

LIBERAZIONI
RIVISTA DI CRITICA
ANTISPECISTA



n. 3 ^{inverno}

Liberazioni

Trimestrale Anno I n.3 Dicembre 2010

Associazione Culturale Liberazioni
Viale del Mercato Nuovo 44/G, 36100 Vicenza
C.F. 03606200248

Direttore responsabile

Fausta Bizzozzero

Redazione

Ettore Brocca
Leonardo Caffo
Noemi Callea
Luca Carli
Massimo Filippi
Enrico Giannetto
Marco Maurizi
Eva Melodia
Aldo Sottofattori
Filippo Trasatti

Finito di stampare nel
Dicembre 2010 presso Isabel
Litografia S.r.l., Via G. Mazzini
34, Gessate (MI)

Autorizzazione del Tribunale di
Vicenza n. 1223 del 16 marzo
2010

Abbonamenti

- Abbonamento annuale (4 numeri): 18 €
- Iscrizione all'associazione comprensiva dell'abbonamento annuale: 18 €
- Abbonamento annuale sostenitore (4 numeri): a partire da 30 €

Per richieste e informazioni

abbonamenti@liberazioni.org

Gli articoli pubblicati esprimono esclusivamente le idee e il punto di vista dei rispettivi autori che non sono necessariamente condivisi dalla redazione.

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

LIBERAZIONI
RIVISTA DI CRITICA
ANTISPECISTA



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

Il grattacielo

Vista in sezione, la struttura sociale del presente dovrebbe configurarsi all'incirca così:

Su in alto i grandi magnati dei trust dei diversi gruppi di potere capitalistici che però sono in lotta tra loro; sotto di essi i magnati minori, i grandi proprietari terrieri e tutto lo staff dei collaboratori importanti; sotto di essi - suddivise in singoli strati - le masse dei liberi professionisti e degli impiegati di grado inferiore, della manovalanza politica, dei militari e dei professori, degli ingegneri e dei capoufficio fino alle dattilografe; ancora più giù i residui delle piccole esistenze autonome, gli artigiani, i bottegai, i contadini e tutti gli altri, poi il proletariato, dagli strati operai qualificati meglio retribuiti, passando attraverso i manovali fino ad arrivare ai disoccupati cronici, ai poveri, ai vecchi e ai malati.

Solo sotto tutto questo comincia quello che è il vero e proprio fondamento della miseria, sul quale si innalza questa costruzione, giacché finora abbiamo parlato solo dei paesi capitalistici sviluppati, e tutta la loro vita è sorretta dall'orribile apparato di sfruttamento che funziona nei territori semi-coloniali e coloniali, ossia in quella che è di gran lunga la parte più grande del mondo. Larghi territori dei Balcani sono una camera di tortura, in India, in Cina, in Africa la miseria di massa supera ogni immaginazione. Sotto gli ambiti in cui crepano a milioni i coolie della terra, andrebbe poi rappresentata l'indescrivibile, inimmaginabile sofferenza degli animali, l'inferno animale nella società umana, il sudore, il sangue, la disperazione degli animali. ...

Questo edificio, la cui cantina è un mattatoio e il cui tetto è una cattedrale, dalle finestre dei piani superiori assicura effettivamente una bella vista sul cielo stellato.

Max Horkheimer, *Crepuscolo*, 1933



Sommario

• *Officina della teoria*

- 6 Matthew Cole
Dagli "animali macchina" alla "carne felice"
Un'analisi della retorica del "benessere animale" alla luce del pensiero di Foucault sul potere disciplinare e su quello pastorale
- 28 Raffaele Mantegazza
Un cantico per le creature
Tracce animaliste nel pensiero cristiano
- 35 Leonardo Caffo
Linguaggio e specismo
Tra Sapir Whorf e la questione animale

• *Territori delle pratiche*

- 42 Steven Best
Welfarismo, diritti animali e liberazionismo
Uno sguardo sul movimento animalista negli Stati Uniti
- 52 Aldo Sottofattori
Sugli argomenti indiretti e su quelli diretti

• *Tracce e attraversamenti*

- 67 Leonardo Caffo e Massimo Filippi
L'amore ai tempi dello specismo
Scimpanzé, investigatori e la quotidianità del male

- 72 Francesco Pullia
Per un'ontologia antispecista
- 78 Aldo Sottofattori
***Farefuturo* e gli animali**
L'intraprendenza della destra
nel panorama animalista italiano
- 89 Filippo Trasatti
**Nel sottosuolo, alla ricerca
dell'origine perduta**

Note biografiche



**Officina
della teoria**

Matthew Cole

Dagli "animali macchina" alla "carne felice"

Un'analisi della retorica del "benessere animale" alla luce del pensiero di Foucault sul potere disciplinare e su quello pastorale

Introduzione

In questo saggio farò ricorso alle nozioni di potere disciplinare e di potere pastorale elaborate da Foucault¹ per spiegare come si sia modificato nella nostra cultura il modo in cui vengono concepiti gli "animali da reddito". Nel 1964, Ruth Harrison introdusse l'espressione «animali macchina» per descrivere come l'allevamento intensivo riducesse le sue vittime non umane allo stato di unità produttive². Questa "meccanicizzazione" (reificazione) degli animali non umani era la conseguenza della negazione cartesiana della loro sensibilità, emotività e capacità comunicative:

Un criterio culturale secondo cui sarebbero "ottusi", privi della capacità di esprimersi, o meglio, mancanti di un sé che possa essere espresso³.

Da allora nell'opinione pubblica, grazie anche alla risonanza che ebbe *Animal Machines*⁴, si è fatto strada un disagio sempre maggiore sul modo in cui vengono percepiti gli animali da reddito e sulle modalità attraverso cui ci si rapporta con loro, modi e modalità che sono impliciti nella pratica dell'allevamento intensivo.

Una risposta alla visione disturbante associata al concetto di "animali macchina" è stata quella della "carne felice" – ossia l'idea secondo cui sarebbe possibile allevare e uccidere animali con modalità che costituirebbero di fondamento le problematiche morali associate alla retorica "macchinica" dell'allevamento intensivo. In altri termini, la nozione di "carne felice" ha

1 Cfr., ad es., Michel Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1993 e *Id.*, «Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica», in *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, trad. it. di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, pp. 107-146.

2 Ruth Harrison, *Animal Machines: The New Factory Farming Industry*, Vincent Stuart, Londra 1964.

3 Mick Smith, *The 'Ethical' Space of the Abattoir: On the (In)human(e) Slaughter of Other Animals*, in «Human Ecology Review», vol. 9, n. 2, 2002, pp. 49-58.

4 E.M.C. Terlouw et al., *Pre-Slaughter Conditions, Animal Stress and Welfare: Current Status and Possible Future Research*, in «Animal», vol. 2, n. 10, 2008, pp. 1501-1517.

l'ambizione di potersi mettere all'ascolto di quanto l'Altro animale ha da dirci pur continuando a rinchiuderlo e a ucciderlo. L'idea della "carne felice" si associa alla retorica accademica del "benessere animale", la quale ritiene di poter decidere del benessere dei non umani sulla base dell'osservazione dei loro comportamenti⁵. Ciò non significa che l'idea della "carne felice" stia sostituendo nella pratica quotidiana quella dell'"animale macchina": la stragrande maggioranza degli animali da reddito continua a morire ben prima di quanto avverrebbe in condizioni naturali, e continua ad essere sottoposta ai sistemi coercitivi dell'allevamento intensivo. La retorica emergente del trattamento umanitario, presente sia nella vulgata popolare che in ambito accademico, si propone tuttavia di modificare il modo con cui gli umani concepiscono il loro rapporto con i non umani "da reddito". Le riforme *welfariste*, sostenute dalla convinzione che i non umani siano esseri senzienti in grado di provare ed esprimere una vita emozionale complessa, *potrebbero* ridurre il livello di sofferenza di alcuni di questi animali. Ciononostante, il benessere degli animali da reddito rimane secondario in questa riconfigurazione delle relazioni tra loro e gli umani. Riconoscere che gli animali sono esseri senzienti e hanno coscienza del proprio sé mentre *si continua a rinchiuderli e a ucciderli* per soddisfare le nostre preferenze alimentari, altro non è che il tentativo di rimoralizzare il loro sfruttamento grazie al ricorso ai concetti di "carne felice" e di "benessere animale". In altre parole, si mantiene lo status quo con il "valore aggiunto" della tranquillità etica dei consumatori; tale cambiamento discorsivo comporta una ridefinizione dell'autostima dei consumatori umani di carne, permettendo così di eludere la sfida posta dalla vacillante visione meccanicistica degli animali da reddito e di ristabilire su di loro una dominazione legittima e "benevolente". La "carne felice" è un concetto estremamente nocivo per la causa della liberazione animale.

Nel paragrafo successivo, discuterò brevemente l'applicabilità del pensiero di Foucault alle relazioni umani/animali, per passare poi a esplorare più approfonditamente le assonanze e le dissonanze tra le considerazioni di Foucault sul potere disciplinare e il modello dell'allevamento intensivo. Successivamente, tratterò le pratiche e i discorsi accademici sul "benessere animale" e quelli corrispondenti della vulgata popolare, ossia la nozione di "carne felice", alla luce dell'analisi foucaultiana del potere pastorale. Prenderò quindi in considerazione la ricodificazione dell'"umano" in rapporto al cambiamento di visione dell'"Altro" implicita nella mossa che, nell'ambito delle relazioni tra umani e animali da

5 Françoise Wemelsfelder, *How Animals Communicate Quality of Life: The Qualitative Assessment of Behaviour*, in «Animal Welfare», vol. 16, suppl., 2007, pp. 25-31.

reddito, sposta l'enfasi da resoconti disciplinari a resoconti pastorali. Proporrò infine alcune riflessioni su come l'attivismo e il pensiero liberazionisti debbano rispondere a questa nuova sfida.

Foucault e gli animali non umani

L'elaborazione teorica di Foucault sul potere disciplinare e pastorale è stata utilizzata per descrivere le modifiche nella gestione degli umani, dalla fabbricazione di «corpi docili» soggetti alla formazione del sapere nelle scienze umane (potere disciplinare⁶) alla realizzazione di agenti auto-governantesi e indirizzati verso forme specifiche di auto-conoscenza da autorità semi-terapeutiche (potere pastorale⁷).

Foucault mostra scarso interesse per gli animali non umani, se si esclude qualche sezione di *Storia della follia*⁸, dove

il discorso di Foucault sull'animalità è [...] ampiamente d'ordine simbolico e immaginativo; egli dà poca importanza, ammesso che ne dia, agli animali intesi come organismi biologici viventi⁹.

Anche la relazione di potere tra umani e animali inerente al pastorato è discussa da Foucault solo come metafora dei rapporti intra-umani¹⁰. Vi sono poi differenze notevoli nel governo degli individui umani rispetto all'oppressione degli animali non umani. Chiaramente, a quest'ultimi sono generalmente negati sia il possesso di sé (come indicato dal loro status giuridico di proprietà¹¹) sia una considerazione morale equivalente a quella accordata agli umani, perfino quando si riconosce loro un qualche livello di soggettività (ciò è evidente nella loro persistente strumentalizzazione nell'ambito delle scienze del benessere animale¹²).

La mancanza da parte di un pensatore di un esplicito interesse per la relazione

6 Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit.

7 Cfr., ad es., Nikolas Rose, *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, Routledge, Londra 1990 e Andrew Barry, Thomas Osborne e N. Rose (a cura di), *Foucault and Political Reason: Neo-liberalism and Rationalities of Government*, UCL Press, Londra 1996.

8 M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 1976.

9 Clare Palmer, «Madness and Animality in Michel Foucault's Madness and Civilization», in Peter Atterton e Matthew Calarco (a cura di), *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, Continuum, Londra 2007.

10 Cfr., ad es., M. Foucault, «Omnes et singulatim», cit.

11 Cfr. Gary L. Francione, *Animals as Persons: Essays on the Exploitation of Nonhuman Animals*, Columbia University Press, New York 2008.

12 Cfr. Richard Twine, *Animal Genomics and Ambivalence: A Sociology of Animal Bodies in Agricultural Technology*, in «Genomics, Society and Policy», vol. 3, n. 2, 2007, pp. 99-117.

umani/animali, non esclude tuttavia la possibilità che altri ne sviluppino la teoria in questa direzione. Ad esempio, concetti marxisti "classici" sono stati utilizzati per analizzare lo sfruttamento e l'oppressione dei non umani da parte di David Nibert¹³ e Bob Torres¹⁴. Pensatrici ed attiviste, quali Carol J. Adams¹⁵ e Marti Kheel¹⁶, hanno fatto ricorso al pensiero femminista per descrivere le intersezioni tra oppressione di genere e oppressione di specie. Palmer afferma che

il pensiero di Foucault [...] sugli effetti repressivi e creativi del potere sui corpi offre una serie di strumenti per riflettere [...] sui rapporti tra umani e animali¹⁷.

Questa serie di strumenti è stata recentemente utilizzata per analizzare la condizione degli animali d'allevamento¹⁸. Nel prossimo paragrafo, accolto il suggerimento di Palmer, discuterò l'importanza del potere disciplinare per render conto della vita che conducono gli "animali macchina", prendendo in esame alcune pratiche dell'allevamento intensivo e valutandole alla luce dell'attuale retorica sul benessere così come viene presentata sulle riviste scientifiche.

Disciplinare le "macchine animali"

Ci sono vari aspetti della descrizione foucaultiana del potere disciplinare che si rivelano utili per spiegare l'esperienza dei non umani nel sistema dell'allevamento intensivo. Un aspetto centrale del potere disciplinare è infatti

13 David Nibert, *Animal Rights, Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*, Rowman and Littlefield, Lanham 2002.

14 Bob Torres, *Making A Killing: The Political Economy of Animal Rights*, AK Press, Edinburgo 2007.

15 Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist Vegetarian Critical Theory*, Continuum, Londra 2000 (il secondo capitolo di questo saggio intitolato «Lo stupro degli animali, la macellazione delle donne» è stato tradotto da E. Melodia e pubblicato in «Liberazioni», n. 1, Estate 2010, pp. 24-55).

