



[Home](#)·[L'associazione](#)·[La rivista](#)·[Contatti](#)

[Presentazione](#) [Numeri](#)

[Abbonamenti](#)

[Archivio](#)
[articoli](#)

[Dove trovarla](#)

* [Archivio articoli](#) *

Melanie Bujok

Materialità corporea, "materiale-corpo"

Pensieri sull'appropriazione del corpo di animali e donne

"La violenza è inerente alla cultura", riassume Sofsky nel suo *Trattato sulla violenza* (1996, p. 217), perché la cultura produce e riproduce in primo luogo i poteri e sono questi che essa "mira a limitare", non "le oscure forze pulsionali". Si

potrebbe – con Freud – giungere alla conclusione che "l'esperimento della cultura" sia fallito e l'uomo debba "uscire di scena" (ibid., p. 225).

La realtà sociale mostra che Sofsky e Freud hanno pienamente ragione – se ogni tentativo di liberazione finisce di nuovo in violenza, in quanto la cultura dell'uomo non è mai stata e mai potrà essere qualcosa di diverso, non ci sono prospettive rosee per coloro che si propongono di liberare la società dalla barbarie.

Melanie Bujok (1973) è sociologa, vegan e attivista per la liberazione animale. Il presente contributo è apparso originariamente nel volume *Befreiung hört nicht beim Menschen auf! Perspektiven aus der Tierbefreiungsbewegung*, a cura dell'ass. Berliner TierrechtsAktion, SeitenHieb Verlag, Reiskrischen 2005.

Traduzione: MM.

Con ciò diventerebbe però in generale superfluo dire e scrivere qualsiasi cosa; alla fine lo stesso linguaggio non è altro che l'ordine simbolico, codificato dalla società. Dal momento però che è piuttosto improbabile che tutti traggano le conseguenze pratiche dalle analisi di Sofsky e Freud – la questione dell'uscita di scena – non resta altro che aggrapparsi alla possibilità, per quanto ingenua, che la ragione critica possa fuoriuscire dal vicolo cieco di una società fondata sulla violenza. Gli ostacoli sono effettivamente enormi. Non si deve fare nulla di meno che liberare le diverse forme di socializzazione dal dominio, dall'oppressione e dallo sfruttamento, emancipare l'ordine simbolico (linguaggio, sistemi di legittimazione, ideologie, rappresentazioni

culturali), sottrarre alle istituzioni il loro potenziale di potere e violenza e liberare i bisogni e gli interessi. Trasferire nel pensiero il cattivo esistente in qualcosa di Altro-Possibile ed esprimere e comprendere i pensieri con segni totalmente altri è tuttavia problematico, più ancora che smantellare gli artefatti e l'architettura del cattivo esistente. Tuttavia, il baluardo assoluto contro tali trasformazioni fondamentali non è costituito dalle istituzioni sociali, né dalle interazioni, né dall'ordine simbolico, bensì piuttosto dal corpo degli individui umani cui ineriscono le strutture e le azioni sociali e a partire da cui queste sembrano "spuntare fuori". Il corpo è al tempo stesso segno e significato, risorsa materiale e attore, illibertà (nel senso delle restrizioni organiche e sociali) e libertà (nel senso della potenzialità organica e sociale di agire), oggetto e al contempo soggetto della società. Sono questi limiti che rendono ogni ipotesi di liberazione un tentativo così impotente.

Se il corpo è la cerniera tra strutture e processi/azioni sociali (cfr. Villa 2000), esso è – per restare nell'immagine – cardine di ogni processo di liberazione. La maggior parte dei dibattiti e delle teorie socio-politiche non hanno chiarito a sufficienza questo aspetto. Con l'eccezione di Marx ed Engels, della Teoria Critica della Scuola di Francoforte, di Foucault, Bourdieu, di parte dei *gender studies* e della sociologia del corpo, che hanno accolto il significato sociale della materialità del corpo.

