno status differente: appartengono all'ambito di ciò che è 'soggettivo' e 'ascientifico'"³⁷. Pertanto, tutto ciò che è anomalo – che è vivo e non prevedibile – è cancellato o soggiogato nel paradigma epistemologico newtoniano/cartesiano. L'anomalo e il debole includono le donne e gli animali, entrambi parte di quelle soggettività e realtà eliminate o convertite in oggetti manipolabili – "la materia del dominio"³⁸ – alla mercé del manipolatore razionalista, il cui valore è stabilito proprio dal fatto che sottomette il suo ambiente. "Ogni cosa – persino l'individuo umano, per non parlare dell'animale – è trasformato in un processo ripetitivo, sostituibile, in un puro esempio per i modelli concettuali del sistema"³⁹.

Horkheimer e Adorno concludono che questa epistemologia scientifica è una forma ideologica basata sulle condizioni materiali di dominazione sociale – in particolare quella degli uomini sulle donne. Nei loro "nauseanti laboratori di fisiologia" gli scienziati "strappano [l'informazione] dagli indifesi [animali]. La conclusione che essi traggono da quei corpi mutilati [è che], poiché sono loro a danneggiare gli animali, sono loro e soltanto loro ad agire volontariamente in tutto il creato. [...] La ragione [...] appartiene all'uomo. L'animale [...] può provare solo terrore irrazionale"⁴⁰. Ma lo scienziato non prova compassione o empatia per le sue

³⁵ *Ivi*, pp. 9, 24, 39.

³⁶ *Ivi*, p. 23.

³⁷ Come citato in William Leiss, *The Domination of Nature*, Braziller, New York 1972, p. 111. Analogamente, Sandra Harding ha osservato che "è la voce del soggetto scientifico che parla con autorità generale e astratta; gli oggetti di indagine 'parlano' solo in condizioni e situazioni storiche specifiche", in *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1986, p. 124.

³⁸ Max Horkheimer - Theodor F. Adorno, *op. cit.*, p. 84.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 245.

vittime perché “per gli esseri razionali [...] provare dispiacere per una creatura irrazionale è un’occupazione futile. La civiltà occidentale ha affidato questo alle donne [attraverso] la divisione del lavoro imposta dall’uomo”⁴¹.

L’associazione postmedievale del divario tra ragione ed emozioni con la divisione del lavoro, e in particolare con il sorgere del capitalismo industriale, è una tesi nota, in particolare presso i teorici marxisti. Eli Zaretsky, in *Capitalism, the Family and Personal Life* (1976), suggerisce che la reificazione della vita pubblica causata dall’alienante lavoro industriale avrebbe comportato che le relazioni personali fossero relegate alla sfera privata: “Nella società il divario tra ‘sentimenti personali’ e ‘produzione economica’ è stato integrato dalla divisione sessuale del lavoro. Le donne sono state identificate con la vita emotiva, gli uomini con la lotta per la sopravvivenza”⁴².

La connessione delle donne alla vita economica è stata quasi universalmente di “produzione per l’uso” piuttosto che di “produzione per lo scambio” – significa che il loro lavoro consiste nella preparazione di beni per il consumo immediato nella sfera domestica piuttosto che per l’uso come merce per uno scambio o per un pagamento pecuniario. Tale pratica, argomentano i teorici, tende a creare una psicologia che valuta gli oggetti di produzione in modo emotivo così da non poter esserci uno scambio per la produzione alienata. Dal momento che in epoca capitalistica sono per lo più le donne ad impegnarsi nella produzione del valore d’uso, questa può essere una base per un’epistemologia contestualmente e relazionalmente orientata, che i teorici contemporanei ascrivono alle donne occidentali⁴³. La pratica di confinare le donne, le emozioni e i valori alla sfera privata, ai margini, ha permesso alle attività maschili di occupare la sfera pubblica, politica e scientifica, come Horkheimer, Adorno ed altri hanno notato, di agire in modo amorale, “oggettivamente”, senza l’equilibrio delle considerazioni relazionali “soggettive”, in ogni caso eliminate o represses dalle discipline dominanti.

Come riconoscono Carolyn Merchant, Horkheimer e Adorno, la caccia alle streghe della prima età moderna era sintomatica di un nuovo bisogno di cancellare e soggiogare la natura anomala, disordinata (e perciò femminile). Horkheimer e Adorno sostengono che l’annientamento delle streghe sancì “il trionfo della società maschile sugli stadi preistorici, matriarcali e mimetici dello sviluppo” e dell’istinto di sopravvivenza [nel] dominio sulla natura”⁴⁴. Merchant suggerisce che le streghe

⁴¹ *Ivi*, p. 248; si veda inoltre pp. 14, 21.

⁴² Eli Zaretsky, *Capitalism, the Family and Personal Life*, Harper & Row, New York 1976, p. 64.

⁴³ Nancy C. M. Hartstock, *Money, Sex and Power. Toward A Feminist Historical Materialism*, Longman, New York 1983, pp. 152, 246. Sulla produzione del valore d’uso si veda Karl Marx, *Capital*, in *Karl Marx: Selected Writings*, edited by David McLennan, Oxford University Press, Oxford 1977, pp. 422-423. Per un utile riassunto di ciò che lei definisce “le epistemologie dal punto di vista femminista” si veda Sandra Harding, *op. cit.*, pp. 142-161. Esse sono radicate, nota Harding, nell’affermazione derivata dal concetto di Hegel sulla coscienza di padrone/schiavo che “la posizione di ‘dominate’ delle donne determina la possibilità di una comprensione più completa e meno perversa”, p. 26. L’esperienza storica del silenzio delle donne della loro posizione di “schiave”, vis-à-vis con il “padrone”, può determinare la base per l’empatia con le altre voci messe a tacere, come quelle degli animali.