16 Marti Kheel, *Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective*, Rowman and Littlefield, Lanham 2008.

17 C. Palmer, «Madness and Animality in Michel Foucault's Madness and Civilization», cit., p. 53.

18 Cfr., ad es., R. Twine, *Animal Genomics and Ambivalence*, cit; Lewis Holloway, *Subjecting Cows to Robots: Farming Technologies and the Making of Animal Subjects*, in «Environment and Planning D: Society and Space», vol. 25, 2007, pp. 1041-1060; L. Holloway e Carol Morris, *Exploring Biopower in the Regulation of Farm Animal Bodies: Genetic Policy Interventions in UK Livestock*, in «Genomics, Society and Policy», vol. 3, n. 2, 2007, pp. 82-98; Jan Novek, *Pigs and People: Sociological Perspectives on the Discipline of Nonhuman Animals in Intensive Confinement*, in «Society & Animals», vol. 13, n. 3, 2008, pp. 221-244; Holloway et al., *Biopower, Genetics and Livestock Breeding: (Re)constituting Animal Populations and Heterogeneous Biosocial Collectivities*, in «Transactions of the Institute of British Geographers», vol. 34, n. 3, 2009, pp. 394-407.

«la regolamentazione efficiente dei corpi docili»¹⁹, grazie soprattutto all'utilizzo di strutture materiali, tecnologie e procedure burocratiche di raccolta della conoscenza. Le principali istituzioni che nel XIX secolo hanno facilitato l'emergere del potere disciplinare in Occidente sono state le prigioni, gli ospedali, le scuole e le caserme, dove gli ospiti venivano sottoposti a pratiche di correzione, cura, insegnamento ed esercitazione in base a norme legali, sanitarie, lavorative e di obbedienza all'autorità militare²⁰.

Novek sostiene che l'allevamento intensivo, per la sua capacità di fabbricare «corpi docili»²¹, è equiparabile a queste istituzioni. Egli offre, a sostegno di quanto afferma, l'esempio dell'industria "suina" canadese, che prevede che i corpi dei maiali vengano disciplinati per mezzo di tecnologie di reclusione ("alloggiamento" al chiuso, box per scrofe, stalle di gestazione, ecc.) in base a norme di "produttività" (crescita massima possibile di tessuti corporei commerciabili) e "riproduttività" (ciclo di riproduzione più rapido possibile). Erika Cudworth mostra inoltre che la "docilità" degli animali d'allevamento, soprattutto se di sesso femminile, è una caratteristica espressamente ricercata e commercializzata dagli allevatori, in quanto semplifica le operazioni di trattamento (cioè di controllo) da parte dei sorveglianti umani²². Foucault sosteneva che la docilità fosse il risultato della «ripartizione degli individui nello spazio»²³, che li rendeva facilmente sorvegliabili e che permetteva la produzione di una conoscenza individualizzata. La sistemazione cellulare degli animali in gabbie e in box permette tutto questo, facilitandone il monitoraggio e la correzione delle "performance" di basso livello ("correzione" può significare anche morte qualora il profitto sia compromesso dai costi delle cure veterinarie).

Molte sono le pratiche dell'allevamento intensivo per la fabbricazione di corpi docili attraverso la ripartizione spaziale, la sorveglianza e la "correzione". Tecnologie di reclusione quali le gabbie in batteria, i capannoni dei "polli da carne" e i box dei "vitelli a carne bianca" sono tutte basate sull'idea della necessità di "correggere" la tendenza dei non umani a "sprecare" energia per sostenere i propri processi biologici (cioè per alimentarsi, incrementando così i costi di produzione). Le mutilazioni (quali l'amputazione delle corna, delle code, dei becchi o il "taglio" dei denti) riducono i costi delle "aggressioni" causate dalla prigionia (sono cioè il risultato di azioni dei sorveglianti umani che progettano,

19 J. Novek, *Pigs and People*, cit., p. 223.

20 Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit.

21 J. Novek, *Pigs and People*, cit.

22 Erika Cudworth, "Most Farmers Prefer Blondes": *The Dynamics of Anthroparchy in Animals Becoming Meat*, in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 6, n. 1, 2008.

23 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 154.

mettono in atto e perpetuano tali pratiche). Altre mutilazioni disciplinano la carne dei non umani sulla base di preferenze umane di gusto, ad esempio i maialini vengono castrati per evitare che la loro carne sia poco appetibile – e quindi di scarso valore commerciale – a causa dell'"odore di ferro". Il comportamento sessuale e il processo riproduttivo sono controllati per mezzo delle pratiche violente dell'inseminazione artificiale (che sarebbe più corretto definire con il termine di stupro²⁴). L'identificazione, tramite la marchiatura o l'etichettatura delle orecchie, rende possibili una sorveglianza e una formazione di conoscenza individualizzata dei corpi animali²⁵.

Altre tecnologie disciplinari hanno una parvenza di benevolenza, o quantomeno di pietà, se confrontate con le pratiche di reclusione e tortura appena descritte; anche queste sono, però, volte a produrre docilità: l'utilizzo di tecniche di stordimento nei mattatoi rende più rapido il ritmo della catena di smontaggio e quindi aumenta il profitto economico; le innovazioni per rendere i mattatoi meno "stressanti" per i non umani rispondono alla richiesta economica di produrre pezzi di corpi più facilmente commercializzabili perché più "gustosi" grazie ai livelli ridotti di adrenalina²⁶. Foucault sostiene che il potere disciplinare, nel momento stesso in cui standardizza, «permette [...] la caratterizzazione dell'individuo come individuo, e l'ordinazione di una data molteplicità»²⁷. L'allevamento intensivo facilita la sorveglianza e la tracciabilità degli animali e la costruzione di un corpo di conoscenze derivate dalle loro "performance" in relazione a norme di produttività, riproduzione e assenza di malattie. Allo stesso tempo, però, ogni animale è un esemplare interscambiabile di una data specie, razza o varietà di "animali da cibo" caratterizzato da una particolare "funzione" (fatrici, da ingrasso, da lattazione, produttrici di uova, ecc.). La registrazione delle performance individuali contribuisce a sua volta alla normalizzazione dell'animale-come-molteplicità, ad esempio per mezzo della selezione di razza, risultato dell'accumulazione del sapere a seguito dell'osservazione di singoli individui animali.

Questa combinazione di normalizzazione a livello individuale e di "popolazione" è ben illustrata dagli esperimenti condotti nel campo del cosiddetto "benessere animale". Oltre a migliorare le tecniche di reclusione, interdizione e uccisione, essenziali per lo sviluppo dell'allevamento intensivo, le scienze del benessere

24 Cfr. Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit. e E. Cudworth, "Most Farmers Prefer Blondes", cit.

25 Per una descrizione ulteriore di molte di queste tecniche, cfr. Erik Marcus, *Meat Market: Animals, Ethics, & Money*, Brio Press, Boston 2005, pp. 15-48.

26 Per una critica della macellazione "umanitaria", cfr. Mick Smith, *The 'Ethical' Space of the Abattoir*, cit.

27 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 162.

animale prendono anche in considerazione la *personalità* degli animali allevati al fine di renderli più docili. Ghareeb e collaboratori, ad esempio, propongono il test di immobilità tonica (IT) come strumento di valutazione delle «caratteristiche individuali di personalità» delle galline²⁸. Questo test prevede che le galline vengano manualmente immobilizzate sul terreno (ossia, che vengano trattenute sulla schiena dalla pressione che una mano esercita sul loro petto) e che si calcoli il tempo in cui restano immobili dopo che la costrizione è stata rimossa. Più a lungo restano immobili, più sono considerate timorose. La paura si traduce così in docilità: «Un individuo molto pauroso è verosimilmente più socievole»²⁹. Lo scopo di questi test individualizzati è quello di incrementare il sapere dell'allevamento di selezione e di riorganizzare un *intero gruppo* di galline per «facilitare il lavoro di contadini ed allevatori nella selezione di uccelli con tratti di personalità desiderabili»³⁰. La tecnica di modificazione della “personalità” degli animali d'allevamento rappresenta pertanto un tentativo di adeguare, in relazione a norme di “produttività”, il corpo del prigioniero alle strutture materiali di detenzione:

[...] è necessaria una selezione genetica di tratti comportamentali, come la socievolezza, rilevanti per l'adattamento a particolari sistemi di alloggiamento, poiché una discrepanza tra la capacità di socializzare di un individuo e l'ambiente sociale in cui vive è causa di risposte da stress acuto o di sofferenza cronica con ripercussioni negative sul benessere e sulla *produttività*³¹.

Gli esperimenti di Ghareeb non sono esempi isolati. Come affermano Turner e collaboratori:

Nella produzione commerciale di bestiame si riscontra un interesse crescente per la selezione genetica al fine di eliminare tratti comportamentali con impatto negativo sul benessere e la *produttività*³².

Il significato dell'esperienza emotiva degli animali d'allevamento è irrilevante per il discorso sul benessere. Anche se l'allevamento di galline paurose viene giustificato con il loro presunto benessere, la paura viene infatti bandita qualora la si ritenga causa di una riduzione della “qualità delle carni”:

28 K. Ghareeb et al., *Stability of Fear and Sociality in Two Strains of Laying Hens*, in «British Poultry Science», vol. 49, n. 5, 2008, pp. 502-508.

29 *Ibidem*, p. 503.

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*, p. 508 (corsivo aggiunto).

32 S. P. Turner et al., *Bayesian Analysis of Genetic Associations of Skin Lesions and Behavioural Traits to Identify Genetic Components of Individual Aggressiveness in Pigs*, in «Behaviour Genetics», vol. 38, n. 1, 2008, p. 67 (corsivo aggiunto).

Le prestazioni degli animali e la qualità del prodotto sono correlate alle modalità dei rapporti tra loro e gli umani. Ad esempio, studi condotti su vitelli e agnelli mostrano che l'assenza di paura nei confronti degli umani e delle condizioni d'allevamento migliora il potenziale glicolitico, il pH e la qualità delle carni³³.

La relazione degli animali con gli umani, ossia il modo in cui essi percepiscono gli umani, influenza significativamente il loro benessere e il livello di produttività [...]. Ad esempio, le mucche più timorose mostrano segni da stress acuto e cronico, producono meno latte e allattano di meno³⁴.

I maiali allevati in un ambiente impoverito sono più stressati durante le fasi di ingrasso, [...] presentano livelli aumentati di cortisolo durante il trasporto, [...] e la qualità delle loro carni è inferiore a quella di maiali allevati in un ambiente arricchito³⁵.

Negli esempi riportati, tutti tratti da recenti articoli pubblicati su riviste scientifiche, il confronto tra “benessere” da una parte e indici quantitativi e qualitativi di “produttività” dall'altra è impressionante e dimostra ulteriormente l'importanza del potere disciplinare. Si noti che anche in ambito umano la disciplina è legittimata dal ricorso alla nozione di benessere – si afferma cioè che essere corretto, curato, istruito o addestrato va a vantaggio di chi è oggetto delle pratiche disciplinari. Anche gli aspetti più orribili dell'allevamento intensivo vengono giustificati in quanto vantaggiosi per chiunque ne sia coinvolto. Questa idea è stata resa famosa dall'allevatore di *The Animal Film* (1982) che, apparentemente in buona fede, affermava l'utilità dei box per vitelli da carne bianca in quanto in grado di proteggerli dalle aggressioni dei predatori (come se non fossero gli umani i loro predatori principali) e dalle variazioni climatiche sfavorevoli. La retorica della “protezione” degli animali d'allevamento è spesso utilizzata quando gli animali sono tenuti in cattività in ambienti molto differenti dai loro habitat naturali. Come sottolinea Novek, l'allevamento intensivo di maiali in Canada è giustificato dal fatto che «i maialini tenuti all'aperto o alloggiati in ricoveri inadeguati non potrebbero sopravvivere ai rigori dell'inverno canadese»³⁶. Gli animali d'allevamento sono costretti a dipendere dalle “cure”

33 Ines Windschnurer et al., *Reliability of an Avoidance Distance Test for the Assessment of Animals' Responsiveness to Humans and a Preliminary Investigation of its Association with Farmers' Attitudes on Bull Fattening Farms*, in «Applied Animal Behaviour Science», n. 117, 2009, p. 118.

34 I. Windschnurer et al., *Reliability and Inter-Test Relationship of Tests for On-Farm Assessment of Dairy Cows' Relationship to Humans*, in «Applied Animal Behaviour Science», n. 114, 2008, p. 38.

35 H. Chaloupková et al., *Pre-Weaning Housing Effects on Behavior and Physiological Measures of Pigs during Sucking and Fattening Periods*, in «Journal of Animal Science», n. 85, 2007, p. 1742.

36 J. Novek, *Pigs and People*, cit., p. 225.

umane, il che permette di giustificare il potere disciplinare su di loro.

Va però sottolineato, al di là delle somiglianze indicate, che il potere disciplinare non è applicabile *tout court* all'allevamento intensivo. Secondo Foucault, infatti, il potere possiede sempre una qualità *relazionale, mobile ed attiva*. Se il prigioniero, il paziente, lo scolaro o il soldato non potessero opporsi all'assoggettamento, non avrebbe alcun senso parlare di relazione e di contrasto al processo di normalizzazione: «Un uomo incatenato e battuto è sottoposto alla forza che viene esercitata su di lui. Non al potere»³⁷. L'opposto del potere per Foucault non è la libertà ma il dominio: «[...] un rovescio in fin dei conti sempre passivo, destinato indefinitamente alla sconfitta»³⁸. Se si escludono casi eccezionali di fuga e di liberazione, una morte violenta è pressoché inevitabile per tutti gli animali allevati. Pertanto, in quelle situazioni dove non è possibile alcuna forma di resistenza a ciò che la sorte riserva, le relazioni di potere diventano strumenti di comprensione poco utili³⁹. Novek è consapevole di ciò. Egli infatti sostiene che i comportamenti che la scienza del benessere animale intende correggere, quali ad esempio le stereotipie o i morsi alla coda, possono essere interpretati come forme di resistenza alle norme imposte dalla disciplina dell'allevamento intensivo:

Probabilmente i maiali non sono stati resi sufficientemente socievoli da accettare le tecniche disciplinari che vengono loro imposte⁴⁰.

Il potere disciplinare non è un'*alternativa* a nozioni quali quelle di sfruttamento e di oppressione per interpretare i rapporti tra umani e animali allevati, ma un insieme di strumenti *complementari* per render conto delle tecniche di sfruttamento e di oppressione. Anche se la distopia della macchina da carne perfettamente docile rimane il *telos* della disciplina dell'allevamento intensivo (un risultato che, utilizzando la terminologia foucaultiana, rappresenterebbe una condizione di dominio), la stessa esistenza di una panoplia di tecniche disciplinari è la dimostrazione lampante che la docilità perfetta è tutt'altro che raggiunta. Le vite degli animali d'allevamento non sono (ancora?) totalmente dominate, nonostante l'inaudito livello e la profondità di dolore e sofferenza cui sono sottoposti dai loro torturatori umani.

A dispetto della retorica basata sul concetto del "loro interesse", a cui si

37 M. Foucault, «Omnes et singulatim», cit., p. 144.

38 *Id.*, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1998, p. 85.