Per la cultura occidentale, che persegue il postulato del dominio sulla natura in modo particolarmente intenso, non meraviglia che il progresso sia consistito e venga visto nel soggiogamento, o anzi meglio nella spoliatura del corpo. I pensieri sono liberi, il corpo è incatenato. Da quando la filosofia affermativa (cioè la filosofia che accetta e legittima i rapporti sociali esistenti) ha cantato i suoi inni di lode alla ragione umana, la scissione tra "spirito" e "corpo", "cultura" e "natura" è stata intesa come condizione dell'essere sociale umano in quanto tale. Solo la Scuola di Francoforte ha chiamato per nome in modo conseguente il vero fondamento dei dualismi natura-cultura, corpo-spirito, riconducendoli criticamente al dominio sulla natura e anche al dominio sugli animali (cfr. Muetherich 2000). La de-corporizzazione, infatti, è soprattutto un progetto strategico di de-animalizzazione, di distanziamento dagli altri animali al fine di trasformare questi ultimi nel totalmente Altro, in esseri apparentemente inferiori. Tutto ciò che nel corpo dell'uomo, nelle sue eccitazioni e movimenti, ricorda "l'essere animale", deve, in conseguenza di ciò, venir coperto e controllato; rasoio, coltello e forchetta, profumi etc. sono solo alcune delle tante tecnologie di de-animalizzazione della cultura umana. Che il corpo nudo, quindi, con tutti gli attributi che conducono agli animali venga

rivestito e la sua visibilità si trasformi in vergogna, che la sua presentazione in forma di merce divenga umiliazione simbolica, è una conseguenza.

Non c'è bisogno di ricordare che quando si valorizza lo spirito e si svilisce il corpo, lo spirito (almeno in senso qualitativo, o in un senso che viene presentato come qualitativamente altro) viene negato a tutti quei gruppi sociali che si vorrebbe escludere (almeno parzialmente) dalla comunità – in particolare gli animali, le donne e tutti gli "estranei"; e ad essi viene con ciò anche negato di costituire un fine in sé invece che per qualcun'altro. La materia, infatti, a differenza dell'essere cosciente, non si pone come fine a sé stessa. E così, per riassumere un po' sbrigativamente, la gerarchia aristotelica degli esseri sosteneva che lo "schiavo" esistesse nel mondo per il "padrone", la "femmina" per il "maschio" e l'"animale" per l'"uomo" (Aristotele, cit. in Linnemann 2000). E' spaventoso come questa posizione assiomatica e normativa non solo non abbia perso oggi in attualità, ma che i protagonisti di questo ordine di potere la impongano quasi scopertamente su tutti i mercati simbolici ed economici.

Mentre lo "schiavo", la "femmina" e l'"animale" venivano ontologizzati a materia da utilizzare, l'individuo maschile, l'individuo nobile della civiltà, si sviluppava quasi come uno "spirito senza corpo" (Douglas, 1986). Lo spirito viene rappresentato come "angelico", immateriale, indipendente dallo spazio e dal tempo: esso potrebbe viaggiare avanti e indietro, nel futuro e nel passato e in ogni luogo. Solo il corpo fisico lo disturba, quel materiale fastidioso e "diabolico", ancorato al qui e ora e che si frappone alla libertà totale – e con ciò all'assoluta potenza.

Mentre lo spirito supera tutti i limiti, la materialità corporea li pone. Non si ha solo un corpo, si è il proprio corpo e non si può dimetterlo e superarlo (cfr. Villa 2000). Esso ci accompagna continuamente, possiede dei bisogni, si fa sentire, lascia le proprie tracce, a volte si ammala, si stanca, annusa, risuona, assorbe, secerne, fa cose che sfuggono al "controllo" della volontà e, infine, muore. Il morire interrompe in modo improvviso e definitivo ogni potere sul mondo materiale (e così ci si salva nell'immortalità con miti religiosi) ed è fonte di fastidio per i dominatori della natura. Secondo Sofsky, la cultura non è altro che "il vano tentativo di durare oltre la morte" (Sofsky 1996, p. 214). Sofsky ha anche riconosciuto come "*il sogno di sopravvivere...si trasforma in incubo per coloro che restano ai margini, per coloro su cui passa il carro del trionfo, per gli inutili, per le vittime della cultura imperiale*" (ibid., p. 217). L'oggetto del presente testo è il fatto che queste vittime siano soprattutto gli animali e le donne. Lo sviluppo tecnico appartiene ai tentativi di eternare l'esistenza materiale. La tecnica, come mezzo che resta esteriore rispetto al corpo,