⁴⁴ Max Horkheimer - Theodore F. Adorno, *op. cit.*, p. 249.

rappresentassero quell'aspetto della natura che non si inseriva nello schema ordinario del paradigma matematico; inoltre erano viste come delle pericolose ribelli: "le donne indocili, come la natura caotica, dovevano essere controllate"⁴⁵.

Merchant osserva come Bacone, uno dei padri del metodo sperimentale, avesse usato l'analogia dell'inquisizione verso una strega per spiegare come gli scienziati manipolavano la natura per carpirne informazioni. Egli scriveva: "Non devi che seguirla, come se dovessi braccare la natura nelle sue peregrinazioni, e sarai in grado quando vorrai di condurla e guidarla di nuovo allo stesso punto"⁴⁶. L'immagine della natura come una donna che deve essere dominata non può essere più esplicita.

Il paradigma matematico impose l'immagine della macchina su tutta la realtà. Fu Descartes a sviluppare pienamente l'idea che le forme di vita non raziocinanti funzionino come macchine, che alcuni dei suoi seguaci portarono all'estremo (La Mettrie ne *L'homme machine*). Tom Regan critica ampiamente la visione cartesiana in *The Case for Animal Rights*⁴⁷. È chiaro che l'idea degli animali come robots inconsapevoli e privi di sentimenti (che Rousseau, tra gli altri, rifiutò – si veda sopra) legittimava (e continua a farlo) l'atroce sperimentazione scientifica. Un primo critico anonimo di Descartes osservò: "Gli scienziati [cartesiani] percuotevano i cani con completa indifferenza e si prendevano gioco di chi si impietosiva verso quelle creature, giacché queste provavano dolore. Essi dicevano che gli animali erano degli orologi; che le urla che emettevano quando venivano colpiti erano solamente il suono di una piccola molla che era stata toccata, e che il loro intero corpo non provava emozioni. Essi inchiodavano i poveri animali per le zampe, su delle tavole per vivisezionarli, per vedere la circolazione del sangue, oggetto di gran dibattito"⁴⁸.

In un recente articolo, *The Cartesian Masculinization of Thought*, Susan Bordo descrive l'oggettivismo cartesiano come "un'aggressiva 'fuga intellettuale dal femminile'"⁴⁹. "La grande 'ansia cartesiana' [specialmente nelle *Meditazioni*] è preoccupata di separare l'universo organico femminile medievale e rinascimentale. L'oggettivismo cartesiano [è] una risposta difensiva all'ansia da separazione"⁵⁰. In questo processo "l'originaria terra femminile diventa una *res extensa* inerte: una natura morta, che interagisce meccanicamente [...]. 'Lei' diventa 'una cosa' – e la 'cosa' può essere compresa. Naturalmente, non grazie alla condivisione, ma solo in virtù della reale oggettività della 'cosa'"⁵¹. La teoria dei diritti naturali, similmente al razionalismo illuminista, impone un sistema meccanicistico alla realtà politica ed etica. Le teoriche femministe contemporanee hanno criticato le pretese neutrali ed oggettive della teoria tradizionale che escludono il contesto irregolare in cui accadono gli eventi, imbrigliandoli invece in griglie astratte che distorcono e ignorano

⁴⁵ Carolyn Merchant, *op. cit.*, p. 127.

⁴⁶ *Ivi*, p. 451.

⁴⁷ Tom Regan, *op. cit.*, pp. 3-33.

⁴⁸ *Ivi*, p. 5.

⁴⁹ Susan Bordo, *The Cartesian Masculinization of Thought*, in "Signs: Journal of Women in Culture and Society", XI, 3, Spring 1986, pp. 439-456, 441.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, p. 451.

la condizione storica. Per esempio, Catharine A. MacKinnon ha criticato la tradizionale interpretazione liberale della Costituzione statunitense per il suo approccio neutrale alla giustizia. L'Autrice suggerisce che “cambiamo una delle dimensioni di liberismo quando incarna la legge, quale definizione di giustizia neutrale tra categorie astratte”, pertanto questo approccio ignora i “sistemi fondamentali” – vale a dire le reali condizioni in cui operano le astrazioni. MacKinnon inoltre rifiuta, per utilizzare un suo esempio, l'idea che “rafforzando la libertà di parola del Klan, si rafforzi la libertà di parola dei Neri”⁵². L'autrice sostiene che questa tesi è infondata perché equipara “la mancanza fondamentale di potere con il potere fondamentale”⁵³ attraverso l'uso del modello concettuale meccanicistico. Pertanto MacKinnon, come le femministe culturali viste precedentemente, rigetta le elisioni “matematizzanti” del razionalismo illuminista in favore di un'ottica che “percepisce” il contesto ambientale. Se i vivisezionisti descritti prima avessero consentito questo passaggio epistemologico, presumibilmente avrebbero “percepito” il dolore – la sofferenza e le emozioni – degli animali, ignorato dalla lente dell'astrazione meccanicistica attraverso cui stavano osservando.

Sfortunatamente, i teorici contemporanei dei diritti animali, affidandosi alla teoria di derivazione meccanicistica dell'epistemologia illuminista (diritti naturali nel caso di Regan, utilitarismo nel caso di Singer) e la loro soppressione/negazione del sapere emozionale, continuano ad adoperare i modelli cartesiani, od oggettivisti, anche quando condannano le pratiche scientifiche che ne discendono.