39 Considerazioni analoghe sono presenti anche in R. Twine, *Animal Genomics and Ambivalence*, cit., p. 110.

40 J. Novek, *Pigs and People*, cit., p. 234.

ricorre per legittimare apparati disciplinari (ad esempio, le gabbie di contenzione per le scrofe), la conoscenza della sofferenza degli animali reclusi e delle mutilazioni che vengono loro inferte esclude la possibilità di considerare positiva la loro condizione e pertanto espone i consumatori di carne a tutta una serie di quesiti morali. Se ciò non fosse vero, sarebbe difficile capire perché allevamenti intensivi e mattatoi vengano tenuti nascosti⁴¹. La contraddizione palese tra il trattare gli altri animali alla stregua di macchine e i discorsi sul loro benessere in quanto esseri senzienti e capaci di soffrire necessita di essere risolta. Come sostiene Smith:

Interpretare la loro [degli animali d'allevamento] voce come una forma di auto-espressione, come una lingua che potremmo comprendere, che potrebbe modificare la nostra sensibilità, corrisponderebbe a dubitare della nostra condizione privilegiata, del nostro isolazionismo⁴².

Quanto sarebbe più desiderabile da un punto di vista economico se la relazione di potere venisse configurata in modo tale da dare l'impressione che gli interventi esercitati sulle vite degli altri siano rispettosi della loro natura, dei loro bisogni e dei loro desideri! Ecco la soluzione: potere pastorale, riformismo *welfarista* e "carne felice".

Pastorato e benessere animale

Dal 1964, anno di pubblicazione di *Animal Machines* di Ruth Harrison, la sensibilità dell'opinione pubblica in rapporto al benessere animale si è considerevolmente modificata. Il benessere animale è definito come una condizione fisica e mentale in cui sono assenti sentimenti negativi [...]. Nell'allevamento è stato compiuto uno sforzo notevole per ridurre lo stress e incrementare il benessere animale⁴³.

Il cambiamento descritto da Terlouw nel coinvolgimento emotivo dell'opinione pubblica a riguardo del benessere animale ha comportato una riconfigurazione delle relazioni tra umani e animali d'allevamento caratterizzata da un'enfasi minore sugli aspetti meccanicistici e da una rivalutazione della conoscenza empatica. Il pensiero di Foucault sul potere pastorale offre un'utile cornice per comprendere questo cambiamento discorsivo.

41 Cfr. ad es., Steve Best, «It's War! The Escalating Battle between Activists and the Corporate-State Complex», in S. Best e Antony J. Nocella (a cura di), *Terrorists or Freedom Fighters?*, Lantern Books, New York 2004.

42 M. Smith, *The 'Ethical' Space of the Abattoir*, cit., p. 49.

43 E.M.C. Terlouw et al., *Pre-slaughter conditions, animal stress and welfare*, cit., p. 1501.

Prima di considerare in dettaglio le applicazioni della retorica del benessere animale, è importante sottolineare che il potere disciplinare e quello pastorale sono, da un certo punto di vista, aspetti differenti di una più generale ricodificazione delle relazioni di potere nell'Occidente moderno; essi rappresentano la nascita della biopolitica, ossia di quelle tecniche di governo della popolazione rese necessarie a seguito del nuovo contesto venutosi a creare con il sorgere del capitalismo industriale urbano⁴⁴. Il potere disciplinare e quello pastorale sono assemblaggi eterogenei di tecniche di amministrazione della vita nella modernità e non forme di governo che si escludono reciprocamente. La predominanza dell'uno o dell'altro in un determinato contesto dipende dalla loro efficacia in relazione a ciò che quella data situazione richiede e non da trasformazioni epocali delle forme di governo. Nel caso della disoccupazione, ad esempio, lo spostamento da discorsi esplicitamente disciplinari e stigmatizzanti a discorsi semi-terapeutici (come illustrato dalla sostituzione del termine "furbo" con quello di "disoccupato") non è il segno di una narrazione positiva che si muove in direzione di una maggiore benevolenza sociale, quanto piuttosto di un cambiamento del concetto di "lavoro" e, di conseguenza, della tipologia dei soggetti lavorativi richiesti⁴⁵. Analogamente, la preoccupazione crescente per i «sentimenti negativi» nell'ambito dei discorsi sul benessere animale non è necessariamente il segno di un passaggio storico che abbia come scopo la liberazione animale.

Come detto in precedenza, le considerazioni di Foucault sul potere pastorale sono caratterizzate da una cecità di specie. Egli si interessa di pastorato solo come metafora del governo degli umani che emerge nell'ambito delle antiche culture mediorientali, soprattutto nelle loro prime manifestazioni cristiane⁴⁶. Foucault passa poi ad analizzare il ruolo del potere pastorale nella formazione dello stato moderno⁴⁷. L'utilizzo della nozione di potere pastorale per spiegare i rapporti tra umani e animali d'allevamento necessita quindi di essere sviluppata. Il discorso moderno sul benessere ha poi a che fare con un mondo molto diverso da quello delle prime culture basate sulla pastorizia⁴⁸. Il pastorato, pertanto, differisce dalla disciplina in quanto opera come una descrizione metaforica delle

relazioni di potere.

Foucault ha identificato quattro caratteristiche del potere pastorale, che modellano la soggettività della figura del pastore e del "gregge": 1) la *responsabilità*, intesa come il dovere del pastore nei confronti del suo gregge e delle singole pecore che lo compongono. Foucault sottolinea che il pastore è moralmente responsabile «non soltanto di ciascuna delle pecore, ma di tutte le loro azioni»⁴⁹; 2) la *sottomissione*: «Il gregge [...] si attiene alla sua [del pastore] volontà, alla sua legge»⁵⁰ e tale sottomissione deve essere caratterizzata da un'obbedienza volontaria; 3) la *conoscenza individualizzata*, che non si riferisce solamente al dovere del pastore di essere informato, ma anche al «legame tra la sottomissione totale, la conoscenza di sé e la confessione a qualcun altro» da parte di ciascun membro del "gregge"⁵¹; 4) l'*auto-mortificazione*:

La mortificazione non è la morte, naturalmente, ma una rinuncia a questo mondo e a se stessi [...]. Una morte che si ritiene possa dare la vita in un altro mondo⁵².

Il pastorato, quindi, offre da subito la possibilità di risolvere il dilemma morale causato dal potere disciplinare sugli animali d'allevamento visti come macchine a cui, però, si deve anche accordare una qualche forma di benessere. Le quattro caratteristiche del potere pastorale mettono in atto una relazione personale tra il pastore e il gregge dove *entrambi* sono moralmente responsabili dell'assoggettamento del secondo dei due termini del rapporto. Come si realizza tutto questo nell'ambito dei discorsi sul "benessere animale"?

Il progetto *Welfare Quality*[®] (WQ) illustra lo spostamento verso forme semi-terapeutiche di conoscenza degli animali d'allevamento, dove gli animali stessi sono cooptati nel processo che produce tale sapere. Il progetto WQ è un programma di ricerca con un budget di 17 milioni di euro, di fatto sostenuto economicamente dalla Comunità Europea, che include 44 partner in 13 Paesi europei e in 4 dell'America Latina⁵³. Il motivo principale del (ri)emergere delle relazioni del potere pastorale è il tentativo di conciliare discorsi popolari e scientifici sul benessere degli animali d'allevamento per mezzo di ricerche sociali sulle preferenze dei "consumatori" e di innovazioni tecniche "a favore degli animali" da introdurre negli schemi di monitoraggio e valutazione degli allevamenti e dei mattatoi. Il progetto WQ risponde all'esigenza di alcuni

44 Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit.

45 Matthew Cole, *Sociology contra Thatcherism? The Contest for the Meaning of Unemployment in UK Policy Debates*, in «Work, Employment and Society», vol. 22, n. 1, 2008, pp. 27-43.

46 M. Foucault, «Omnes et singulatim», cit., pp. 122-127.

47 *Ibidem*, pp. 312-325. Cfr. inoltre Ben Golder, *Foucault and the Genealogy of Pastoral Power*, in «Radical Philosophy Review», vol. 10, n. 2, 2007, pp. 157-176.

48 Per un resoconto sulle radici dell'attuale oppressione dei non umani nelle pratiche e nelle ideologie di queste culture cfr. Jim Mason, *Un mondo sbagliato. Storia della distruzione della natura, degli animali e dell'umanità*, trad. it. di M. Filippi, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2007.

49 M. Foucault, «Omnes et singulatim», cit., p. 122.

50 *Ibidem*, p. 123.

51 *Ibidem*, pp. 125-126.

52 *Ibidem*, p. 126.

53 Una descrizione dettagliata di questo progetto va oltre gli scopi del presente saggio; per approfondimenti, cfr. Harry Blokhuis, *Improving Animal Welfare in the Food Quality Chain*, in http://www.inia.org.uv/publicaciones/documentos/sem-con/07_bi_ani/ba_12.pdf.

“consumatori” di svolgere un ruolo semi-pastorale e nel far questo la rinforza. Il progetto, infatti, si propone di interpretare «le preoccupazioni dei consumatori» e «la richiesta di informazioni» sul «benessere degli animali d'allevamento», consentendo ai «consumatori interessati» di agire sulla base delle informazioni offerte al pubblico tramite, ad esempio, l'etichettatura⁵⁴.

È importante sottolineare che i dati dello stesso progetto WQ indicano che l'assenza o la scarsità di informazioni sul modo in cui vivono e muoiono gli animali d'allevamento costituiscono la norma nel rapporto con i “consumatori”⁵⁵. Costoro sono «ben contenti di poter delegare la propria responsabilità sul benessere animale ad altri attori, quali i supermercati o le istituzioni statali»⁵⁶. Non c'è pertanto ragione di credere che le relazioni del potere disciplinare saranno mai seriamente messe sotto pressione, e tantomeno rimpiazzate, fintanto che le informazioni continueranno a essere volutamente occultate. L'assenza di consapevolezza è spesso attribuita al disagio causato dalle questioni morali associate al consumo di altri animali⁵⁷. Alcuni partecipanti a questo progetto di ricerca hanno tuttavia mostrato un interesse spontaneo per il benessere animale e frequentemente questi “consumatori” hanno indicato di gradire quelle proposte che prevedevano di considerare il benessere animale «dal punto di vista degli animali»⁵⁸.

Anche se è qui impossibile una disanima esaustiva delle proposte del progetto WQ per il monitoraggio e la valutazione del benessere animale⁵⁹, gli esempi che seguono sono certamente utili per la presente discussione:

Il benessere di un animale dipende dal modo in cui esperisce la situazione in cui vive. Lo schema di valutazione del *Welfare Quality*[®] privilegia il punto di vista dell'animale dando importanza a misure derivate dagli animali stessi (ad es., condizione corporea, ferite, paura, ecc.)⁶⁰.

Sentimenti negativi, quali paura, angoscia, frustrazione e apatia, devono essere evitati, mentre sentimenti positivi, tipo tranquillità e appagamento, dovrebbero essere

54 *Ibidem*.

55 Cfr. Mara Miele e Adrian Evans, «European Consumers' Views about Farm Animal Welfare», in Andy Butterworth (a cura di), *Science and Society Improving Animal Welfare: Welfare Quality Conference Proceedings*, Bruxelles, 17-18 Novembre 2005 e Lucy Mayfield et al., «United Kingdom», in A. Evans and M. Miele (a cura di), *Consumers' Views about Farm Animal Welfare: Part 1: National Reports based on Focus Group Research*, Cardiff University, Cardiff 2007.

56 M. Miele e A. Evans, «European Consumers' Views about Farm Animal Welfare», cit., p. 15.

57 *Ibidem*.

58 *Ibidem*.

59 Per maggiori dettagli, cfr. <http://www.welfarequality.net/everyone>.

60 Linda Keeling, *Welfare Quality: Integration of Animal Welfare in the Food Quality Chain*, in <ftp://ftp.cordis.europa.eu/pub/food/docs/keeling.pdf>.

favoriti⁶¹.

Questi esempi sono eclatanti in quanto sostengono che i «sentimenti positivi» possono essere promossi da sistemi *welfaristi* e che gli animali stessi contribuiscono a migliorare le proprie condizioni attraverso le conoscenze che forniscono ai valutatori del progetto WQ. Se consideriamo le quattro caratteristiche del potere pastorale, quanto riportato risponde all'aspetto caritatevole della *conoscenza individualizzata*, grazie alla quale gli animali confessano la verità della propria esperienza come aspetto integrale della loro *sottomissione* ai confessori. Ciò è reso possibile dal fatto che gli animali d'allevamento vengono considerati come “agenti”⁶².

Una spiegazione dettagliata del modo in cui tale processo ha luogo nella pratica è offerta da una serie di saggi accademici sul sistema WQ. Di particolare importanza è l'innovazione nota come *Qualitative Behaviour Assessment* (QBA), che è stata definita:

Un metodo basato sull'integrazione dell'espressione percepita del comportamento animale da parte di più osservatori, facendo ricorso a termini descrittivi, quali “calmo”, “aggressivo”, “socievole”, o “indifferente”⁶³.

Secondo il QBA è possibile interpretare le espressioni degli altri animali in modo da sviluppare una conoscenza sull'«animale nella sua interezza»:

Un'attenta integrazione delle valutazioni soggettive permette di ottenere una visione dell'«animale nella sua interezza», grazie alla quale il comportamento può essere interpretato come dinamico, un'espressione del linguaggio del corpo che offre una base per valutare la qualità dell'esperienza di un dato animale (ad es., se sia soddisfatto o ansioso). Decidere di tale qualità è una capacità che richiede la conoscenza del comportamento di specie, un'esperienza nell'osservazione degli animali in contesti differenti e la volontà di *comunicare con gli animali in quanto esseri senzienti*⁶⁴.

Questo brano descrive come la *conoscenza individualizzata* possa venir prodotta nell'ambito di un rapporto fondato sulla *responsabilità* del “giudice” umano che valuta empaticamente il comportamento animale:

Questa prospettiva richiede un coinvolgimento nella condizione dell'animale ed è essenzialmente basata sulla relazione e sulla comunicazione empatica⁶⁵.

61 Welfare Quality[®], *Principles and Criteria of Good Animal Welfare*, in http://www.welfarequality.net/downloadattachment/41858/19874/WQ%20%20Factsheet_10_07_eng2.pdf, 2009.

62 F. Wemelsfelder, *How Animals Communicate Quality of Life*, cit., p. 209.

63 Tine Rousing e F. Wemelsfelder, *Qualitative Assessment of Social Behaviour of Dairy Cows Housed in Loose Housing Systems*, in «Applied Animal Behaviour Science», n. 101, 2006, p. 40.

64 F. Wemelsfelder, *How Animals Communicate Quality of Life*, cit., p. 25 (corsivo aggiunto).

65 *Ibidem*, p. 30.