deve, infatti, trovare accesso al corpo al fine di produrre il corpo (in modo nuovo). La tecnica deve, infatti, dematerializzare il corpo e, se non è possibile, sostituirlo (almeno parzialmente). Biotecnologie, raggi, macchine del tempo, intelligenza artificiale, cyborgs, corpi e mondi virtuali sono solo alcune delle invenzioni mentali – o già realizzate – per l'espansione del corpo e per il superamento, o "l'aggiramento" della "natura". Chi pone o si serve dei limiti spazio-temporali (anche simbolici), detiene il potere; spazi e tempi vengono addirittura costituiti dall'attività di porre dei limiti. Ma se questi non limitassero la materia, le definizioni di spazio e tempo sarebbero impotenti. E' a partire dallo spazio e dal tempo che vengono posti i campi sociali come campi di tensione. In questi, i corpi vissuti sono localizzati da principi sociali strutturali – come i rapporti di produzione borghesi-capitalistici, i rapporti di genere e i rapporti naturali (e, tra questi, quelli interspecifici, cioè il rapporto uomo-animale); in tale campo, i corpi vengono posti in relazione tra loro e con le cose. Queste relazioni regolano, tra l'altro, le opzioni di accesso e di uscita e la mobilità all'interno del campo, così come la possibilità di accesso alle risorse (materiali, simboliche, sociali). Le risorse rendono possibile, tra le altre cose, la sopravvivenza, l'indipendenza e ciò che possiamo definire "vita buona". Ma a ciò corrisponde il fenomeno opposto: nelle società fondate sul dominio e sulla gerarchia, invece che sulla solidarietà, la deprivazione materiale, cioè la scarsità di risorse, significa dipendenza, fino alla schiavitù e alla minaccia della stessa esistenza.

Villa sostiene che tutte le risorse strutturano gli spazi e le condizioni dell'azione, di modo che le risorse definiscono le condizioni e gli elementi dell'azione che vanno a costituire l'ineguaglianza (Villa, 2000). Bourdieu parla di diversi tipi di capitale, invece che di risorse: capitale economico (beni materiali), capitale culturale (beni di cultura, che possono essere usati come strumento di potere simbolico) e capitale sociale (reti di relazioni, appartenenza ad un gruppo). Anche il corpo proprio, così come l'altrui, può essere usato (strumentalizzazione) come capitale culturale e come capitale sociale, oltre che come capitale economico. In generale, la disponibilità del capitale assicura *chance* di vita ineguali. Chi non può nemmeno disporre (liberamente) del proprio corpo, continua certo a vivere, ma si vive come un altro, come totalmente estraniato a se stesso.

Da quanto appena detto – ovvero 1) dal rapporto generativo che si instaura tra ripartizione delle risorse e le gerarchie e i rapporti di potere sociali, 2) dal fatto che il "corpo è il luogo in cui le strutture sociali si materializzano, cioè dispiegano la propria fatticità e divengono riconoscibili per il soggetto nel senso più vero della parola" (Villa 2000), 3) dal fatto che il corpo stesso è una risorsa – sorgono le seguenti

considerazioni:

- Il potere si cristallizza nel corpo: viene esercitato, mantenuto e variato dal corpo, diviene visibile nel corpo, si incontra nel corpo e viene vissuto da un corpo.

- Il proprio corpo è inoltre un fine a se stesso e si mostra come risorsa per l'accesso ad altre risorse, per mantenere libertà d'azione e, all'occorrenza, il potere. D'altro lato, la propria libertà d'azione è limitata dall'azione di altri e il proprio corpo è messo in pericolo dalle mire di potere di altri.

- La risorsa più importante è il proprio corpo in quanto *conditio sine qua non* (cioè condizione insostituibile) di ogni libertà (d'azione).

- Se una società è caratterizzata da strutture di potere, dominio e violenza, essa produce delle pratiche che corrispondono alla gerarchizzazione simbolica, pratiche che trattano gli individui in modo diverso (discriminatorio). Inoltre, essa assegna agli individui posizioni sociali, che sono legate a determinate attese di comportamento, attese che vengono imposte all'individuo dalla costrizione diretta o simbolica.

- "Genere" e "specie" sono – tra altre – delle categorie della struttura ineguale sociale delle società attuali, così come di quelle passate. Le strutture si fissano alle caratteristiche corporee, nel senso che la selezione delle presunte caratteristiche rilevanti variano da cultura a cultura e storicamente: "genere" e "specie" sono così costruiti socialmente. Le costruzioni sociali sono generate in determinati contesti socio-storici, sono richieste dai rapporti di produzione e di riproduzione esistenti, vengono assicurate e legittimate (da istanze di legittimazione, come la scienza, la religione, i miti), istituzionalizzate (dal sistema sociale-politico, in particolare dal sistema economico, giuridico e da quello dell'istruzione), naturalizzate (dall'incorporazione attraverso l'abitudine dei rapporti di genere così come quelli tra uomo e animale), e riprodotte (dagli schemi e dalle routine di percezione, interpretazione e azione già poste dalla società).