Tra i primi critici del meccanicismo cartesiano vi sono state due donne: Margaret Cavendish, duchessa di Newcastle (1623-1673) e Anne Finch, Lady Conway (1631-1679). Finch rifiutò in modo empatico la visione cartesiana, convinta che gli animali non erano “composti da ‘pura struttura’ o ‘materia inerte’, ma che avessero uno spirito, e ‘fossero dotati di conoscenza, sensazioni, amore, e varie altre facoltà e proprietà spirituali’”⁵⁴. Cavendish, donna geniale sebbene non istruita, sfidò Descartes direttamente. Lo incontrò mentre era con suo marito in esilio in Francia, negli anni '40 del XVII secolo, e più tardi ebbe uno scambio epistolare con lui sul suo *Trattato sugli Animali*. In una delle sue lettere, datata 23 Novembre 1646, Descartes si vede costretto a difendere la sua nozione di animali come macchine: “Io non posso condividere l'opinione di Montaigne e di altri che attribuiscono pensiero o cognizione agli animali”⁵⁵.

Keith Thomas (in *Man and the Natural World*) riconosce che Cavendish sia stata una delle prime persone ad articolare l'idea dei diritti animali⁵⁶. Il suo biografo, Douglas Grant, nota: “I suoi scritti [...] illustrano continuamente la sua sensibilità per la natura [e] per le sue creature: cosa provasse per il ‘povero leproso’ bracc-

⁵² Catharine A. MacKinnon, *Pornography, Civil Rights and Speech*, in “Harvard Civil Rights/Civil Liberties Law Review, XX, 1, Winter 1985, p. 4.

⁵³ *Ivi*, p. 15. Si veda inoltre Donovan, *op. cit.*, pp. 2-3, 28-30.

⁵⁴ [Anne Finch], *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* (1690), citato in Carolyn Merchant, *op. cit.*, p. 260.

⁵⁵ René Descartes, *Philosophical Letters*, translated and edited by Anthony Kenny, Oxford University Press, Oxford 1975, p. 44.

⁵⁶ Keith Thomas, *op. cit.*, pp. 128, 170, 173-174, 280, 293-294.

cato [...] e il cervo; la sua pietà per le loro inutili sofferenze la portavano a levare la sua voce in loro difesa in un secolo in cui le violenze sugli animali erano comuni”⁵⁷. “Un uomo che caccia gli animali fino alla morte con il pretesto dello sport, dell’esercizio e della salute”, lei si chiedeva “non è più crudele e selvaggio di un uccello da preda?”⁵⁸.

Io ritengo che la resistenza di Finch e Cavendish alle imposizioni della scienza moderna non fossero eventi isolati. Infatti, se noi accettiamo l’argomentazione di Michel Foucault che la supremazia delle discipline scientifiche e le loro relative istituzioni siano un processo storico di colonizzazione che si intensificò durante il periodo postmedievale, raggiungendo un picco nel diciannovesimo secolo, dovremmo leggere le critiche di Finch e Cavendish come una prima forma di resistenza femminista a un processo che inevitabilmente ha significato la distruzione degli insoliti mondi delle donne. La soppressione delle realtà sociali delle donne dovute alle teorie mediche pseudoscientifiche (specialmente quelle dei sessuologi) di fine ‘800 è stato l’ultimo stadio di ciò che Foucault ha etichettato come “*medicalisation de l’insolite*” – la medicalizzazione dell’insolito⁵⁹. Questo processo coinvolse l’imposizione sociale dei paradigmi della sessuologia in modo analogo all’imposizione scientifica del paradigma del meccanicismo matematico su tutte le forme di vita.

Forse è per questo che le donne di quell’epoca sembrano avere provato solidarietà con gli animali. Entrambi erano cancellati (nel migliore dei casi) o manipolati (nel peggiore dei casi) per comportarsi secondo i paradigmi imposti dai signori del razionalismo – fossero vivisezionisti o sessuologi. Le donne, infatti, divennero le principali attiviste e diedero forza al movimento antivivisezionista del diciannovesimo secolo, che, come propongo, deve essere visto come una manifestazione della resistenza anti-egemonica intrapresa dalle donne contro le violazioni causate dalle nuove discipline. Così come i sessuologi anatomizzavano il mondo delle donne fatto “di amore e rituali”, “entomologizzandolo” (per usare il termine di Foucault) in varie specie e sottospecie di devianza, così i vivisezionisti trasformavano i corpi degli animali in macchine per la dissezione.

Nello studio del movimento antivivisezionista del diciannovesimo secolo, *The Old Brown Dog*, Coral Lansbury racconta come le donne attiviste si identificassero con il cane vivisezionato: “Ogni cane o gatto bloccato con le cinghie a disposizione della lama del vivisezionista ricordava alle donne la loro condizione”. Era

⁵⁷ Douglas Grant, *Margaret the First*, Toronto University Press, Toronto 1957, p. 44.

⁵⁸ *Ivi*, p. 124. La principale fonte per gli scritti sui diritti animali di Margaret Cavendish sono le sue *Poems and Fancies* (1653), *Philosophical Letters* (1664), e *The World’s Olio* (1655). La sua immaginazione empatica si estende alla vita delle piante, a cui lei attribuisce una forma di consapevolezza (si veda *Dialogue between an Oake and a Man cutting him downe* in *Poems and Fancies*).

⁵⁹ Michel Foucault, *La Volonté de Savoir*, vol. 1, *Histoire de la sexualité*, Gallimard, Paris 1976, p. 61 (la traduzione è mia). Per gli studi della devianza sessuale femminile, così come è stata definita dai sessuologi del diciannovesimo secolo si veda George Chauncey Jr., *From Sexual Inversion to Homosexuality. Medicine and the Changing Conceptualization of Female Deviance*, in “Salamagundi”, 58/59, Fall 1982/Winter 1983, pp. 114-145; e Lillian Faderman, *The Morbidification of Love between Women by Nineteenth-Century Sexologists*, in “Journal of Homosexuality”, IV, 1, Fall 1978, pp. 73-90.

un'immagine di dominazione. Infatti, Elizabeth Blackwell, pioniera donna medico, vedeva l'ovariectomia e altre operazioni chirurgiche ginecologiche come "un'estensione della vivisezione". Per le suffragette "l'immagine del cane vivisezionato si sfocava per diventare quella di una suffragetta militante, nutrita forzatamente nella prigione di Brixton"⁶⁰.