Il comportamento è [...] "linguaggio del corpo" che comunica *ciò che è probabile che sia* per quel dato animale in quel dato momento⁶⁶.

Questa relazione e, di conseguenza, lo sviluppo di una conoscenza individualizzata dipendono dagli animali:

Uno degli obiettivi primari del monitoraggio centrato sull'animale [...] è di far sì che gli animali "dicano"/indichino quale sia il loro effettivo livello di arricchimento presente/passato, senza dover dipendere da criteri di tipo ambientale e dai resoconti dei sorveglianti [*sic*]⁶⁷.

Il potere pastorale, a differenza del potere disciplinare, mobilita un sapere autorevole sull'«animale nella sua interezza» al fine di fornire la certezza che gli animali d'allevamento godano davvero di un "benessere" reale, una certezza che richiede che il pastore adempia ai propri doveri di *responsabilità* e di *conoscenza individualizzata*. La retorica del QBA evidenzia inoltre l'assoggettamento pastorale degli animali d'allevamento in quanto essi stessi "confessano" l'intero loro essere. Se però non si analizza la situazione in maniera approfondita, l'*auto-mortificazione* e la *sottomissione* sembrerebbero non rientrare nelle descrizioni del QBA e più in generale in quelle dei discorsi del WQ e del "benessere animale". A ben pensarci, però, gli animali d'allevamento esperiscono l'*auto-mortificazione* sotto forma di una "morte quotidiana" – tramite l'offerta delle loro vite all'appetito degli umani. Nessuna delle loro attività quotidiane ha senso al di fuori del contesto che prevede la loro sottomissione al desiderio umano per le loro carni, pelli, pelo e secrezioni. Inoltre, le loro future morti reali rendono possibile la prosecuzione della loro vita nell'altro mondo: lo stomaco degli umani. Pertanto, anche se il progetto WQ non esclude la *possibilità* di un miglioramento della qualità di vita di *alcuni* animali d'allevamento, rimane comunque nell'ambito rigidamente circoscritto di un discorso che non mette mai in discussione la legittimità della ricerca e della rivendicazione di "conoscenza" sugli animali d'allevamento nella loro interezza. È solo nel contesto di un uso strumentale degli animali che può darsi l'imperativo di "conoscerli" nella loro interezza. Senza lo sfruttamento e l'oppressione umani, la categoria "animali d'allevamento" semplicemente non esisterebbe. Il potere pastorale è allora una ricodificazione dei *mezzi* di sfruttamento che non mette in dubbio il *fine* dello sfruttamento medesimo. Le verità che gli scienziati sono in grado di ottenere dai loro "greggi" obbedienti sono quindi estremamente limitate. Qui è all'opera un

66 *Ibidem*, p. 28.

67 Marc Bracke e Hans Spoolder, *Novel Object Test Can Detect Marginal Differences in Environmental Enrichment in Pigs*, in «Applied Animal Behaviour Science», vol. 109, 2008, p. 45.

potente interesse costituito che permette di rimanere insensibili a determinate verità come, ad esempio, l'"espressione" del semplice desiderio di *continuare a vivere e di sottrarsi alla morte*. Non vi è dubbio che la fabbricazione di docilità e la riduzione delle reazioni di panico nei mattatoi facilitino il rimaner sordi alle voci dei condannati che cercano di opporre resistenza, e possono

nel migliore dei casi essere considerate come un ulteriore indebolimento dell'incapacità moderna di mettersi in ascolto (prendersi cura) dell'Altro animale⁶⁸.

La normalizzazione degli animali d'allevamento sulla base dell'esibizione di «sentimenti positivi» o di "comportamenti appropriati" sottrae loro, in maniera ancora più definitiva, la possibilità di dar voce alla protesta contro l'evidenza inconfutabile che sono tenuti prigionieri e trattati come «risorse» e non come «creature»⁶⁹.

Di particolare interesse nel progetto WQ è la sua originale capacità di produrre un legame pastorale in grado di assorbire al proprio interno "consumatori", animali d'allevamento e "titolari" delle pratiche di sfruttamento e oppressione: allevatori, commercianti, amministratori, ecc⁷⁰. In altri termini, anche i "consumatori" vengono assoggettati al potere pastorale. Grazie alla possibilità di acquistare prodotti del "benessere" e grazie alla condivisione del "sapere" sull'«animale nella sua interezza» per mezzo delle informazioni fornite sulle etichette, anche i consumatori si assumono le proprie responsabilità nei confronti del loro "gregge", ancorché morto. Pertanto, da un punto di vista liberazionista o abolizionista, il rischio maggiore associato al WQ è il fatto che questo progetto offre ai "consumatori" la possibilità di "conoscere" le vite degli animali d'allevamento, di esimersi dall'architettura ideologica negazionista, di mitigare il disagio morale indotto dalla dieta carnea e, quindi, di continuare a consumare carne nello stesso momento in cui consumano l'affermazione morale secondo cui starebbero rispondendo ai doveri che hanno assunto nei confronti degli animali d'allevamento. Grazie alla confessione del proprio appagamento, o quantomeno dell'assenza di paura, l'*assoggettamento* degli animali d'allevamento viene giustificato in quanto parte del loro stesso benessere. La natura intrinsecamente violenta dell'allevamento intensivo viene resa ancora più invisibile di quanto già non avvenga nel contesto del regime disciplinare, tenuto materialmente nascosto, dell'allevamento intensivo.

Nel paragrafo successivo, prenderò in esame l'impatto del "benessere

68 M. Smith, *The 'Ethical' Space of the Abattoir*, cit., p. 56.

69 *Ibidem*, p. 55.

70 H. Blokhuis, *Improving Animal Welfare in the Food Quality Chain*, cit.

animale” sulle relazioni tra umani e animali d’allevamento alla luce della nozione popolare di “carne felice”.

Prendersi cura della “carne felice”

Come accade per i discorsi scientifici sul benessere, siano essi “disciplinari” o “pastorali”, anche nel caso di quelli popolari sulla “carne felice” viene sempre presentato uno scenario ritenuto vantaggioso per tutti. Gli animali felici sono anche più gustosi, come illustrato dagli esempi che seguono:

Siamo specializzati nella produzione di carni di qualità eccellente ottenute da animali allevati in libertà e all’aperto, il cui benessere è sempre messo al primo posto. [...] Il risultato è una carne di qualità superiore, gustosa e di cui ti puoi fidare. I nostri animali conducono una vita meravigliosa⁷¹.

Non dovrebbe essere difficile capire che un animale che ha vissuto una vita felice produce carne di qualità superiore⁷².

Sappiamo bene che la qualità di vita di un animale determina la qualità della carne che mangiamo⁷³.

Mandrie tranquille producono carne di qualità superiore⁷⁴.

Non c’è alcuna ragione per essere brutali con gli animali se non ce n’è necessità. La brutalità causa ferite e aumenta il tasso muscolare di adrenalina e di ormoni cattivi⁷⁵.

I consumatori di “carne felice” sono pertanto premiati da un punto di vista gustativo per il loro pastorato vicario e ricevono un’approvazione morale in quanto si sono fatti carico della loro *responsabilità* nei confronti degli animali:

Può essere costoso. Ai mercati contadini, nei negozi salutistici e nei ristoranti decidiamo di spendere un po’ di più per mangiare – e sentirci – molto meglio⁷⁶.

71 Happy Meats, «Welcome to Happy Meats», in <http://www.happymeats.co.uk/>.

72 The Well Hung Meat Company, «Values», in <http://www.wellhungmeat.com/beliefs.php>, 2009.

73 Niman Ranch, «Frequently Asked Questions», in <http://www.nimanranch.com/faq.aspx#q11>, 2009.

74 *Id.*, «The Niman Ranch Story», in http://www.nimanranch.com/about_us.aspx, 2009.

75 Peter Rubin, *Guess Who’s Coming to Dinner*, in «Good», vol. 9, Marzo-Aprile 2008 (<http://www.good.is/post/guess-whos-coming-as-dinner/>). L’affermazione è di Ariane Daguin, «uno dei pionieri della carne allevata umanamente».

76 *Ibidem*.

L’espressione “carne felice” è elegante se contrapposta a quella di “macchine animali”. Quest’ultima comporta uno shock morale dal momento che esplicita il processo tramite il quale dei soggetti (gli animali) sono ridotti a oggetti (le macchine). Il libro di Ruth Harrison sollecita nei lettori sentimenti di repulsione al pensiero di consumare il risultato di questo annichilimento della soggettività. Al contrario, la nozione di “carne felice” inietta soggettività (l’essere “felici”) in un oggetto (la carne). Ciò è completamente privo di senso, ma si rivela utile a mantenere in vita il mito secondo cui il potere pastorale non prevede sfruttamento: l’associazione tra felicità e carne rafforza l’idea che gli animali d’allevamento esistono esclusivamente per “produrre” carne. L’essere uccisi, macellati, venduti e consumati è il compimento del loro destino, come è il caso della creatura suicida del romanzo *Ristorante al termine dell’Universo* di Douglas Adams: «Io sono il principale piatto del giorno. Vi sono parti del mio corpo che vi interessano particolarmente?»⁷⁷. *L’auto-mortificazione*, quindi, è la ragione di vita e di morte di questi «animali viziati»⁷⁸. La cultura popolare del cibo ricorre spesso a immagini di animali “suicidi” o auto-mortificati in atteggiamenti cannibalici, frequentemente rappresentati come personaggi di cartoni animati che si leccano i baffi al pensiero di mangiare la loro stessa carne o quella di loro conspecifici⁷⁹. Grazie all’architettura del potere pastorale, la “carne felice” rende “rispettabile” questo tipo di rappresentazione “volgare”. Nel lungo articolo del critico alimentare Peter Rubin, gli animali d’allevamento sono già *carne*: «Questi animali vivono in libertà, sono lasciati al pascolo e sono allevati pazientemente; sono *carne artigianale*»⁸⁰.

La felicità diventa così un valore aggiunto per la carne, qualcosa da consumarsi insieme alle fibre muscolari, al grasso e al sangue. Il “consumatore etico” si sazia moralmente consumando la felicità degli animali mentre il suo stomaco si riempie dei loro cadaveri. La giustapposizione di “benessere” e “qualità” è quindi più efficace della mera giustificazione dello sfruttamento. I produttori di “carne felice” si autoesaltano nel promuovere entrambi questi aspetti a fini commerciali, spesso con effetti tragicomici. Sulla stessa pagina web, la *Well Hung Meat Company* (la retorica machista dell’alimentazione carnea non necessita qui di essere ribadita) non solo si vanta di poter sostenere che «il benessere animale è prioritario», ma rivendica anche l’affermazione seguente: «Ancora più importante: il gusto è il nostro interesse principale». La felicità,

77 Douglas Adams, *Ristorante al termine dell’Universo*, trad. it. di L. Serra, Mondadori, Milano 2002, p. 120.

78 P. Rubin, *Guess Who’s Coming to Dinner*, cit.

79 Cfr., ad es., <http://suicidefood.blogspot.com/>.

80 P. Rubin, *Guess Who’s Coming to Dinner*, cit. (corsivo aggiunto).

però, non si ferma qui. I consumatori di “carne felice” sono infatti invitati ad assumere un ruolo pastorale nei confronti degli stessi allevatori, prendendosi cura di quei lavoratori che preservano uno stile di vita nobile (pastorale) a dispetto dello strapotere dell’*agribusiness* disciplinare:

Le invadenti attività commerciali dell’industria della carne hanno causato problemi innumerevoli e ben documentati nei grandi stabilimenti di lavorazione, quali quelli di ConAgra e Cargill: malattie, crudeltà e un gusto scipito che ha poco a che vedere con quello che 50 anni fa possedeva la carne di pollo, di manzo e di maiale. Ma *Veritas Farms* e decine di altri piccoli produttori nazionali ci offrono un’alternativa a tutto questo⁸¹.

La “carne felice”, inoltre, feticizza l’idea delle “razze perfette” come portatrici di una moralità superiore rispetto a quella di chi è soggetto al potere disciplinare:

«Sono madri grandiose: – afferma Alward – non hanno bisogno di essere rinchiusi in un box angusto e di essere legate per sei-otto settimane durante l’allattamento per evitare che si rotolino sui loro piccoli»⁸².

In questo e in altri esempi dello stesso tenore, le affermazioni sulle qualità estetiche degli animali “da carne felice” («Guardalo: è principesco!», «Non sembra un animale di Walt Disney?»⁸³) riflettono i meriti dei consumatori, i quali rivendicano una responsabilità vicaria nella creazione di questi animali belli, sani e soddisfatti [*sic*] nel momento stesso in cui prendono le distanze dalla degradazione degli “animali ripugnanti” dell’allevamento intensivo.

Il feticismo delle razze induce Rubin a rivisitare le radici teologiche del pastorato, parlando di animali «resuscitati dopo che le loro razze erano praticamente già estinte» e facendo ricorso a metafore di derivazione noaica: «Le fattorie sono da considerarsi alla stregua di operazioni di salvataggio». Una delle persone da lui intervistate va oltre e sostiene che:

Se si crede all’esistenza di Dio e se si sta gustando della carne saporita, non c’è alcuna ragione per ritenere che quell’animale sia stato creato così gustoso per poi essere mantenuto in vita senza che se ne apprezzino le carni⁸⁴.

Un’affermazione così grottesca sembra suggerire che tutti noi dovremmo uccidere e mangiare rapidamente quanti più animali possibili al fine di soddisfare la volontà divina. Questo modo di pensare non differisce molto da quello con cui

81 *Ibidem*.

82 *Ibidem* (corsivo aggiunto).

83 *Ibidem*.

84 *Ibidem*, l’affermazione riportata è di Daguin.

il marchese de Sade giustifica lo stupro, la tortura e l’uccisione di umani e non umani ne *Le centoventi giornate di Sodoma*⁸⁵. Egli postula una simil-teologia basata sull’idea di una Natura intrinsecamente distruttiva, di cui ne è testimone la manifesta ubiquità della sofferenza e della violenza che, in “natura”, il più forte infligge al più debole⁸⁶. La giustificazione del sadico riposa quindi sul fatto che chi è privilegiato nell’ambito della gerarchia sociale, interpretata come “naturale”, ha il dovere di agire secondo “natura”, “distruggendo” chi privilegiato non è, semplicemente per la soddisfazione del proprio piacere⁸⁷. In altri termini, se pensiamo che qualcosa ci possa far star bene e se occupiamo una posizione di privilegio che ci permette di farla franca, bene, allora facciamo questa tal cosa senza esitazioni! Ironicamente, il discorso sadico sulla “natura distruttiva” rappresenta un’analisi più corretta della vittimizzazione del non-privilegiato di quanto non lo sia quella della retorica pastorale della “cura” nei confronti delle vittime degli allevamenti di “carne felice”.