- "Donne" e "animali" sono gruppi costruiti socialmente, che vengono generalmente percepiti come inferiori. Ad essi viene assegnata una posizione subordinata nel campo sociale (in particolare, gli animali vengono totalmente esclusi dal sociale) e da essi si attendono (o vengono prodotte con la costrizione) determinate azioni. Dei loro corpi approfittano determinate attività (tra cui attività sistematicamente discriminatorie e violente). I loro movimenti nel continuum spazio-temporale sono fortemente regolamentati in senso sociale. In questo modo, gli spazi e i tempi vengono sessuati e specificati [nel senso di qualificarsi in base alla "specie" di appartenenza dei soggetti coinvolti,

n.d.t.].

- "Donne", "animali", "maschi", "stranieri" sono categorie sociali, non attributi di essenza naturali. Quali individui vadano ricondotti sotto queste categorie, lo decidono le manovre di sussunzione di un sistema sociale determinato. La sussunzione di un individuo sotto la categoria "donna" o "animale" significa un discredito sociale e restringe l'accesso alle risorse (nel caso delle donne, ad es., si tratta dell'accesso a risorse sociali rilevanti).

- E' il corpo delle "donne" e degli "animali" a servire alla società come materiale. I gruppi dominanti li usano come risorse per l'ostentazione, il mantenimento o l'ampliamento del loro potere, soprattutto del sistema di produzione e riproduzione. La violenza/potere [*Gewalt*] contro i loro corpi viene così reificata, naturalizzata, posta come un fenomeno del mondo non-sociale (e resa così qualcosa di inevitabile e perciò non problematico): essa è rispettivamente reinterpretata e negata.

- Il cambiamento sociale fondamentale, che esige il superamento del sessismo e dello specismo, viene reso più difficile dalla permanenza e dall'immunizzazione del sistema vigente contro trasformazioni profonde.

Tratterò ora in modo frammentario alcuni di questi punti.

Due entità non possono avere identica, contemporanea e illimitata possibilità di accesso ad un corpo (ho mostrato nel mio saggio "Per la difesa dell'individuo. Il diritto di resistenza come riserva legittima e razionale dell'individuo contro il sociale" che non può darsi logicamente alcun diritto di proprietà di un individuo sul corpo di un altro individuo animale o umano). Poiché lo spirito e con esso la coscienza si trova nel corpo – anche se qualcuno pretende che siano incorporei – non si può mettere a disposizione il proprio corpo in perpetuo, oppure scambiare il corpo, senza perdere il proprio Sé. Si può limitare o trasformare la coscienza attraverso mezzi chimici, metterla in *stand by* come nel sogno, rendersi – attraverso la *trance* – temporaneamente insensibili agli interventi sul corpo, si può manipolare il proprio corpo chirurgicamente etc., ma tutto ciò ha il proprio punto di inizio, così come il proprio punto di arrivo nel corpo: c'è solo un centro corporeo da cui partono tutte le attività e in cui al tempo stesso tutte le attività ritornano. (Quando una mucca viene "caseizzata" si tratta di un'esperienza che coinvolge tutto il suo corpo, non solo le mammelle). Quando determinate parti del corpo vengono trasformate in modo permanente ciò ha sempre un effetto sull'identità del soggetto in causa. L'uso – *a fortiori* la distruzione – di un altro corpo senza il consenso di questo è perciò tanto una ferita che si infligge al corpo, quanto anche

una ferita della sua personalità. Ciò vale allo stesso modo per gli individui umani come per quelli animali, ogni qualvolta questi sono vittime di attacchi alla propria integrità e possibilità di azione corporea. Le possibilità di azione sono legate alla libertà del corpo nei confronti della violenza reale o minacciata, cioè del proprio danneggiamento. Non ci si può sottrarre alla violenza. Le esperienze di violenza occupano sempre il corpo intero. Quando la violenza raggiunge il corpo, tutto il corpo duole, esso non è nulla al di fuori di questo dolore. "Per quanto sia di una limitatezza spaventosa, esso crea e rimuove però ogni altra cosa, fino a che sembra esser l'unico, completo e onnipresente fatto dell'esistenza" (Scarry, 1992, p. 83). La violenza, il dolore riduce il corpo a questa esperienza, crea l'illibertà. L'esperienza di essere vittime della violenza, sono consuete per le "donne" e onnipresenti per gli "animali da reddito": si tratta di realtà prodotte in modo sistematico. Il corpo degli animali e delle donne raggiunto dalla violenza/potere non può essere libero. La frammentazione – la sociologia del corpo parla anche di isolamento – del corpo in parti e aree, a cui vengono attribuiti determinati significati e funzioni sociali, è al servizio dell'occultamento della violenza/potere. Le singole aree corporee divengono altrettante cose, materiale di pura strumentalizzazione; come se esse potessero essere separabili dal "resto" del corpo e soprattutto dalla coscienza e come se fossero realizzabili in tal modo determinati interventi senza limitare l'integrità della persona animale o umana. Si pensi al discorso della "carne".