Il dominio sulla natura, sulle donne e sugli animali insito nell'epistemologia scientifica, che richiede che l'altro e il diverso sia forzato in schemi ordinati, può essere radicato nel processo di maturazione maschile occidentale che richiede che gli uomini stabiliscano la propria autonomia dal materno/femminile. La recente analisi di Hanna Fenichel Pitkin sullo sviluppo psicologico di Macchiavelli, un pensatore modello del secolarismo postmedievale, è molto significativa a questo proposito. L'autrice rivela che "gli scritti di Macchiavelli dimostrano una preoccupazione continua per l'umanità maschile"⁶¹. "Se la *virtù* [maschile] è la qualità preferita di Macchiavelli, *effeminato* [...] è uno degli epiteti più caustici e frequenti"⁶². Nel *Principe* Macchiavelli sostiene che un leader sia regolato "o dalla fortuna o dall'abilità (*virtù*)"⁶³. La *virtù* implica razionalità manipolatoria e una certa propensione machista per esercitare il controllo militare. La *fortuna*, d'altra parte, rappresenta il non razionale, ciò che è imprevedibile, ben lontana dall'esercizio del controllo razionale e di dominazione maschile. In un altro celebre passaggio del *Principe*, Macchiavelli sostiene: "La fortuna è una donna e, perché possa essere dominata, deve essere colpita e sconfitta"⁶⁴.

In un testo incompiuto che racconta della leggenda di Circe, Macchiavelli oppone il mondo delle donne, della natura e degli animali al mondo civilizzato dell'ordine pubblico, il mondo degli uomini. Pitkin nota come Circe sia vista quale una strega che ha il potere di trasformare gli uomini in bestie. È molto evidente il contrasto espresso da Macchiavelli tra "il mondo naturale e femminile, e il mondo degli uomini che è politico ed è il prodotto dell'artificio umano [...]. Accanto al mondo maschile della legge e della libertà, [c'è] il mondo della foresta il luogo in cui gli uomini sono trasformati in animali e tenuti prigionieri in dipendenza perenne"⁶⁵. "La cultura maschile", inoltre, "simboleggia il controllo sulla natura"⁶⁶.

Pitkin conclude: "La civiltà [...], la storia, la cultura, l'intero *vivere civile* che costituiscono il mondo dell'autonomia umana adulta, sono [...] imprese maschili ottenute e sostenute contro il potere femminile – l'opprimente madre [...] la donna quale 'altro' [...]. La lotta per sostenere la civiltà [...] pertanto riflette la lotta dei

⁶⁰ Coral Landsbury, *op. cit.*, p. 24, 82, 89.

⁶¹ Hanna Fenichel Pitkin, *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Macchiavelli*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1984, p. 125. L'analisi di Pitkin si fonda sul lavoro delle "relazioni oggettuali" delle femministe neo-freudiane come Nancy Chodorow, Dorothy Dinnerstein e Jane Flax.

⁶² *Ivi*, p. 25.

⁶³ Niccolò Macchiavelli, *The Prince and Selected Discourses*, edited by Daniel Donno, Bantham, New York 1966, p. 13.

⁶⁴ *Ivi*, pp. 86-87.

⁶⁵ Hanna Fenichel Pitkin, *op. cit.*, pp. 124, 128.

⁶⁶ Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, p. 76.

ragazzi che devono diventare uomini”⁶⁷. In modo analogo, in *Genere e Scienza* (1978) Evelyn Fox Keller sostiene che l’autonomia e l’oggettività dello scienziato maschile riflette la dissociazione basilare dal mondo affettivo femminile richiesto nel processo evolutivo maschile⁶⁸.

Oltre questa teoria ontogenetica esiste la tesi filogenetica sviluppata da Rosemary Radford Ruether, per cui la civiltà patriarcale è costruita su un’emergenza storica della coscienza dell’ego maschile che si solleva contro la natura, vista come femminile. Il sessismo, nota l’Autrice, è radicato in questa “‘guerra contro la madre’, la lotta dell’ego trascendente per liberare se stesso dal legame con la natura”⁶⁹. Sviluppando la definizione esistenzialista del *pour soi* trascendente e maschile, e dell’immanente femminile *en soi* (e così rifiutando la tesi di Simone de Beauvoir in *Le Deuxième Sexe*), Ruether suggerisce che l’ininterrotto tentativo di trascendere il femminile ha condotto all’attuale crisi etica ed ecologica.

Il difetto fondamentale dell’“ideologia maschile del dualismo trascendente” è il modello unico di dominio. “La visione dell’altro da sé non si presenta come un dialogo tra due soggetti, ma, piuttosto, come la conquista di un oggetto considerato insolito. L’intrattabilità dell’altro lato del dualismo, in risposta alle sue richieste, non significa che l’‘altro’ abbia una ‘natura’ propria, che necessita di essere rispettata e con dialogare. Piuttosto, questa intrattabilità è vista come quella di una ribellione disobbediente”. Perciò “la religione patriarcale sfocia [...] in una percezione di un indocile cosmo finito e malvagi” contrario al progresso scientifico e tecnologico⁷⁰.

Nel suo recente libro *Beyond Power* (1985) Marilyn French sostiene che “il patriarcato sia un’ideologia fondata sul fatto che l’uomo si distingue dall’animale e ne è superiore. La base per questa superiorità è il contatto dell’uomo con una conoscenza/potere superiori definite dio, ragione, o controllo. La motivazione dell’esistenza per l’uomo è di perdere tutto il residuo animale e di realizzare la propria natura completamente ‘divina’, quella parte che *sembra* diversa da quella animale – mente, spirito, o controllo”⁷¹.