La retorica della “carne felice” corrisponde alla versione popolare delle relazioni del potere pastorale su cui si basano i discorsi sul “benessere animale”. Essa facilita l’adozione del ruolo benevolente del pastore piuttosto che quello disciplinare dettato dall’interesse economico. Essa rassicura i consumatori circa il fatto che *conoscono* i bisogni e i desideri degli animali d’allevamento e che questi bisogni e desideri sono soddisfatti proprio *perché* si cibano delle carni di quegli stessi animali. Gli animali dal canto loro vivono una vita auto-mortificata nella perfetta sottomissione alle norme estetiche dei loro “consumatori”.

Conclusioni

In questo saggio ho cercato di mostrare come le tecniche del potere disciplinare e di quello pastorale offrano paradigmi utili per comprendere lo spostamento discorsivo sulla nozione di “benessere animale” e la comparsa della nozione di “carne felice”. Non esiste un legame preciso tra gli esempi tratti dal progetto WQ e quelli dei “produttori” di “carne felice”, ma entrambi evidenziano il ruolo del potere pastorale, i primi nel contesto scientifico e i secondi in quello popolare. È però particolarmente importante sottolineare che il progetto WQ esprime l’ambizione politica di riconciliare e rafforzare reciprocamente il discorso

85 Donatien Alphonse François de Sade, *Le centoventi giornate di Sodoma*, trad. it. di G. De Col, ES, Milano 1991.

86 Pierre Klossowski, «Nature as Destructive Principle», in D. A. F. de Sade *The One Hundred & Twenty Days of Sodom*, Arrow Books, Londra 1990.

87 Cfr., ad es., D. A. F. de Sade, *Le centoventi giornate di Sodoma*, cit., pp. 189-191.

sul benessere di stampo scientifico e quello di stampo popolare, impedendo in tal modo che l'abolizionismo e il liberazionismo possano declinare le relazioni tra umani e animali d'allevamento in maniera più radicale e sovversiva. In questo contesto, il pensiero di Foucault delegittima la narrazione *welfarista* di un progresso morale, in quanto mostra chiaramente la *contingenza* del "benessere animale": questo non è altro che una forma del rapporto istituito dal potere pastorale che si è *resa necessaria* a seguito della crescente preoccupazione sul ruolo che gli umani hanno assunto nello sfruttamento e nella dominazione del mondo naturale e degli altri animali. Ciò è da attribuirsi, almeno parzialmente, all'impegno di attivisti e intellettuali nel denunciare gli orrori dell'allevamento intensivo. Le relazioni del potere disciplinare, sebbene costituiscano la gran parte di ciò che permea la vita quotidiana degli animali d'allevamento, sono sempre più messe in dubbio e considerate insoddisfacenti da parte dell'opinione pubblica, come mostrato dalla ricerca sui "consumatori" condotta dal progetto WQ. D'altro canto, però, il "benessere animale" crea più problemi di quanti non ne risolva (di fatto non ne risolve alcuno). Un allevamento o un mattatoio ritenuti "ottimali" da sistemi di valutazione del tipo di quelli proposti dal QBA mostrano soltanto che gli animali allevati sono *ingannati* circa le reali intenzioni assassine di coloro che se ne prendono "cura". Quanto più "felice" è un animale d'allevamento, tanto più profondo è il tradimento della sua fiducia nel momento in cui, nel mattatoio, viene riscosso il prezzo sanguinoso del "buon trattamento". Questo processo esercita, però, un effetto opposto sul "consumatore": la mancanza di una resistenza percepibile, se si escludono i casi di "aggressioni" o le stereotipie tipiche di questi animali, rende lo sfruttamento meno visibile e quindi più resistente alla critica morale.

Il veganesimo, che comprende il ripudio del privilegio specista ma che non si limita a questo, è la risposta razionale e compassionevole all'oppressione e allo sfruttamento degli animali, d'allevamento o meno, da parte degli umani. Esso però non risponde agli interessi accademici ed economici che traggono vantaggio dal perdurare dell'assoggettamento degli animali. Per mantenere i nostri privilegi sono necessari nuovi discorsi e, per il momento, le relazioni previste dal potere pastorale si stanno dimostrando efficaci:

Alward e Turco sostengono che un buon 10% della loro clientela è costituita da vegetariani e vegani convertiti che hanno compreso che la carne pulita influenza l'industria dell'allevamento intensivo molto più che non il tofu importato⁸⁸.

⁸⁸ P. Rubin, *Guess Who's Coming to Dinner*, cit. Per ulteriori testimonianze su vegani e vegetariani "convertiti" alla "carne felice", cfr. <http://www.humanemith.org>.

La rimozione del privilegio richiede una vigorosa contestazione dell'architettura delle relazioni del potere pastorale tra umani e animali d'allevamento. La visibilità culturale della retorica della "carne felice" può rivelarsi sufficiente a tranquillizzare le coscienze di molti onnivori sul fatto che ci stiamo muovendo nella giusta direzione e che il pastorato, con i suoi rimandi nostalgici all'Età dell'oro dell'allevamento familiare, è il *telos* inevitabile dell'attuale riforma *welfarista*: «Ho visto come vive. Rispetto la sua morte. E sto bene»⁸⁹.

Traduzione dall'inglese di Massimo Filippi.

⁸⁹ *Ibidem*.

Raffaele Mantegazza
Un cantico per le creature
 Tracce animaliste nel pensiero cristiano

Il cristianesimo è una religione acosmica. Ciò significa che il cristianesimo, sulla traccia del giudaismo, non considera le creature come divinità, non adora stelle o animali, fiumi o piante. Non è panteista, né animista, né idolatra, nel senso che non considera la natura come divinità (come avviene nelle religioni panteistiche o in alcune religioni animiste), né come tutto né in alcuna delle sue parti (considera anzi come idolatria tale atteggiamento). Occorre sempre tenere presente questo dato di fatto quando si discute dello statuto della natura e delle creature animali nella religione cristiana che si fonda proprio sulla demitizzazione del Cosmo, come ben esemplificato della vicenda della creazione del Sole e della Luna:

Poi Dio disse: «Vi siano dei luminari nel firmamento dei cieli per separare il giorno dalla notte; e siano per segni e per stagioni e per giorni e per anni; e servano da luminari nel firmamento dei cieli per far luce sulla terra». E così fu. Dio fece quindi i due grandi luminari: il luminare maggiore per il governo del giorno e il luminare minore per il governo della notte; e fece pure le stelle. E Dio li mise nel firmamento dei cieli per far luce sulla terra¹.

Definendo «luminari» (ossia lampade, umili manufatti, simili a quelli che gli umani usano per illuminare le loro notti) gli astri che per le culture che circondavano Israele erano divinità, il redattore biblico sceglie di relativizzare la divinità delle creature, anzi di sottrarla loro: la vera divinità è Dio e le creature semmai splendono della sua luce riflessa. Dio è nelle creature, ma le creature non sono Dio.

Detto questo, però, il Creato è *tov*, straordinaria parola ebraica che significa al contempo “bello”, “buono” e “giusto”. Lo è nelle singole creature e lo è nel loro armonioso insieme:

L’ottava [esclamazione di bellezza da parte di Dio] è quando vedesti tutte le tue opere, ed eccole non solo buone, ma anche assai buone, siccome tutte insieme. Una per una erano soltanto buone; tutte insieme erano buone e assai. Lo si dice anche di

¹ Gen 1, 14-17.

ogni corpo bello: un corpo costituito di tutte membra belle è di gran lunga più bello delle singole membra che con la loro armoniosissima riunione formano il complesso, sebbene anch’esse siano, singolarmente, belle².

Non c’è alcuna traccia di disprezzo della natura né nei testi biblici né nei Padri della Chiesa; e non potrebbe essere altrimenti perché la Natura è creata da Dio (una posizione diversa assumerà lo gnosticismo, che non per nulla mette in discussione proprio il fatto che sia stato Dio – e non invece un Demiurgo – a crearla). La creazione è dunque bella, buona e giusta e il cristiano è chiamato a cogliere questa bellezza, che è comune alla gazzella e al ragno, alla mosca e al delfino: «Non è sano di mente chi disprezza anche una sola delle tue creature»³.

Del resto anche le antichissime narrazioni apocrife dell’infanzia di Gesù⁴ restituiscono un carattere di complicità con la natura, che diventa addirittura un’alleata dell’essere umano quando è minacciato dalle forze maligne messe in moto da altri uomini; ciò è vero, per esempio, nel gesto quasi materno con il quale il mondo naturale protegge il bambino neonato durante la fuga in Egitto; la Sacra Famiglia in fuga, insieme ad Elisabetta e al figlio di lei, si trova ostacolata da un monte: «Elisabetta allora gemendo disse a gran voce: “Monte di Dio accogli una madre con il suo figlio”. Subito il monte si spaccò e l’accolse»⁵. Altri amici animali e vegetali saranno incontrati come alleati (direbbe Vladimir Propp) dalla Sacra Famiglia sulla via per l’Egitto:

I leoni e i leopardi lo adoravano e si accompagnavano con loro nel deserto: ovunque andavano Giuseppe e Maria, li precedevano, mostrando la strada e chinando la testa; e prestando servizio facevano le feste con la coda e lo adoravano con grande reverenza⁶,

oppure, quando Maria, stanca, si siede sotto l’ombra di una palma ma non riesce a raggiungerne i frutti:

Allora il bambinello Gesù, che con viso sereno riposava sul grembo di sua madre, disse alla palma: «Albero piega i tuoi rami e ristora con i tuoi frutti mia mamma». A queste parole la palma subito piegò la sua chioma fino ai piedi della beata Maria e

² Agostino di Ippona, *Confessioni*, 13, XXVIII.

³ *Ibidem*, 7, XIV.

⁴ Ricordiamo che gli scritti apocrifi non sono condannati dalla Chiesa che invece li considera non ispirati divinamente; questo vale soprattutto per i Vangeli apocrifi che presentano un’immagine di Gesù molto vicina a quelle della pietà popolare e del folklore, soprattutto quando narrano episodi relativi alla sua infanzia e alla sua passione e morte.

⁵ *Protovangelo di Giacomo*, 23, 2.

⁶ *Vangelo dello pseudo-Matteo*, 19, 1.

raccosero da essa i frutti con i quali tutti si rifocillarono⁷.

La natura, dunque, aiuta l'uomo e soprattutto la donna e il bambino, ma non in una prospettiva di domino e sfruttamento; l'alleanza tra uomo e natura scatta quando il primo si mette o è posto nella condizione di umiltà o di oggettivo bisogno, quando si riconosce creatura bisognosa di aiuto. Ma non sono solo le narrazioni a suggerire al cristiano un rapporto particolare con la natura; anche nella prassi quotidiana egli deve rispettare le creature, non solo quelle umane: proprio il loro statuto di creature, volute da Dio e non dall'uomo, ne testimonia la fragilità ma anche la non completa disponibilità per l'uomo; ricordiamo che Adam⁸ in Eden era vegetariano e che la possibilità di mangiare carne è una conseguenza della Caduta e dunque del peccato. Una situazione che verrà risolta a livello cosmico una volta giunta la Redenzione:

Il lupo dimorerà insieme con l'agnello, / la pantera si sdraierà accanto al capretto; / il vitello e il leoncello pascoleranno insieme / e un fanciullo li guiderà. / La vacca e l'orsa pascoleranno insieme; / si sdraieranno insieme i loro piccoli. Il leone si ciberà di paglia, come il bue. / Il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide; / il bambino metterà la mano nel covo di serpenti velenosi⁹.

La Redenzione redime anche gli animali, c'è posto anche per loro nel mondo redento così come c'è posto per un rapporto pacificato tra essi e l'uomo. Gli animali non sono dèi per il giudaismo (unico caso nelle religioni dell'Antico Oriente) ma, in quanto creature di Dio, partecipano dei piani di Redenzione che Egli prevede per tutte le sue creature. Anche dopo la Caduta e prima della Redenzione è possibile un rapporto fraterno con gli animali. L'ovvio riferimento va a Francesco d'Assisi e agli episodi della predica agli uccelli o dell'ammansimento del lupo eugubino; al di là dei poco convincenti tentativi di leggere questi eventi a un livello meramente allegorico, la pietà popolare e folclorica, testimoniata ad esempio dai *Fioretti*, ne restituisce il carattere di vera *pietas* per il mondo animale¹⁰:

Et venne fra Canaia et Bevagni. E passando oltre con quello fervore, levò gli occhi e vide alquanti arbori allato alla via, in su' quali era quasi infinita moltitudine d'uccelli. E entrò nel campo e cominciò a predicare alli uccelli ch'erano in terra; e subitamente quelli ch'erano in su gli arbori se ne vennero a lui insieme tutti quanti e stettono

⁷ *Ibidem*, 20, 2.

⁸ È questo il nome ebraico di Adamo, per assonanza con *adamah*, la terra (e non la polvere) dalla quale è stato tratto, terra peraltro che era pregna dei semi di tutte le piante, che era terra seminata (in ebraico la terra non seminata è detta *eretz*).

⁹ *Is* 11, 6-8.

¹⁰ Non possiamo non ricordare la straordinaria lettura di Pasolini/Totò nel film *Uccellacci e uccellini*.

fermi, mentre che santo Francesco compì di predicare [...]. Finalmente compiuta la predicazione, santo Francesco fece loro il segno della croce e diè loro licenza di partirsi; e allora tutti quelli uccelli si levarono in aria con maravigliosi canti, e poi secondo la croce c'aveva fatta loro santo Francesco si divisero in quattro parti [...] e ciascuna schiera n'andava cantando maravigliosi canti¹¹.