Niente è più materiale e corporeo dell'esercizio del potere, afferma Foucault nella sua *Analitica del potere* (2005, p. 77) e nulla verrà a modificarsi nella società, prosegue sempre Foucault, "finché non verranno modificati i meccanismi del potere" (ibid., p. 79). Le pratiche di potere si mostrano come controllo sui corpi e si completano in tecniche di disciplinamento e regolamentazione. In questo contesto Foucault parla di "bio-potere". È la società a regolare le situazioni, i tempi e i luoghi del comportamento individuale. In tal modo, interazioni, oggetti, spazi e tempi vengono, da un lato, definiti in termini di specie (torneremo su questo in seguito), dall'altro definiti in termini di genere. In ragione dell'ordine costrittivo dominante fondato sui due generi, tali oggetti, spazi e tempi vengono suddivisi in "maschili" e "femminili". Detto in modo molto approssimativo, ai "maschi" vengono attribuite descrizioni del tipo seguente: "spazi aperti", "l'esterno", "il muoversi nello spazio", "l'imporre", "l'essere attivo", "il farsi notare", "la potenza", "il dominio del proprio corpo"; alle "donne" vengono al contrario attribuite descrizioni come: "spazi privati", "l'interno", "l'essere fissi ad un determinato punto nello spazio", "il subire", "la passività", "il non dare nell'occhio", "la

debolezza", "la perdita di controllo sul proprio corpo" (cfr. Bourdieu 1997, p. 161). Tali attribuzioni sono attese rivolte verso gli individui; soddisfacendo le attese – cioè, nel caso presente, realizzando la "giusta" prassi corporea – gli individui mostrano di essere membri competenti della società. La non osservanza delle norme sociali li qualifica come anormali, disturbatori, scandalosi e tali individui vengono tratti e sottoposti ad ulteriori misure di disciplinamento per la correzione corporea. La prassi sociale corporea imposta distingue, da un lato, gli "uomini" dalle "donne" e, dall'altro, "uomini" e "donne" dagli "animali". L'"uomo" che si comporta "come un animale", che, ad es., è "sporco come un maiale", si qualifica come "maleducato" [in molte lingue, taluni verbi che qualificano certe azioni degli animali umani sono diversi da quelli che qualificano le stesse azioni degli animali non umani; a questo punto la Bujok riporta un esempio intraducibile: il mangiare dell'uomo è definito *essen*, il mangiare degli altri animali è definito *fressen*, n.d.t.]. La "donna" che canta a squarciagola pestando coi piedi in strada si qualifica come "non femminile". Il proprio corpo non è perciò una risorsa cui si può attingere liberamente, con cui ci si può comportare come si vuole. Le tecniche corporee non costituiscono un *set* di cui ci si serve a piacimento, esse vengono al contrario imparate attraverso la socializzazione e interiorizzate con l'abitudine a compiere determinate azioni. Ogni individuo incorpora – per dirla con le parole di Bourdieu – gli schemi percettivi, interpretativi e d'azione della propria società (e, in tal modo, anche dei rapporti di dominio); essi gli divengono abitudinari, ovvi, si trasformano in "seconda natura". Attraverso la "somatizzazione dei rapporti di dominio" (Bourdieu, 1997) questi divengono una "violenza dolce" e in tal modo si garantisce la stabilità e la permanenza dei rapporti sociali esistenti. Infatti, come ha sostenuto, tra gli altri, Foucault (2005) un sistema sociale non può sostenersi permanentemente su tecniche di potere repressive. Dal momento che il sapere del corpo è prerafflessivo – a meno che non ci si renda consapevoli di esso attraverso la riflessione critica – ed esso è, secondo Lindemann, limitato da esperienze corporeo-affettive, il corpo è garante della riproduzione dell'ordine: "ciò che il corpo ha imparato, non lo si possiede come un sapere che è possibile ricontemplare, bensì lo si è". Ed è così, grazie alle esperienze quotidiane in cui si viene trattati come "donne", che un determinato individuo si sente esclusivamente "donna".