French vede il sadomasochismo insito in questo impulso culturale di mutilare o uccidere l’animale/femminile in se stessi. Secondo French, la società patriarcale ha

⁶⁷ Hanna Fenichel Pitkin, *op. cit.*, p. 230.

⁶⁸ Evelyn Fox Keller, *Gender and Science* (1978), in *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, and the Philosophy of Science*, edited by Sandra Harding and Merrill B. Hintikka, Reidel, Dordrecht 1983, pp. 187-205, in particolare p. 197. La caccia è, certamente, il rito quintessenziale di passaggio alla maturazione maschile. Come Barbara A. White nota in *The Female Novel of Adolescence*, Greenwood, Westport, Conn. 1985, pp. 126-127, “molte storie iniziatiche [riguardano] la caccia [in cui] il protagonista distrugge un ‘principio femminile’”. Molte teoriche femministe hanno collegato la caccia alla dominazione maschile. Si veda Charlotte Perkins Gilman, *His Religion and Hers* (1923), Hyperion, Westport, Conn. 1976, pp. 37-38. Uno studio più recente è quello di Peggy Reeves Sanday, *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 66-69, 128-130.

⁶⁹ Rosemary Radford Ruether, *New Woman/New Earth*, p. 25.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 195-196.

⁷¹ Marilyn French, *op. cit.*, p. 341. Coral Landsbury riconosce la connessione insita tra vivisezione e pornografia sadomasochistica e analizza un certo numero di lavori di pornografia di fine Ottocento che includono scene di vivisezione, *op. cit.*, capitolo 7.

raggiunto un'impasse spaventosa: "La nostra cultura, che venera sopra ogni cosa il potere di uccidere, vuole annichilire tutto quello che è 'femminile' nel nostro mondo"⁷².

Le teoriche femministe contemporanee hanno identificato metodi epistemologici e ontologici alternativi che debbono, io credo, sostituire il modello di dominazione/controllo sadomasochistico tipico dell'epistemologia scientifica patriarcale. Ruether, ad esempio, suggerisce lo sviluppo di nuovi modi con cui relazionarsi con la natura e le forme di vita non-umane. "Il progetto di vita umana", scrive, "non deve essere più visto come quello di 'dominio sulla natura' [...]. Piuttosto, dobbiamo trovare un nuovo linguaggio di responsabilità ecologica, una reciprocità tra la consapevolezza e il sistema del mondo in cui viviamo e ci muoviamo ed esistiamo"⁷³. In *Sexism and God-Talk* (1983), Ruether suggerisce che la coscienza umana non debba essere vista in modo diverso da quella delle altre forme di vita, ma come un continuum con lo spirito dalla duplice forma, insito in altri esseri viventi

La nostra intelligenza è una forma speciale e intensa di [...] energia radiale, ma non priva di continuità con altre forme di vita; è l'autoconsapevolezza o la "dimensione di pensiero" dell'energia radiale ad essere una questione importante. Noi dobbiamo rispondere all'"alterità" di tutti gli esseri viventi. Non si tratta di romanticismo, o di animismo antropomorfo che vede "una driade negli alberi", sebbene la visione animista abbia una sua autenticità [...]. Rispondiamo non solo come "io ad esso", ma anche "io a te", allo spirito, all'energia della vita che giace in ogni essere vivente nella sua forma di esistenza. La "fratellanza dell'uomo" ha bisogno di essere ampliata per abbracciare non solo le donne, ma anche l'intera comunità della vita⁷⁴.

Ruether reclama una "nuova forma di intelligenza umana", basata sulla modalità relazionale, affettiva, comunemente definita "artistica", che va oltre la caratteristica lineare, dicotomica e alienata della consapevolezza "razionale" dell'epistemologia scientifica maschile. I modi lineari e razionali sono, aggiunge Ruether, "ecologicamente disfunzionali"⁷⁵. Ciò di cui c'è bisogno è un modo relazionale più "disordinato" (il termine è mio – se ordine significa dominazione gerarchica) che non riconfiguri il contesto per adattarlo al paradigma del dominatore, ma veda, accetti e rispetti l'ambiente.

In *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions* (1986), Paula Gunn Allen trova in queste tradizioni, atteggiamenti verso la natura in parte diversi dall'alienazione e dalla dominazione che caratterizzano l'epistemologia e la teologia occidentali. Dio e la dimensione spirituale non trascendono la vita, ma piuttosto sono immanenti in tutte le forme viventi. Tutte le creature sono viste come sacre e degne di rispetto fondamentale. Allen, appartenente al popolo Laguna Pueblo-Sioux, ricorda: "Quando ero piccola mia madre spesso mi raccontava che gli animali, gli insetti e le piante dovevano essere trattati con gentile rispetto, in accordo con l'educazione espressa dagli adulti di elevato status sociale". Nella sua cultura, la natura è vista "non come cieca e meccanica, ma con-

⁷² Marilyn French, *op. cit.*, p. 523.

⁷³ Marilyn French, *op. cit.*, p. 523.

⁷⁴ Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, p. 87.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 89-90. Si veda inoltre Gina Covina, *Rosy Rightbrain's Exorcism/Invocation*, in Gina Covina and Laurel Galana, *op. cit.*, pp. 90-102.

sapevole e organica”. C’è una “linea ininterrotta” tra “la vita umana e quella non umana”⁷⁶.

Piuttosto che modalità gerarchiche, lineari e meccanicistiche, Allen propone un ritorno alla sensibilità relazionale atemporale propria della sua gente. Riconoscendo che “c’è una sorta di connessione tra colonizzazione e tempo cronologico”, Allen osserva che “il tempo indiano si basa sulla percezione degli individui, come parte di un’intera forma in cui l’appropriatezza non è una questione di come i denti di un ingranaggio facciano presa gli uni sugli altri, ma piuttosto di come una persona si armonizzi con l’avvicinarsi delle stagioni, con la terra, e con la realtà mitica che dona significato a tutta la vita [...]. Le mansioni tradizionali delle donne, le loro arti e manifatture, e le loro letterature e filosofie, sono molto spesso più accrescitive che lineari, più atemporali che cronologiche, in relazione armonica con tutti gli elementi percepiti, a differenza della cultura occidentale in generale [...]. Le popolazioni tradizionali percepiscono il mondo come un insieme”⁷⁷.