Anche la riflessione teorica e la protoscienza dei religiosi della fine del Medioevo contribuiscono a uno sguardo al contempo scientifico ed estetico (e forse anche estatico) sulla natura, come testimoniato da certi inni di Ambrogio o di Efrem il Siro e dagli splendidi testi della Scuola di Chartres. Gli studiosi, che nel XIII secolo osservavano la natura dalle finestre e dagli orti del monastero francese, proponevano infatti una scienza che ovviamente era legata a una visione teologica e teocentrica del mondo, ma proprio per questo e da questo traeva i suoi limiti. Una scienza che non aveva ancora perduto la dimensione contemplativa, ma che andava anzi di pari passo, nell'indagine sulla realtà naturale, con lo stupore e la meraviglia. Dice la Provvidenza in uno dei più straordinari commentari a *Genesis*:

Ecco il mondo, sagace ideazione dell'opera mia, splendida costruzione, manifestazione maestosa delle cose, che io ho creato, che ho formato con cura assidua, cui, con accortezza, ho dato estensione secondo l'idea eterna, seguendo il più da vicino possibile la mia mente. Ecco il mondo, la cui vita è *Noûs*, la cui forma sono le idee, e la materia gli elementi. Ecco: ora, con zelo, sono arrivata dalla mia opera a ciò che tu desideravi. Non accogli con voti augurali la nascita del mondo? Non ti dico quanto tumulto ha opposto la riottosità di Silva al mio maneggiarla, né quanta cura usai verso la sua riluttante sregolatezza fino a che non si lasciò piegare dalle mani che la modellavano. Non ti dico con che dura cote strofinai via la ruggine dagli elementi primordiali e riportai a nuovo le cose rigenerate secondo lo splendore che loro conviene. Non ti dico da quale condizione un sacro abbraccio ha unitamente composto classi di realtà tra loro opposte, né da quale stato la medietà che ne è venuta ha equilibrato potenze disparate. Non ti dico come le forme si sono incontrate con la materia, come la vita si sia manifestata sulla terra, nelle distese d'acqua, nell'aria, e nella volta del cielo¹².

È infine la riflessione mistica, apparentemente così distaccata dalla natura, a ribadire che il libro del cosmo con le sue innumeri vite è una lezione divina. I mistici e le mistiche, da Eckhart a Taulero, da Margherita Porete a Silesius, da Chiara d'Assisi a Caterina da Siena, affermano che dalle creature non può

¹¹ Anonimo, *I Fioretti di San Francesco*, XVI.

¹² Bernardo Silvestre, «Cosmografia. Commento a Marziano Capella», ne *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres*, trad. it. di A. Laldi, Rusconi, Milano 1980, pp. 499-502.

pervenire alcuna salvezza e che occorre liberarsi dalla nostra dipendenza da esse; ma questa dipendenza è in realtà frutto di un loro utilizzo strumentale; noi dipendiamo dalle creature perché le usiamo come stampelle per una salvezza che è da ricercare solo in Dio. Cercando Dio dentro la nostra anima anziché nel Cosmo, con una lezione prettamente agostiniana, liberiamo il creato da ogni indebita proiezione umana e lasciamo libere le creature di vivere le loro vite, non come gradini verso Dio ma semplicemente come belle cose create. È però vero che l'uomo, ascoltando la voce delle creature, coglie lo spunto per sprofondarsi nella propria anima alla ricerca di Dio che esiste *oltre* – ma non *nonostante* – le creature: «Chi non conoscesse altro che le creature non avrebbe mai bisogno di una predica, perché ogni creatura è piena di Dio ed è un libro»¹³. Il libro della natura ci insegna che anche dopo la Redenzione animali e piante continueranno ad esistere per regalarci la loro bellezza¹⁴: «Tutte le creature verdeggiano in Dio»¹⁵.

Come spesso accade sono le donne, anche nel campo della mistica, ad avere un rapporto fraterno/sororale con la natura (del resto in Eden gli animali prendevano il cibo direttamente dalle mani di Hawwà/Eva¹⁶). Una nota mistica afferma: «Chi conosce e ama la nobiltà della Mia libertà non può sopportare di amarMi solo per Me stesso, ma deve amarMi anche nelle creature»¹⁷. Del resto, tutta la mistica tardomedievale insiste sulla positività delle creature e degli animali, usando le metafore della via («Le creature sono buone [...] sono una via a Dio»¹⁸), dell'eco («Le creature sono eco di Dio»¹⁹), del libro («La creazione è un libro; chi in sapienza lo legge / Vi trova perfettamente rivelato il creatore»²⁰) e del gioco («Dio gioca con le creature / Tutto questo è un gioco che la Divinità fa per sé / Ha pensato il creato soltanto per sé»²¹). Quest'ultima frase ci ricorda per analogia un *midrash* ebraico al libro della *Genesi* nel quale YHWH è presentato in amabile gioco con l'animale per eccellenza, il Leviatano, il mostro più potente

13 Meister Eckhart, *I sermoni*, trad. it. di M. Vannini, San Paolo, Milano 2009, p. 152.

14 Eugen Drewermann, *Sull'immortalità degli animali. Una speranza per la creatura che soffre*, trad. it. di G. Russo, Neri Pozza, Vicenza 1997, p. 57: «La fede nell'immortalità degli animali ci è necessaria se non altro come idea regolativa della nostra ragion pratica, come fondamento di un'etica che preveda il dovuto rispetto per tutte le creature viventi. Non dobbiamo redimere gli animali ma lasciarli in pace».

15 Meister Eckhart, *I sermoni*, cit., p. 498.

16 Sembra che il significato del nome Hawwà sia "madre di popoli".

17 Mechtild di Magdeburgo, *La luce fluente della Divinità*, trad. it. di P. Schulze Belli, Giunti, Firenze 1998, p. 253.

18 Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubico*, trad. it. di M. Vannini, San Paolo, Milano 2008, p. 112.

19 *Ibidem*, p. 264.

20 *Ibidem*, p. 86.

21 *Ibidem*, p. 198.

dei mari:

Come passa la giornata YHWH nel Paradiso? Per tre ore studia la Torah, per tre ore giudica il genere umano, per tre ore interviene a favore degli oppressi, per le ultime tre ore gioca con il Leviatano²².

Una parte consistente della riflessione e della prassi cristiana non solo non esclude il mondo animale dalla possibilità di redenzione, ma addirittura considera peccato il non occuparsi del mondo naturale o il procedere al suo sconsiderato sfruttamento:

Se il nostro "dominio" (traduzione discutibile del testo di *Genesi*, che sarebbe meglio rendere con "responsabilità") sugli animali ci conferisce un qualche diritto, esso può essere solo il diritto di servire²³.

È vero che l'uomo è unico tra gli animali, anche perché è come uomo che Dio si è incarnato²⁴, ma «l'unicità umana può essere definita proprio come la capacità di servire ed auto-sacrificarsi»²⁵; così, in un senso che ci appare squisitamente giudaico, l'uomo è chiamato a «cooperare con Dio per la guarigione e la liberazione della creazione intera»²⁶. Per gli adepti della vivisezione, non resta che ricordare che, da una prospettiva cristiana, gli uomini devono

sopportare da soli ogni malattia non compiendo esperimenti sugli animali piuttosto che sostenere un sistema di abuso istituzionalizzato²⁷.

Infine, la stessa esperienza della Teologia della Liberazione, che continua il suo percorso nonostante i colpi di sferza di un pontificato ben poco pietoso, ha sottolineato l'importanza della cura verso gli animali e le piante, esempi di quegli "ultimi" e di quegli "sfruttati" ai quali la riflessione dell'episcopato latinoamericano si è rivolta fin dall'inizio. La critica all'antropocentrismo e ai deliri di una tecnica che sottomette e violenta la natura è, nei teologi della Liberazione, critica di un soggetto

che si vede come individuo in competizione con altri individui e in relazione unicamente di soggetto a oggetto rispetto alla natura [ed è perciò] incapace di capire l'unità del creato²⁸.

22 Antica leggenda giudaica.

23 Andrew Linzey, *Teologia animale*, trad. it. di A. Arrigoni, Cosmopolis, Torino 1991, p. 40.

24 Cfr. Anselmo d'Aosta, *Perché un Dio uomo? Lettera sull'incarnazione del Verbo*, trad. it. di A. Orazio, Città Nuova, Roma 2007.

25 Andrew Linzey, *Teologia animale*, cit., p. 49.

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*, p. 42.

28 Pedro Trigo, «Creazione e mondo materiale», in Jan Sobrino e Ignacio Ellacuría (a cura di),

Una scelta animalista non può dunque essere disgiunta da una critica alla società capitalistica e agli abusi della sua scienza e tecnica, portatrici di una vera e propria necrofilia e dell'idolatria di chi vuole sostituirsi al Creatore, come testimoniato dalla vita artificiale, dall'ingegneria genetica dall'olocausto nucleare (vera «controcreazione umana totale»)²⁹. La conclusione è che il cristiano dovrebbe contribuire a «organizzare una umanità naturale»³⁰, frase questa che ricorda da vicino l'aforisma marxiano sulla naturalizzazione dell'uomo e l'umanizzazione della natura.

C'è allora una corrente sotterranea nel pensiero cristiano, ereditata da quello giudaico, che guida il credente e il non credente verso un profondo rispetto della creatura. E proprio questo termine, "creatura", ci sembra adatto a una declinazione laica e animalista. Intendere gli animali come creature significa percepirne la fragilità, ma anche comprendere come essi non possano essere semplicemente considerati a nostra disposizione. Quello che allora il pensiero cristiano, nelle sue componenti radicali e purtroppo oggi minoritarie, ci insegna è che è possibile per l'uomo nominare, cantare e proteggere le creature. Come Adam e Hawwà in Eden si prendevano cura del Creato, così ciascuno di noi può intonare, come il Poverello di Assisi, un cantico delle creature:

Dio / aiutaci / a voltarci verso / il mondo animale / e a rivedere / la violenza / che abbiamo portato / sulla faccia della terra / [...] / Ricordiamo in particolare / gli animali / che abbiamo ucciso / per cibo, per divertimento / per sport e per la scienza / in laboratori, macelli / zoo e aziende agricole. / A differenza di noi / essi erano innocenti / di ogni male: / essi non hanno sacrificato / le loro vite / ma noi le abbiamo rubate. / Erano creature senzienti / care a Dio / ma noi le abbiamo trattate / come nostre risorse / e abbiamo vissuto le nostre vite / al costo delle loro morti³¹.

Nel mondo dei mattatoi e degli OGM, delle piattaforme petrolifere e degli zoo, degli ecocidi e della sperimentazione animale, il nuovo Cantico delle Creature che dobbiamo scrivere suona innanzitutto come una contrita richiesta di perdono.

Mysterium Liberationis. I concetti fondamentali della Teologia della Liberazione, trad. it. di B. Pistocchi, Borla, Assisi 1990, p. 555.

²⁹ *Ibidem*, p. 560.

³⁰ *Ibidem*, p. 559.

³¹ Preghiera di Andrew Linzey su un animale morto in laboratorio in *Teologia animale*, cit., p. 45.

Leonardo Caffo Linguaggio e specismo Tra Sapir Whorf e la questione animale

L'interdipendenza fra pensiero e linguaggio rende chiaro che le lingue non sono tanto un mezzo per esprimere una verità che è stata già stabilita, quanto un mezzo per scoprire una verità che era in precedenza sconosciuta. La loro diversità non è una diversità di suono e di segni, ma di modi di guardare il mondo (Karl Kerényi¹).

Partiamo da un celebre *giudizio filosofico* di Heidegger: «Il linguaggio è il linguaggio» (*Die Sprache selbst ist die Sprache*)². Questa affermazione è già una firma nella sua *essenza tautologica*; tuttavia è in grado di mostrarci la problematicità di una filosofia del linguaggio che possiamo definire, seguendo una dicotomia inflazionata, "continentale". Volendo esplicitare la tautologia di Heidegger, senza forzare il messaggio attraverso un linguaggio che non gli appartiene, potremmo affidarci al poeta Paul Valery che ne *La Pizia* affermava che il linguaggio è tutto, in quanto non è la voce di nessuno, ma piuttosto la voce stessa delle cose, delle onde e dei boschi³.

Perché ricorrere ad un linguaggio *poetante* (per usare un termine squisitamente heideggeriano) per esplicitare una tautologia? Perché è lecito pensare che Heidegger rintracciasse in quella tautologia il principio di ciò che definiva un «cammino verso il linguaggio»; in questo senso la mia breve analisi sarà un cammino "animalista", che farà ricorso a Valery per esplicitare Heidegger.

Proviamo a combinare le due visioni: il linguaggio è un linguaggio che è la voce stessa delle cose, delle onde e dei boschi; questa visione rifiuta una riduzione del linguaggio a mera parola e propone invece una possibile estensione, se pur velata tramite la poesia, del concetto di espressione, non solo all'umano, ma anche alla natura tutta.

Sappiamo tutti, però, come il *linguaggio quotidiano* venga utilizzato e che il superamento descritto dalla mia lettura di Heidegger attraverso Valery è filosoficamente lontano. Il nostro parlare è fondato su una ontologia presupposta

¹ Karl Kerényi, *Dionysos*, Frankfurt 1935. trad. it. *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, trad. it. Di V. Rota, Adelphi, Milano 1992.

² Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1990, p. 29.

³ «Il linguaggio è tutto, perché esso non è la voce di nessuno, perché è la voce stessa delle cose, delle onde e dei boschi», citato in Mauro Senatore, «Della parola cherubica», in Gianfranco Lacchin (a cura di), *Lettera di Lord Chandos*, Mimesis, Milano 2007.

che, in qualche modo, ci colloca al di sopra di quelle cose, di quelle onde e di quei boschi di cui ci parlava l'autore de *La Pizia*.

Si parla spesso della disinformazione dell'opinione pubblica sulla reale condizione degli animali e della natura, eppure, qualcosa di questa condizione sembra essere conosciuto da tutti, ed è proprio il nostro linguaggio, fonte principale di espressione, a rivelarcelo. Al proposito consideriamo alcuni esempi illuminanti in lingua italiana (ma egualmente presenti in altre lingue) di quella che potremmo definire una funzione rivelatrice: «Macello umano!», «Trattati come bestie!», «Tenuti come degli animali!», «Ti schiaccio come una zanzara!» sono solo alcune delle espressioni che appartengono al nostro linguaggio e che denotano un elemento su cui vale la pena riflettere; tutte queste espressioni hanno un'accezione negativa ed utilizzano come soggetti di riferimento gli animali non umani.

Se analizziamo parola per parola queste espressioni, non capiamo immediatamente perché rimandano a qualcosa di negativo; è necessaria un'analisi più approfondita. Prendiamo, ad esempio, l'espressione

(a) "trattati come bestie"⁴,

che, se parafrasata, ci sta semplicemente informando che qualcuno ha ricevuto lo stesso trattamento che normalmente si riserva agli animali. In altri termini, se interpretata nella sua genericità, questa affermazione assume un senso "neutro", non rimanda cioè a quel significato che comunemente le verrebbe attribuito da una comunità di parlanti. Cosa vuol dire, dunque, essere trattati *come bestie*? Significa essere trattati male, con disprezzo e crudeltà, senza alcuna forma di rispetto e attenzione. Appare evidente, allora, che la parola "bestia", apparentemente *neutra*, sottintenda invece, celandolo, qualcosa di reale sulla violenza esercitata ai danni di questi esseri viventi. Il linguaggio si svela, mostrandoci quell'ontologia profonda su cui è costruito. Affinché (a) possa essere realmente *capita* da un parlante in italiano, deve accadere un fatto filosoficamente non indifferente: un *disvelamento*, nella coscienza di quello stesso parlante, dell'ontologia negativa nei confronti degli animali intrinseca al nostro linguaggio. Ma per far questo è necessario conoscere il trattamento realmente riservato alle bestie che utilizziamo nel paragone.