Il genere non viene però solo attribuito dall'esterno, cioè imposto: esso viene anche messo in mostra. Secondo Hirschauer ogni individuo ha il compito e la competenza di manifestare il "proprio genere". Risorse per una tale manifestazione sono, ad es., i vestiti e la postura. Attraverso il sapere quotidiano che concerne le differenze binarie di genere ogni individuo è costretto a mostrare un genere univoco, ad essere o "maschio" o "femmina". "Forme intermedie", un "terzo", un "quarto" o un "ventottesimo" genere non sono ammessi nella realtà compiuta.

Secondo Zygmund Bauman la modernità è caratterizzata da "processi di univocazione", dallo "scioglimento dell'ambiguità" (Bauman, in Wiedermann 1999). Oggi, poiché le nuove tecnologie sembrano far vacillare ulteriormente i limiti corporei, si osservano controlli del corpo più forti, evidentemente per fronteggiare una perdita di potere. Tali controlli devono rendere meno ambigue le "appartenenze di gruppo"; ciò avviene, in generale, stabilizzando i sistemi di regolazione e sanzionamento delle pratiche e delle forme corporee, ad es. di ciò che può essere portato sul corpo e ciò che di esso può essere visto. Si regola il consumo dei mezzi alimentari e di piacere, si pianifica il *fitness*, si rinforzano i codici di abbigliamento, si precisa l'aspetto della cura del corpo e delle forme abitative, i centri di potere statali-economici dirigono la produzione e la riproduzione. Si concepisce il corpo in sé come qualcosa che è messo in pericolo dalla "natura" e dalla "cultura" ma, al tempo stesso, lo spazio si considera un rischio per la società. Si rafforzano i meccanismi di inclusione ed esclusione: "l'altro", "lo straniero" viene continuamente stigmatizzato come minaccia e "il proprio" rassicurato e reso riconoscibile attraverso dati biometrici.

Anche il genere viene reso meno ambiguo in modo più intensivo; la sua visibilità come "maschile" o "femminile" viene rafforzata: ad es., accentuando attraverso vestiti e interventi specifici le parti del corpo che identificano il genere, forzando la partecipazione a "spazi femminili", alla "cultura femminile", alle "cricche femminili" e, come *pendant*, addirittura attraverso la creazione di "spazi maschili", rafforzando la "*macho*-cultura" e le "cricche maschili". L'industria culturale propone in modo massivo e onnipervasivo la matrice duale di genere, fornendo consigli di comportamento per quasi ogni possibile situazione sociale. La spazzatura dell'industria culturale stordisce il corpo in modo tale che oggi è molto raro riuscire a compiere una riflessione critica sui rapporti e i processi di socializzazione. Di più: l'industria culturale copre e distorce le forme di oppressione, dando loro nuova veste sotto l'etichetta dell'emancipazione e della libertà, in modo da dare l'impressione che i tempi dello sfruttamento e della schiavitù siano cose del passato. Vittime "femminili" si offrono come merci – oggi più che mai – apparentemente "in modo spontaneo"; e ciò è dovuto al fatto che, come si è descritto, l'interiorizzazione delle strutture di dominio rende queste ultime qualcosa di inconscio; oltre al fatto che ogni opposizione alla nuova interpretazione del rapporto di genere come rapporto di potere apparentemente simmetrico sembra essere spezzata.

Il rapporto di genere corrisponde così al secondo principio di strutturazione sociale delle società borghesi-capitalistiche: quello dell'ineguaglianza sociale. Questa è il prodotto di *chance* d'uso diverse delle risorse socialmente rilevanti, laddove tanto quelle quanto queste dipendono da rapporti di potere e produzione e sono legati alla divisione tra produzione e riproduzione.

Abbiamo detto all'inizio con Sofsky che la cultura viene usata dall'individuo umano per arrestare il decadimento corporeo e trascendere la propria esistenza; come tale individuo cerchi in tal modo di espandere il proprio potere su altri e come il potere possa esercitarsi solo sulla materia. Diviene allora chiaro che ogni cultura è interessata al controllo della produzione di beni (e alla sua crescita) e alla riproduzione dei corpi. La macchina del potere ha bisogno di corpi consumanti e consumabili. I centri di potere esortano ad intervalli regolari (attualmente, ad esempio, in modo particolarmente forte) gli individui della società che è "asociale" a sottrarsi al consumo e alla riproduzione. L'accumulazione del capitale, dei corpi e delle vittime è il risultato orrorifico del dominio sulla natura.