Nel suo recente studio sull’arte contemporanea delle donne, *Women as Mythmakers* (1984), Estella Lauter ha identificato il profilo di un nuovo mito che coinvolge le donne e la natura. “Molte di queste artiste accettano l’affinità tra la donna e la natura come punto di partenza – creando perciò immagini ibride di donna/animale/terra fino ad annullare le vecchie distinzioni tra i livelli della Grande Catena dell’Esistenza”⁷⁸. Riconoscendo il modello di *Woman and Nature* (1978) di

⁷⁶ Paula Gunn Allen, *op. cit.*, pp. 1, 80, 100; si veda inoltre p. 224.

⁷⁷ *Ivi*, p. 154, 243, 244.

⁷⁸ Estella Lauter, *Women as Mythmakers: Poetry and Visual Art by Twentieth-Century Women*, Indiana University Press, Bloomington 1984, p. 18. Uno studio separato può essere condotto sugli animali nella narrativa delle donne. In un certo numero di opere le donne ricorrono agli animali per vendicarsi di ferite loro inferte; si veda *Kerfol* (1916) di Edith Warton, in *The Collected Short Stories of Edith Wharton*, edited by R. W. B. Lewis, Scribner’s, New York 1968, pp. 282-300; *The Fiftyninth Bear* (1959) di Sylvia Plath, in *Jhonny Panic and the Bible Dreams*, Harper & Row, New York 1979, pp. 105-114; In altri scritti l’identificazione tra donne/animali è esplicita. Si veda la volpe di Mary Webb, *Goe to Earth* (1917), Dalton, New York 1974; la volpe di Radclyffe Hall, *The Well of Loneliness*, Covice, Freed, New York 1929; le anatre di Ellen Glasgow, *The sheltered Life*, Doubleday Doran, Garden City, N.Y. 1932; il mulo di Zora Neale Hurston, *Their Eyes Were Watching God*, (1937), University of Illinois Press, Urbana 1978; il picchio di Willa Cather, *A Lost Lady*, Knopf, New York 1923; la volpe di Harriette Arnow, *Hunter’s Horn*, Macmillan, New York 1949. In molti romanzi di Gasgow la connessione donne/animali è un tema centrale. Si veda Josephine Donovan, *The Demeter-Perephone Myth in Wharton, Cather, and Glasgow*, State University Press, University Park: Pennsylvania 1989, in particolare il capitolo 5. In molte opere di donne, gli animali sono i loro amici più intimi e spesso vi è una sorta di comunicazione mentale tra di loro (specialmente quando le donne sono delle streghe). Si veda Annie Trumbull Slosson, *Anna Malann*, in *Dumb Foxglove and Other Stories*, Harper & Row, New York 1898, pp. 85-117; Mary E. Wilkins (Freeman), *Christmas Jenny*, in *A New England Nun and Other Stories*, Harper, New York 1891, pp. 160-177; Sarah Orne Jewett, *A White Heron* in *The Country of the Pointed Firs* (1925) edited by Willa Cather Doubleday Anchor, Garden City, N.Y. 1956, pp. 161-171; Virginia Woolf, *The Widow and the Parrot: A True Story*, in *The Complete Shorter Fiction of Virginia Woolf*, edited by Susan Dick, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego 1985, pp. 156-163; Rose Terry (Cooke), *Dely’s Cow* in *How Celia Changed Her Mind and Selected Stories*, edited by Elizabeth Ammons, Rutgers University Press, New Brunswick, N.J. 1986, pp. 182-195; Susan Glaspell, *A Jury of Her Peers* in *American Voices: American Women*, edited by Lee R. Edwards and Arlyn Diamond, Avon, New York 1973, pp. 359-381. *The Beth Book* (1987) di Sarah Grand, Dial, New York 1980, e diversi altri lavori di Elizabeth Stuart Phelps Ward, *op. cit.*, sono esplicitamente antivivisezionisti. Si veda

Susan Griffin, Lauter riconosce nella letteratura e nell'arte contemporanea delle donne "un'immagine di relazioni tra i diversi ordini dell'esistenza che è estremamente fluida, senza essere frammentaria"⁷⁹.

In queste opere i confini tra mondo umano e i regni vegetale ed animale sono sfumati. Appaiono forme ibride: le donne si trasformano in entità naturali, come piante o si fondono con la vita animale. Lauter trova "un numero sorprendente di" poetesse che hanno "un alto grado di identificazione con la natura, senza averne paura e senza smarrire la propria consapevolezza". Molte di queste artiste hanno riconvalidato le antiche figure mitologiche che simboleggiano le relazioni delle donne con la natura: Demetra/Kore, Artemide/Diana, Dafne, Circe. La terra non è più vista come "materia inerte da raziare, ma materia ferita da cui fiorisce un rinnovamento. I due corpi, quello della donna e quello della terra, sono tra di loro solidali"⁸⁰.

Le artiste e le teoriche femministe qui citate puntano ad un nuovo tipo di relazione; diversa dal modello soggetto-oggetto tipico dell'epistemologia scientifica e della distanza razionalista praticata dai teorici maschili dei diritti degli animali, essa riconosce la varietà e le differenze tra le varie specie, ma non le quantifica né le struttura gerarchicamente nella Grande Catena dell'Esistenza. Rispetta la vitalità e lo spirito (il "tu") delle altre creature, e comprende che esse e noi esistiamo nello stesso, unico continuum. Essa valorizza ciò che noi condividiamo – la vita – che è più importante delle nostre differenze. Tale relazione talvolta coinvolge gli affetti, talvolta il timore reverenziale, ma sempre il rispetto.