Espressioni come (a) esemplificano solo una piccola porzione del vocabolario

4 Per un'interessante analisi di un'espressione simile, "trattati come animali", cfr. Carol J. Adams, «La guerra sulla compassione» in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'Albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, pp. 28–31.

umano che risulta molto ben fornito di insulti e constatazioni che hanno come oggetto gli animali (o, più in generale, le "cose della natura"). Anche la stessa parola «animale» è spesso usata senza alcun tipo di contorno linguistico, già connotata come un vero e proprio insulto qualora venga pronunciata con la giusta intonazione. Perché qualcuno dovrebbe sentirsi insultato se definito "animale"? L'uomo è un animale, lo è biologicamente ed è evidente; eppure il ricordarcelo è fonte di vergogna, come se il distacco dalla natura fosse ormai qualcosa di inesorabile e di incolmabile.

In linguistica esiste una tesi di grande rilevanza filosofica, conosciuta come *l'ipotesi Sapir-Whorf*⁵. Secondo tale ipotesi, il linguaggio influenza il pensiero. Conosciuta anche come ipotesi della relatività linguistica, essa considera la categorizzazione linguistica non solo come derivata dal nostro modo di organizzare l'esperienza, ma, al contempo, anche come discriminante stessa del nostro pensiero: chi esperisce linguisticamente il mondo in un certo modo ne sarà influenzato di conseguenza, ossia il modo di parlare influenza il modo di pensare. Mentre l'ipotesi Sapir-Whorf nella sua versione forte – c'è una corrispondenza completa tra pensiero e linguaggio – è stata ormai confutata⁶, l'ipotesi nella sua variante debole – il linguaggio influenza il pensiero – è ancora ritenuta plausibile ed è tuttora ampiamente discussa nella letteratura specialistica.

Riflettendo su questo fenomeno sulla scorta di quello che le espressioni *anti-animali* ricordate ci rivelano, potremmo provare a domandarci: crescere con una lingua colma di artifici linguistici volti a sottolineare inconsciamente una superiorità dell'uomo sull'animale, può in qualche modo contribuire a disinteresse umano nei confronti della questione animale? E se il linguaggio fosse uno specchio attraverso cui guardare l'umanità?

Forse, analizzando quanto siano radicate certe espressioni speciste nel nostro modo di esprimerci, non dovrebbe essere difficile rintracciare la ragione della naturalezza con cui l'uomo sfrutta ed uccide gli altri animali. Pulire questo specchio dalle incrostazioni, depurando il linguaggio dal suo specismo di fondo, potrebbe pertanto portare in futuro l'uomo a pensare, guardare e agire con più rispetto.

5 Per una discussione approfondita di questa ipotesi cfr. Benjamin Whorf, *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, John Carroll (a cura di), MIT Press, Cambridge 1991.

6 Gli studi di Sapir e Whorf hanno trovato una qualche resistenza nella comunità dei linguisti. Diversi studi sulla percezione dei colori nelle diverse culture sono approdati a punti di vista contrastanti. Cfr., ad. es., Berlin & Kay, *Biocultural Implications of Systems of Color Naming in* «Journal of Linguistic Anthropology», 1:1, 1969, pp. 12–25.

L'«antispecismo di seconda generazione»⁷ ha superato quella visione filosofica che pretende di fondare lo status morale degli animali facendo appello e dando grande enfasi alle loro caratteristiche cognitive e psichiche, appiattendolo in tal modo le differenze che pur esistono tra “noi” e “loro”. Proprio sulle differenze con “l'animale” si dovrebbe invece riflettere, impegnandosi «a rintracciarlo, a inseguirlo e a farsi inseguire» secondo quelle linee di fuga, ancora inesplorate, che le «nozioni di corpo vivente-vissuto, ambiente, compassione e vulnerabilità» mostrano all'orizzonte. Come sostiene Ralph Acampora in *Fenomenologia della Compassione*⁸, bisogna ripensare l'umano e il non umano a partire dai loro rapporti concreti, verso un'«uguaglianza tra disuguali», come ricordano i curatori dell'edizione italiana, rifacendosi a Murray Bookchin⁹.

Il cammino animalista verso il linguaggio è impedito da ostacoli volti a sottolineare le differenze tra umani ed animali¹⁰. Personalmente, in linea con Acampora e il *nuovo* antispecismo, non credo che tali differenze vadano eliminate; al contrario, ritengo che vadano valorizzate, passando da un'ontologia negativa ad un'ontologia neutra che possa proiettarci verso un modello di *società linguistica* completamente liberata.

Sin da piccoli, parenti e genitori sono pronti ad educare il bambino affinché si lavi e “non puzzi come un maiale”, affinché studi e “non diventi un somaro” e affinché “mangi carne e diventi forte come un bue” (che, tra l'altro, si ciba di vegetali).

Penso che una sana riflessione sulle proprie espressioni linguistiche possa giovare a molti parlanti, che spesso utilizzano modi di dire di cui danno per scontato il carattere informativo, ma di cui ignorano o fingono di ignorare su quanta sofferenza siano costruite e quanta sofferenza comportino. Bisogna riportare, se pur metaforicamente, il linguaggio (e, dunque, parzialmente

anche il pensiero) a quella dimensione suggeritaci da Valery dove «tutto parla», cose, onde e boschi, e dove nessuno di questi enti è ontologicamente o assiologicamente più importante degli altri, perché inseriti tutti nella natura *spinozianamente ordinata*. Ciò permetterebbe di superare definitivamente quella visione cartesiana che vede l'uomo come un impero nell'impero.

Un ultimo ostacolo ci si para ancora di fronte in questo nostro *cammino animalista* verso il linguaggio, un ostacolo che il lettore attento avrà sicuramente notato. “Cose, onde e boschi”: in questo *insieme naturale* un po' poetico manca la parola “animale” e, a questo punto, è necessario chiedersi: come mai? Sono due le strade che possiamo provare a percorrere per rintracciare una risposta a questo interrogativo.

La prima è che Valery abbia messo in atto una *compressione ontologica*, spostando la categoria animale in quella delle cose; questo sarebbe in qualche modo comprensibile, il poeta avrebbe potuto creare una scissura profonda tra l'essere umano e l'essere in-umano, animale inteso come oggetto, come “cosa”. C'è però un ulteriore elemento assente, oltre all'“animale”, elemento che ci porta verso la seconda strada: qui manca anche la parola “uomo”!

Questa duplice mancanza rende più chiaro il nostro percorso. *Il linguaggio poetante*, che ci ha guidati fino a qui, dà per scontata un'appartenenza al regno del linguaggio, non solo dell'uomo ma anche di tutti gli animali non umani, e il riferimento a «cose, onde e boschi» in realtà riflette una volontà di compiere un ulteriore passo avanti verso una completa estensione alla natura del concetto di espressione.

L'«antispecismo di prima generazione» ha fondato la sua battaglia sulla dimostrazione che esistono altri animali oltre l'uomo in grado di parlare, come Koko e Kanzi, e gli esperimenti a suffragio di questa tesi sono moltissimi¹¹. Questo approccio, insieme a tantissimi pregi, ha però un difetto: esclude dal concetto di linguaggio un'enorme porzione di animali non umani ai quali non è possibile attribuire un linguaggio in senso “tecnico”, cioè verbale-astratto-teorico, dove nel processo di comunicazione, strutturato secondo un ordine logico e lineare, convenzionalmente codificato, le informazioni trasmesse veicolano contenuti compositi che includono pensieri, concetti, idee, emozioni, percezioni sensoriali, sentimenti, ecc. Tale sistema complesso è apparso nell'essere umano a seguito delle modificazioni anatomiche dell'apparato fonatorio, in particolare

7 Cfr. M. Filippi, F. Trasatti (a cura di), *Nell'Albergo di Adamo*, cit. Un testo che può essere visto come un *manifesto* di questo nuovo pensiero antispecista. Si veda in particolare «Avviso agli ospiti» pp. 9–19 dove le definizioni di antispecismo di prima e seconda generazione vengono ben delineate.

8 Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2008.

9 Marco Maurizi e Massimo Filippi, «Animali da compassione», in Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit., p. 8. Murray Bookchin (New York, 14 gennaio 1921 – Burlington, 30 luglio 2006) è stato uno scrittore, pensatore e militante libertario statunitense, tra i primi teorici dell'ecologia sociale.

10 Gli esempi sono moltissimi, basti pensare ad espressioni che paragonano il maltrattamento umano a quello degli animali per sottolineare crudeltà, violenza, oppressione, ecc. Inoltre quante volte ci capita di sentire: “È stato ucciso come un cane” o espressioni analoghe? Tutto questo è possibile, perché una classificazione gerarchica, seppur implicita, è costantemente applicata. Secondo questa visione un cane e la sua vita valgono molto meno, infinitamente meno, di quella di un uomo.

11 Koko e Kanzi sono rispettivamente una scimpanzé e un bonobo a cui è stato insegnato a parlare; alla prima tramite una variante della lingua dei segni americana (ASL) che oggi è chiamata lingua dei segni dei gorilla (GSL), e il secondo tramite una tastiera di lessigrammi che lui stesso, più avanti, ha ampliato. Cfr. in proposito Sue Savage-Rumbaugh e Roger Lewin, *Kanzi: the Ape at the Brink of the Human Mind* John Wiley & Sons, New York 1996.

l'arretramento dell'ugola, che hanno permesso l'articolazione di una gamma sonora estremamente variegata, tale da garantire una nominazione per nulla generica di oggetti, individui, proprietà, relazioni, ecc. presenti nel mondo. Ma, poiché esistono anche altre forme di linguaggio, ad esempio le lingue dei segni, è stato possibile evidenziare una capacità di comunicazione, analoga a quella umana, anche in alcuni primati che non possiedono il nostro stesso sviluppo della cavità orale. E se, dunque, esistesse un altro modo di comunicare, diverso da quello a cui abitualmente ricorriamo? Un "altro" linguaggio, o meglio un *non-linguaggio*, attraverso cui si può comunque instaurare la comunicazione? Forse guidati più dall'intuizione che da prove certe, i nuovi antispecicisti credono nell'esistenza di "molti linguaggi", tutti egualmente importanti, attraverso cui gli animali si esprimono, comunicano, sognano e soffrono. Chi ha vissuto *davvero* vicino ad un animale non umano sa quanto sia vera e profonda questa comunicazione "non linguistica".

L'antispecismo di seconda generazione e il *linguaggio poetante* che ci hanno guidati durante il nostro cammino, ci invitano ad un'estensione del concetto di linguaggio che includa anche altri animali. Questo linguaggio assomiglia più ad un sistema espressivo-comunicativo che al sistema complesso accennato poc'anzi, e, seguendo ancora il gioco terminologico heideggeriano, potremmo affermare che è un linguaggio che trascende il linguaggio. L'uomo è parte della natura tanto quanto lo sono gli altri animali, quanto lo sono le cose¹², le onde e i boschi; nulla in questo insieme è ontologicamente o moralmente privilegiato; tutto "parla", ma ogni ente ha un modo diverso di adempiere a questo compito espressivo¹³.

L'approdo ad un pensiero razionale che interpreta la natura come una catena di cause ed effetti (riuscendo, ad esempio, a non spaventarsi per il fulgore del fulmine) è stato sicuramente fondamentale per l'evoluzione "culturale" dell'uomo, ma distruggere ciò che si controlla è come minare dalle fondamenta la propria casa, quella casa in cui tutti abitiamo e in cui tutti avremmo il diritto di sopravvivere e *fiorire*¹⁴.

12 Ormai dovrebbe essere chiaro che per "cose" si intende qui il regno minerale.

13 Il concetto di "espressione" è fondamentale per l'estensione del linguaggio al regno animale. Per un approfondimento, Cfr. Leonardo Caffo e Ettore Brocca, *I modi del pensiero ed il problema del corpo: Whitehead e l'espressione animale*, in «Liberazioni», n. 2, 2010, pp. 86-93.

14 Il termine "fioritura" è utilizzato con la valenza che gli ha attribuito Martha Nussbaum ne *Le nuove frontiere della giustizia*, trad. it. di G. Costa, Il Mulino, Bologna 2004.

Territori delle pratiche



Steven Best

Welfarismo, diritti animali e liberazionismo

Uno sguardo sul movimento animalista negli Stati Uniti

Si precisa che le tesi sostenute da Steven Best nella prima parte dell'intervista che ci ha concesso e che qui pubblichiamo non rappresentano le posizioni di tutta la redazione di «Liberazioni», in particolar modo per quanto concerne il giudizio dell'autore sul movimento americano e sulle sue varie diramazioni, nonché sulla necessità del ricorso ad azioni di tipo illegale nella lotta di liberazione animale. Siamo consapevoli che l'opera di Best si colloca in un filone non-violento e che in nessun caso le sue parole debbano e possano essere intese come giustificazione o incitamento all'uso della violenza. Ciononostante, il punto di vista espresso nell'articolo configura un modo di approcciare il tema dell'azione e della strategia politica che può prestarsi a semplificazioni che, a giudizio della redazione, non permettono di articolare in modo adeguato i problemi che la questione animale pone alla prassi di trasformazione dell'esistente. Ci sembra tuttavia importante sottoporre al lettore italiano la posizione di Steven Best proprio al fine di aprire un ampio dibattito su tali temi. A questo scopo, la redazione si ripromette di condurre interviste analoghe con chi Best ha qui chiamato in causa come rappresentanti di quelle che lui considera posizioni antispeciste incoerenti.

Il “movimento animalista” statunitense è talmente diffuso, diversificato, ampio e con così tante tendenze in competizione tra loro che è difficile parlare di “movimento” in senso vero e proprio, poiché tale termine dovrebbe implicare una qualche forma di unità, solidarietà, visioni condivise e fini comuni che attualmente non sembrano esistere. In realtà, nel “movimento” statunitense sono evidenziabili tre approcci principali che comportano conflitti e divisioni rispetto a ciò che generalmente definiamo come la causa per i “diritti degli animali” o per la “protezione degli animali”. In ognuno di questi esistono poi ulteriori sotto-gruppi e tendenze conflittuali.