Il controllo sulla generatività delle altre specie è dall'inizio della caccia e dell'"allevamento da bestiame" una caratteristica propria della cultura umana e oggi assume aspetti totalizzanti, si organizza secondo piani amministrativi e di economia privata, sviluppandosi in modo tecnico-scientifico. Con l'industrializzazione del potere-corpo [*Soma-Macht*] e del totale dominio sulla natura della società umana, gli animali hanno completamente perso le possibilità di accesso al proprio corpo, inclusa la propria riproduzione. Le industrie di sfruttamento dell'animale non parlano più soltanto di riproduzione bensì di produzione dell'animale: come se gli animali fossero solo materiale corporeo che è compito del lavoro umano formare, strumentalizzare e riprodurre. L'esercizio del potere sui corpi degli animali non si limita alle tecniche di disciplinamento; raramente ci si deve preoccupare della cooperazione degli animali. Poiché il potere sugli animali è totale esso può agire senza limiti in modo repressivo, spezzare l'opposizione nel corpo, arrivare a distruggere quest'ultimo e produrne uno nuovo. Nelle industrie di sfruttamento degli animali, così come nelle pratiche non industriali di appropriazione di essi (come, ad es., la caccia e la pesca), tutto è volto alla distruzione dei corpi. Ogni mezzo è qui in definitiva un mezzo di distruzione, a partire dalla gabbia fino alla mannaia del macellaio o al bisturi. Sul corpo degli animali agiscono tecniche di violenza che lo sezionano, fino a che non è più possibile alcuno sminuzzamento, ed ogni indizio che rimandi al precedente Tu animale passato viene rimosso. La frammentazione arriva fino al lattosio e ai grassi animali. Senza eccezione, ogni parte del corpo, dai capelli fino alle viscere e ogni movimento del corpo divengono merci. L'appropriazione e l'uso del corpo degli animali attraverso l'economia è totale. L' "animale da reddito" è il simbolo condensato per la vittima del potere in quanto tale.

Ciò che Bourdieu ha chiamato "il regno della violenza del mondo sociale" (1997, p. 168) iscrive negli animali il proprio programma di

percezione, di interpretazione e d'azione direttamente e distruttivamente nei loro corpi. La violenza qui non è simbolica. L'individuo animale non incorpora la costrizione sociale che gli viene fatta, ad es. il fatto di essere un "animale da laboratorio", "pollame" o un cosiddetto "animale da circo". Gli animali non mettono in mostra le specie o i ruoli che vengono loro attribuiti, non mettono in scena il proprio corpo, non sottomettono il proprio corpo al mondo sociale – vengono sottomessi. La costrizione sociale nei confronti degli animali non ha bisogno del loro riconoscimento, poiché essa non ha da temere alcuna organizzazione di interessi – nessuna resistenza da parte della vittima animale della violenza – che potrebbe minacciare l'ordine gerarchico specista nel suo essere e nel suo funzionamento – ad ogni modo, esso non ha da temere nulla che non possa essere piegato da ulteriori tecniche di potere. L'"economia del potere", per usare un'espressione di Foucault, si comporta nei confronti degli animali come il potere tradizionale nei confronti degli uomini, come l'"economia del potere di una volta" (Foucault, 1994, p. 281): rispetto agli animali, la nuda violenza "rende". Il potere socialmente prodotto nei confronti degli "animali da reddito" non sorveglia il fatto che questi si adeguino alle norme sociali, non punisce le deviazioni, bensì annienta tutti gli individui animali che non sono identici alla norma sociale, che non realizzano una determinata prestazione, che non mostrano determinate caratteristiche o che sono in "eccedenza" rispetto ad una norma fissata.

Agli spazi sessuali della differenza di genere corrispondono spazi specifici, che rendono chiare e nette le differenze di specie. Chiamiamo "spazi naturali" e "spazi culturali" tali spazi specifici e univoci, costruiti dalla società umana. Il fine delle diversi immagini spaziali della cultura determina il fine sociale degli animali che vengono costrittivamente fissati in essi. Negli spazi di ricerca, nei laboratori, gli individui animali si trasformano in "animali da laboratorio", nelle stalle divengono "bestiame", nei macelli "bestiame da macello", negli zoo "animali da zoo" etc. Gli animali non possono più contribuire a dare forma a questi luoghi. E le barriere materiali – recinti, sbarre, mura – rendono impossibile ogni opzione di uscita. Non c'è più alcun corpo animale che non sia in gabbia. Da quando il dominio sulla natura è totale anche i cosiddetti animali selvaggi non sono più liberi. L'esistenza di un qualsiasi individuo animale della società umana costituisce in tal modo una prigionia di tipo estensivo o intensivo.