In *Maternal Thinking*, Sara Ruddik sostiene che si possa individuare un'epistemologia materna, derivata dalla storica pratica delle cure materne – vale a dire, prendersi cura di un altro che ha bisogno di protezione e di crescere. La definisce un'attitudine "di mantenimento", che "è governata dalla priorità del mantenere sull'acquistare, di conservare ciò che è fragile, di preservare ciò che è debole, di

Lansbury per altri lavori in quest'ambito. Flannery O'Connor mostrò l'arroganza maschile coinvolta nella caccia; si veda *The Turkeys* in *Complete Stories*, Farrar Straus & Giroux, New York 1971, pp. 42-53. Si deve contare, tra le altre opere significative, *Creatures Great and Small* di Colette, translated by Enid McLeod, Secker & Warburg, London 1951; *Flush A Biography* di Virginia Woolf, Hogarth, London 1923; e *The Fur Person* (1957) di Mary Sarton, New American Library, New York 1970. Si veda anche Zahava, ed., *op. cit.*; Ellen Moers in *Literary Women*, Doubleday, Garden City, N.Y. 1977, nota che "un ricco campo di studi come quello degli animali nelle vite delle scrittrici prometterebbe molta fortuna nelle dissertazioni accademiche. George Sand aveva un cavallo [...] chiamato Colette; Christina Rossetti aveva un vombato; Colette aveva tutti quei gatti; Virginia Woolf si appassionava per ogni tipo di animale. Ma sono i loro cani che rappresenterebbero al meglio l'obiettivo della ricerca – lo spaniel di nome Flush di Elizabeth Barrett; il 'cane largo quanto me stessa' di Emily Dickinson" (p. 260). Il più promettente approccio teorico all'argomento sulla connessione delle donne con gli animali è quello proposto da Margaret Homans in *Bearing the Word: Language and Female Experience in Nineteenth-Century Women's Writing*, University of Chicago Press, Chicago 1986. Usando la teoria lacaniana, Homans suggerisce che le donne e la natura siano collegate come "il referente assente" nel discorso patriarcale. La sua discussione sul trattamento sadico di Heathcliff nei confronti degli uccelli in *Wuthering Heights* è particolarmente indicativa. L'autrice osserva che l'obiettivo di Cathy è di "proteggere la natura dall'uccisione simbolica e letterale da parte della mano della legge androcentrica" (p. 78).

⁷⁹ Estella Lauter, *op. cit.*, p. 19.

⁸⁰ *Ivi*, pp. 174, 177.

provvedere qualsiasi cosa sia a portata di mano e necessaria alla vita del bambino”. Ruddick risalta l’atteggiamento “di mantenimento” contro il “pensiero scientifico, tanto quanto [...] il capitalismo strumentale e tecnocratico”. La pratica delle cure materne riconosce “il controllo esagerato come una responsabilità”, in profondo contrasto con il modello scientifico della manipolazione⁸¹.

L’etica materna coinvolge un tipo di rispetto reverenziale per la vita e una realizzazione che va molto al di là del controllo dell’individuo. Citando Iris Murdoch e Simone Weil come predecessore filosofiche, Ruddick definisce questo un’etica dell’umiltà. È un atteggiamento che “non solo accetta i rischi del pericolo o della morte, ma anche le esistenze separate, indipendenti e incontrollabili, in via di sviluppo e in crescita, delle vite che lei si adopera per preservare”. Ruddick chiama tale atteggiamento “amore attento”, l’esercizio di domandare “Che cosa stai provando?”⁸² Se i vivisezionisti si fossero fatti tale domanda, la vivisezione non esisterebbe.

In un recente articolo Evelyn Fox Keller propone simili distinzioni nelle sue osservazioni sulla pratica scientifica “femminile” del premio Nobel Barbara McClintock (che contrasta in modo molto marcato la manipolazione aggressiva della natura proposta da Bacone, vista nei suoi peggiori esperimenti da laboratorio sugli animali). McClintock crede nel “lasciare che la materia si rivolga a te”, permettendo di “indicarti quale prossimo passo fare”. Non crede che gli scienziati dovrebbero “imporre una domanda” alla materia, come richiesto dal paradigma matematico della tradizionale epistemologia scientifica; piuttosto, dovrebbero trovare risposta da sé e provare un rispetto empatico per essa⁸³. È interessante che diverse scienziate e naturaliste, che hanno collaborato ed osservato la vita animale per anni – come Jane Goodall, Dain Fossey, Sally Carrighar, Francine Patterson, Janis Carter – esprimano quest’etica implicitamente: con un atteggiamento di cura, rispettosa, nei confronti dei loro “soggetti”⁸⁴.

Infine, *In a Different Voice* (1982) di Carol Gilligan sostiene che un’etica femminile sia radicata nel “modo di pensare, contestuale e narrativo piuttosto che for-

⁸¹ Sara Ruddick, *Maternal Thinking*, in “Feminist Studies”, VI, 2, Summer 1980, pp. 350-351. Si veda inoltre il suo *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Beacon, Boston 1989.

⁸² *Ead.*, *Maternal Thinking* 1980, pp. 351, 359.

⁸³ Evelyn Fox Keller, *Feminism and Science*, in “Signs”, VII, 3, Spring 1982, p. 599.

⁸⁴ Si veda Jane Goodall, *In the Shadow of Man*, Houghton Mifflin, Boston 1971; *Ead.*, *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1986; Dian Fossey, *Gorillas in the Mist*, Houghton Mifflin, Boston 1983; Sally Carrighar, *Home to the Wilderness*, Houghton Mifflin, Boston 1973. Su Patterson e Carter si veda Eugene Linden, *Silent Partners*, Times Books, New York 1986; Janis Carter trascorse otto anni cercando di reintrodurre Lucy, uno scimpanzé che aveva imparato il linguaggio dei segni, nella foresta dell’Africa occidentale. Racconta la sua storia commovente in *Surviving Training for Chimps*, in “Smithsonian”, IX, 5, June 1988, pp. 36-49. Goodall ha recentemente pubblicato un’aspra condanna del trattamento degli scimpanzé nei laboratori americani. Si veda il suo *A plea for the Chimps*, in “New York Times Magazine”, May 17, 1987. Di particolare interesse è anche il testo Cynthia Moss, *Elephant Memories: Thirteen Years in the Life of an Elephant Family*, Morrow, New York 1988; e l’esperienza di Sue Hubbell con le sue api, in *A Country Year: Living the Questions*, Random House, New York 1986.

male ed astratto”⁸⁵. Ciò che lei chiama “etica della responsabilità” è in aperto contrasto con “l’etica del diritto”, osservata nella teoria sui diritti animali di Regan. Nel già visto modello femminile “l’etica e la conservazione della vita sono contingenti e al di sopra della connessione che sostiene [e] mantiene intatta la rete di relazioni”. L’autrice pone in rilievo questo metodo, contro l’approccio dei “diritti” (visto nella sua analisi come più tipicamente maschile) che si affida alla “separazione, più che alla connessione” e basato su una “logica formale” di valutazioni quantitative strutturate gerarchicamente⁸⁶.

Gilligan, Ruddick, Lauter, Allen, Ruether e French propongono un’etica che richiede un rispetto basilare per le forme di vita non umane, un’etica che ascolti e accetti la diversità delle voci dell’ambiente e l’importanza delle loro realtà. È un’etica che resiste all’appropriazione forzata e alla manipolazione del contesto per sottometterlo alle categorie di qualcuno; è anti-imperialista e affermatrice di vita.

Si potrebbe obiettare che questa etica è troppo vaga per essere praticabile nelle decisioni riguardanti gli animali. La mia proposta, ciononostante, non è di stilare un’etica specifica e pratica, ma, piuttosto, di indicare dei modi in cui il nostro pensare le relazioni tra umani/animali possa essere re-indirizzato. Alcuni potrebbero insistere: supponiamo che qualcuno debba scegliere tra un moscerino e un essere umano. Si tratta, infatti proprio del rifiuto di questo tipo di pensiero da parte dell’epistemologia femminista. Nella maggioranza dei casi, le scelte di tipo “aut-aut” nella vita reale possono essere trasformate in “entrambi e in ogni caso”. Nella maggioranza dei casi, le situazioni di vita o di morte, come nell’esempio dell’ipotetica scialuppa di salvataggio, possono essere evitate. Più nello specifico, comunque, è chiaro che l’etica qui abbozzata significherebbe che le femministe dovrebbero rifiutare la dieta carnea; l’uccisione di animali vivi per produrre vestiti; la caccia; la cattura di animali selvatici per le pellicce (un consumo di lusso quasi esclusivamente femminile); i rodei; il circo; e l’industria agroalimentare; devono favorire una drastica revisione degli zoo (semmai gli zoo dovessero continuare ad esistere) per permettere agli animali ampi spazi per poter vivere in habitat naturali; dovrebbero rifiutare l’uso di animali da laboratorio per testare i detergenti e i cosmetici (come il tristemente noto “LD-50” e i test di Draize) e per

⁸⁵ Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*, Harvard University Press, Cambridge 1982, p. 19. Per un’ulteriore discussione sull’etica proposta dalla teoria femminista si veda Donovan, *The New Feminist Moral Vision in Feminist Theory*, pp. 171-186.

⁸⁶ Carol Gilligan, *op. cit.*, p. 19, 59, 73. Un altro importante studio che sviluppa l’etica femminista è l’opera di Nell Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1984. Sfortunatamente, mentre Noddings crede che l’etica della cura da lei sostenuta sia valorizzata da un atteggiamento celebrativo verso il mondo domestico femminile, che include, nota l’autrice, “dar da mangiare al gatto”, tuttavia rifiuta specificatamente le principali istanze della teoria dei diritti degli animali, compreso l’astensione dal mangiar carne. È chiaro che la sua etica del “prendersi cura” comprende esclusivamente agli umani. L’arbitrarietà della sua posizione può essere attribuita solo a uno specismo che non è stato preso in debita considerazione. Il libro di Noddings, sebbene comunque ammirevole, presenta una tesi debole a causa di questo pregiudizio, dimostrando così come la teoria femminista debba considerare la teoria dei diritti animali se vogliamo evitare le ipocrisie e le incongruenze delle signore del tè, condannate da Singer (come Noddings, che amano i propri animali domestici, ma approvano la dieta carnivora, p. 154).

l'equipaggiamento militare; gli esperimenti psicologici, come ad esempio quello di Harlow sui primati presso l'Università del Wisconsin; dovrebbero contribuire agli sforzi per sostituire gli esperimenti medici con modelli computerizzati e colture di tessuti; dovrebbero condannare e attivarsi per prevenire ulteriori distruzioni di paludi, foreste, habitat naturali. Tutti questi cambiamenti dovrebbero essere parte di una ricostruzione femminista del mondo.

I diritti naturali e l'utilitarismo presentano degli argomenti utili e notevoli per il trattamento etico degli animali. È possibile inoltre – e senza dubbio necessario – fondare quell'etica sul dialogo emotivo e spirituale con le forme di vita non-umane. Oltre ad una cultura relazionale femminile basata sulla cura e l'amore attento, inoltre, emerge il fondamento per un'etica femminista per il trattamento degli animali. Noi non dovremmo uccidere, mangiare, torturare e sfruttare gli animali perché essi non vogliono essere trattati così, e noi ne siamo consapevoli. Se li ascoltassimo, saremmo in grado di udirli.