Il potere sugli animali li assegna a campi sociali funzionalizzati e mette in mostra le parti strumentalizzate del loro corpo, facendone un simbolo d'uso (ad. es. mammelle, uova, carne). Queste parti del corpo vengono reinterpretate come totalità dell'animale in questione (trasformando, ad es., il corpo della mucca semplicemente il corpo delle mammelle), sostenendo che la qualità organica di esse costituisce lo scopo dell'individuo animale stesso. In tal modo, grazie alle parti del corpo sopra citate individui animali determinati divengono "latte di mucca",

"pollame", "bestiame da macello" e portati sui mercati come prodotti "naturali". Il potere sugli animali rende invisibile la loro totalità corporea e il loro status di vittime, poiché il loro corpo è stato frammentato e, in tal modo, de-individualizzato. Il danneggiamento intenzionale e organizzato del corpo animale, il controllo dei loro movimenti, che arriva fino alla immobilizzazione e al dissolvimento, sottrae definitivamente agli animali sfruttati il proprio corpo e conseguentemente la loro libertà (di movimento).

Nulla di meno deve essere fatto che sottrarre l'appropriazione dei corpi degli animali e delle donne e delle altre vittime al dominio e alla violenza: e niente di meno che rendere possibili bisogni di libertà e creare rapporti privi di potere: che il corpo nella sua interezza possa manifestare la propria opposizione al furto della libertà e possa diventare prassi. Non bisogna fare nulla di meno che liberare se stessi e gli altri.

Bibliografia

Aristotele (2000), *Politica*, cit. in Manuela Linneman (a cura di) (2000), *Brüder - Bestien - Automaten: das Tier im abendländischen Denken*, Harald Fischer, Erlangen, pp. 16-17.

Pierre Bourdieu (1997), *Die männliche Herrschaft*, in Dölling - Kreis (ed), *Ein alltägliches Spiel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Id. (1998), *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Melanie Bujok (2007), "Zur Verteidigung des Individuums: Das Widerstandsrecht als legitimer und vernünftiger Vorbehalt des menschlichen wie tierlichen Individuums gegenüber dem Sozialen", in Susann Witt-Stahl (a cura di), *"...dass der Mensch das steinerne Herz der Unendlichkeit erweicht". Für eine kritische Theorie zur Befreiung der Tiere*, Alibri Verlag.

Mary Douglas (1986), *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt a.M.

Michel Foucault (2005), *Analitik der Macht*, a cura di D. Defert e F. Ewald, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Id. (1994), *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Stefan Hirschauer (1989), "Die Interaktive Konstruktion von

Geschlechtszugehörigkeit", in *Zeitschrift für Soziologie*, 18, 2, pp. 100-118.

Gesa Lindemann (1995), "Die Verschränkung von Körper und Leib als theoretische Grundlage einer Soziologie des Körpers und leiblicher Erfahrungen", in J. Friedrich/B. Westermann (a cura di), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Peter Lang, Frankfurt a.M., pp. 133-139.

Birgit Mütherich (2000), *Die Problematik der Mensch-Tier-Beziehung in der Soziologie: Weber, Marx und die Frankfurter Schule*, LIT, Münster.

Elaine Scarry (1992), *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, S. Fischer, Frankfurt a.M.

Wolfgang Sofsky (1996), *Traktat über die Gewalt*, S. Fischer, Frankfurt a.M.

Paula-Irene Villa (2000), *Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper*, (*Geschlecht und Gesellschaft*, vol. 23), Leske + Budrich, Opladen.

Rainer E. Wiedenmann (1999), "Die Fremdheit der Tiere. Zum Wandel der Ambivalenz von Mensch-Tier-Beziehungen", in Paul Münch - Rainer Walz (a cura di), *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*, Schoeningh, Paderborn (et al.), pp. 351-382.



Associazione Culturale Liberazioni|[Info](#)|[Contatti](#)

Liberazioni Rivista di Critica Antispecista - ISSN 1825-6465

[Condividi](#)