Queste tre linee, caratterizzate da etiche, filosofie, politiche e tattiche diverse, possono essere identificate come lotta per il *welfare*, per i *diritti* e per la *liberazione* degli animali. Con la definizione di riforme immediate e pratiche, le organizzazioni *welfariste* ambiscono a *ridurre* la sofferenza in vari sistemi di sfruttamento – ad es., allevamenti di cuccioli, laboratori di ricerca, allevamenti intensivi, mattatoi, allevamenti di animali da pelliccia, circhi e rodei ecc. – attraverso mezzi come l'azione di *lobby* a favore dell'“uccisione umanitaria” nei mattatoi o di gabbie più ampie nei laboratori dove si pratica la vivisezione. I *welfaristi*, conservatori e strettamente legati allo Stato e alle

industrie, promuovono riforme blande, che raramente riescono ad essere implementate e che in genere favoriscono gli sfruttatori permettendo di apporre un certificato di “umanità” sui cadaveri degli innocenti assassinati. In questo modo, si fa passare in secondo piano lo svuotamento dei principi, la bancarotta di senso e l'ossimoro assurdo implicito in ogni discorso che parla di “uccisione umanitaria”. I *welfaristi* ritengono che gli umani abbiano un'obbligazione morale nell'evitare di esercitare crudeltà inutili e nel ridurre la sofferenza animale ma, trattando con i burocrati delle macchine di morte, essi non sostengono una fondamentale uguaglianza tra animali umani e non umani e rifiutano il discorso dei “diritti animali” tacciandolo di estremismo.

I *welfaristi* hanno interiorizzato l'ideologia specista secondo cui, in virtù della nostra supposta “essenza razionale” (o di altri attributi ad essa collegati, quali una supposta capacità di provare piacere più “raffinata” rispetto a quella degli altri animali), noi siamo il fine per cui tutti gli altri esseri esistono in quanto semplici mezzi, cosicché possiamo e dovremmo usare gli animali per i nostri scopi. Questa visione è stata l'ideologia dominante (nei cui confronti ha sempre lottato una tradizione contro-specista) a partire almeno dalla Bibbia, con punte eccezionali di specismo estremo quale quella rappresentata da Tommaso d'Aquino (che sostenne che non abbiamo alcuna forma di dovere nei confronti degli animali), che coinvolge la tradizione teorica occidentale dalla Grecia, allo stoicismo, al Medioevo cristiano, fino alla scienza, alla filosofia e alla giurisprudenza moderne e che comprende anche i principali gruppi odierni per la “difesa degli animali”. Per millenni si è usata la stessa inconsistente giustificazione per l'attacco condotto contro gli altri esseri viventi, promuovendo al contempo una qualche forma di “trattamento umano” nei confronti degli esseri che venivano catturati, costretti al lavoro, sfruttati e uccisi per la loro forza muscolare, per la loro carne, per la loro pelliccia, per le loro secrezioni corporee, insomma per qualsiasi energia o parte di questi esseri ridotti a “cose”, “risorse” e “proprietà” da cui si potesse trarre profitto o vantaggio. Il *welfarismo* culla la gente nella convinzione auto-compiaciuta che ci si prenda cura degli animali sacrificati per i nostri interessi e che essi vengano uccisi “in modo umano”. In effetti, il *welfarismo* legittima la macabra litania delle crudeltà istituzionalizzate, permette agli sfruttatori di animali di assumere la parte di loro protettori e benefattori, rinforza le ideologie speciste e, in definitiva, fa più male che bene. Come è evidente nella campagna della HSUS¹ volta a promuovere la certificazione della “carne umanitaria” e delle uova “senza gabbia”, essi mitigano il senso di colpa dei carnivori, stimolano un

¹ *The Humane Society of the United States* è una grande associazione protezionistica americana [N.d.T.].

maggiore consumo di carne, derivati animali e uova, aumentano i profitti delle multinazionali e, in ultima analisi, creano un nuovo *trend* nel consumo di carne e uova, promuovendo di fatto più sofferenza e morte.

A fronte del flagrante specismo e collaborazionismo che caratterizza l'approccio *welfarista* maggioritario, il movimento a favore dei "diritti animali" ha evidenziato la necessità di mettere in discussione l'umanismo e i limiti arbitrari dello specismo che caratterizzano le nozioni di etica, giustizia, diritti e comunità. Rispetto al punto di vista gerarchico e riformista dello specismo, questo approccio ha sviluppato un'etica egualitaria che trascende l'umanismo, cercando al contempo – con modalità che, solitamente, non sono troppo concrete ed efficaci – di tradurre in ambito pratico la filosofia abolizionista in aree e su temi generalmente dominati dal *welfarismo*. I sostenitori dei diritti animali non intendono *mitigare* la sofferenza all'interno dei sistemi di detenzione, tortura e macellazione progettati dagli umani, quanto piuttosto ci propongono di *sradicare* completamente queste istituzioni. Il loro fine non sono gabbie più grandi ma gabbie vuote, non il "trattamento umano" di schiavi animali ma la loro completa emancipazione da ogni sistema di contenzione, facendo ricorso ad un'etica della giustizia e non a quella della "grazia" o della gentilezza.

Mentre il *welfarismo* non mette mai in discussione l'assunto secondo cui gli animali sono risorse e proprietà destinate all'uso umano, i difensori dei diritti animali mettono in scacco il pregiudizio che sostiene il sistema gerarchico dello specismo insistendo sul valore intrinseco e sull'uguaglianza di tutta la vita senziente. A fronte della logica utilitarista e specista che informa di sé il *welfarismo*, i teorici dei diritti animali insistono sul fatto che gli interessi degli animali non umani meritano eguale considerazione di quelli umani, che anche i loro diritti sono inalienabili e che, di conseguenza, i loro interessi fondamentali non possono essere sacrificati anche a fronte di "conseguenze positive" che potrebbero derivarne per gli interessi umani (la natura inalienabile dei diritti proibisce, ad es., di sperimentare sugli animali non umani per la stessa ragione che, in teoria, dovrebbe vietare la ricerca sperimentale sugli umani).

L'approccio abolizionista proprio dei diritti animali – contrariamente a quanto sostenuto da una certa storiografia revisionista e dalle illusioni narcisistiche di alcuni – non ha preso avvio dal lavoro di Gary Francione negli anni '90, né fu inaugurato dall'opera seminale di Tom Regan *I diritti degli animali* pubblicato nel 1983. Gli approcci rigorosamente antispecisti e abolizionisti infatti informano già la filosofia e la tattica dell'*Animal Liberation Front* (che si diffonde in Inghilterra a partire dal 1976), così come l'ala radicale della lotta antivivisezionista del XIX secolo, portata coraggiosamente avanti da donne che combattevano allo

stesso tempo lo specismo e il sessismo². In effetti, non appena il discorso sui "diritti umani" iniziò a prender forma nel tardo XVIII secolo, molti pensatori iniziarono da subito ad avanzare anche la richiesta di "diritti animali"³.

Infine, il terzo approccio che opera nel movimento animalista americano e che rifiuta il *welfarismo* e che fa spesso ricorso alla filosofia dei diritti animali è quello della *liberazione animale*. La liberazione animale si fonda sui più avanzati progressi etici e politici che gli esseri umani hanno fatto negli ultimi 200 anni e li porta alle loro logiche conclusioni. Essa conduce la lotta per i diritti, l'eguaglianza e la non-violenza ad un livello superiore, oltre gli artificiali limiti morali e giuridici dell'umanismo, sfidando così tutti i pregiudizi e le gerarchie, incluso lo specismo.

Anche se i liberazionisti a volte fondano le proprie posizioni sulla filosofia dei diritti, più frequentemente non ne fanno ricorso o tendono a sganciarsene (considerandola capitalista, patriarcale ecc.), preferendo alle questioni teoriche generali strategie, tattiche e azioni immediate ed efficaci. Costoro perseguono fini abolizionisti (o, meglio, "liberazionisti") seguendo strade molto più varie rispetto a quelle dei sostenitori dei diritti animali. Tra queste troviamo tattiche di scontro come le proteste davanti alle case degli sfruttatori, la disobbedienza civile, le incursioni illegali, la liberazione di animali tenuti in cattività e atti di sabotaggio economico. Mentre l'ALF si propone come gruppo non violento, alcune sue filiazioni spurie, come l'*Animal Rights Militia* e il *Justice Department*, ne estremizzano il discorso, spingendosi fino a legittimare come necessario il ricorso alla minaccia fisica.

Laddove i sostenitori del *welfarismo* e dei diritti animali perseguono i propri fini attraverso vie strettamente legali, concentrandosi sull'educazione e sulla legislazione, il liberazionismo ricorre a metodi più forti e pressanti. I liberazionisti sono a favore di un approccio dal carattere ampio, critico e anti-capitalista, squalificano le multinazionali, lo Stato e l'imperialismo, adottando spesso una filosofia anarchica che rifiuta la gerarchia, l'autorità e l'oppressione di ogni tipo, sottolineando gli aspetti comuni alle diverse forme di oppressione. A differenza dell'interesse su tematiche circoscritte che caratterizza il movimento animalista americano dal *welfarismo* all'abolizionismo, i liberazionisti radicali adottano spesso il punto di vista della "liberazione totale" in base al quale le lotte contro l'oppressione degli umani, degli animali e della Terra costituiscono aspetti

² Cfr. Diane Beers, *On the Prevention of Cruelty: The History and Legacy of Animal Rights Activism in the United States*, Ohio University Press, Athens 2006.

³ Cfr. Richard D. Ryder, *Animal Revolution: Changing Attitudes Towards Speciesism*, Basil Blackwell, Oxford 1989.

paralleli che devono essere combattuti insieme.

Benché si opponga ai compromessi e alle riforme del *welfarismo* a favore della cosiddetta “eliminazione” o “abolizione” *in toto* della riflessione, delle leggi e delle pratiche istituzionali speciste, il campo dei sostenitori dei diritti animali condivide con il *welfarismo* una vigorosa avversione nei confronti dei “radicali” e degli “estremisti” del movimento liberazionista (*en passant*, il *welfarista* denuncia il discorso sui diritti nello stesso modo) e ciò che accomuna il *welfarismo* e il movimento per i diritti animali è più importante di ciò che li differenzia. Entrambi bollano i liberazionisti come “violenti”, “estremisti” e “terroristi”⁴ che fanno molto più male che bene; entrambi si inchinano di fronte alla santità dello Stato e della legge, rifiutando tattiche illegali, “coercitive” e “violente”⁵; entrambi fanno pressione affinché il movimento raggiunga i suoi scopi attraverso *canali strettamente legali di cambiamento*, quali l’educazione e le modifiche legislative. Al pari dei *welfaristi*, in genere i sostenitori dei diritti animali accettano la legittimità delle istituzioni economiche e politiche del capitalismo e raramente colgono il contesto istituzionale necessario ad illuminare la logica intrinsecamente sfruttatrice del capitale, i rapporti strutturali tra le multinazionali e lo Stato, la disfunzionalità e l’insostenibilità del capitalismo globale, che diventa sempre più ovvia con il crescere della crisi ecologica planetaria. Essi procedono perciò senza un’analisi sistemica, una visione olistica, un critica politica dialettica del sistema capitalista globale e immaginano che si possa porre fine allo sfruttamento animale senza rivoluzionare il capitalismo stesso – la sua legge del “cresci-o-muori”, il suo imperativo al profitto predatorio e il suo riduzionismo nichilista che volge il valore intrinseco in valore di scambio e considera sacra la proprietà e non la vita.

Per molte persone la divisione evidente e il problema principale nel movimento animalista americano sono quelli che emergono tra il campo *welfarista* e quello dei diritti, mentre per quel che mi concerne questi due approcci sono semplicemente versioni diverse dello stesso tema di difesa dello *status quo* e, quindi, non sono da vedersi come contrapposti ma piuttosto come espressioni

4 È importante contestualizzare il senso di queste accuse rivolte dalle frange “moderate” del movimento americano ai liberazionisti. Dopo gli attentati dell’11 settembre 2001, il governo Bush ha fatto approvare una legislazione fortemente restrittiva delle libertà costituzionali (lo *USA PATRIOT Act*) in cui l’accusa di “terrorismo” può scattare molto facilmente verso tutti i gruppi che mettono in discussione l’assetto sociale vigente. Accade così sempre più spesso, e non più solo in America, che attivisti per la liberazione animale finiscano in carcere con l’accusa di “terrorismo” pur senza aver commesso atti violenti verso cittadini o forze dell’ordine. [N.d.T.]

5 Si tratta, ovviamente, di epiteti che i liberazionisti si vedono attribuire da chi non condivide la loro strategia di disobbedienza civile che non intende affatto porre in essere forme di coercizione e violenza, bensì ostacolare l’attività di chi imprigiona e uccide gli animali. [N.d.T.]

differenti della stessa campagna conservatrice. Secondo me, la linea di divisione più significativa nel movimento animalista americano è quella tra le strutture e gli scopi legali, *mainstream*, “pacifisti”⁶ e spesso corporativi delle organizzazioni *welfariste* e di quelle a difesa dei diritti animali da un lato e l’azione militante diretta o il supporto ad essa, così come alle incursioni, al sabotaggio e alla liberazione con “ogni mezzo necessario”⁷, dall’altro.

Persone e gruppi diversi hanno programmi differenti che configgono tra loro, mettendo così gli attivisti gli uni contro gli altri. Mentre alcuni non hanno mai perso di vista il fatto che la nostra lotta e la nostra causa dovrebbero essere a favore solo degli animali, altri lavorano nel movimento per altre ragioni, promuovendo i propri ego, le proprie carriere e i propri conti in banca. La PeTA premia Temple Grandin⁸ che usa le proprie capacità autistiche di “connessione” con gli animali non per urlare di orrore contro l’Olocausto che ha luogo nei mattatoi ma piuttosto per rendere il loro viaggio verso fucili, seghe, lame e coltelli quanto più piacevole possibile. Più che alla condizione animale, la HSUS sembra essere interessata ai profitti del *business* agro-alimentare, al miglioramento della reputazione di quest’ultimo, alla denuncia dei militanti allo Stato, alla loro diffamazione sui media, e ad aiutare l’FBI (come quando offrì una ricompensa per i responsabili di un attacco con bottiglie molotov in luoghi dove si praticava la vivisezione [un atto che non è difficile immaginare possa essere stato compiuto dall’industria farmaceutica o dalla polizia per screditare il movimento], o come quando “applaudi” alla sospensione della campagna SHAC)⁹. Con analoga perfidia, i “pacifisti” hanno esibito manifestazioni croniche della Sindrome di Stoccolma,

6 Best ricorre spesso al termine “pacifista” intendendo criticare coloro che si fregiano ingiustamente di tale titolo mentre in realtà giustificano e spesso avallano direttamente comportamenti (da parte delle multinazionali o dello Stato) che producono guerra e sofferenza tra umani e non-umani. Allo stesso modo, quando più sotto parla di “*ahimsa*” e “*jainismo*” non critica queste filosofie in sé, ma coloro che, pur dicendo di ispirarsi ad esse, si comportano in modo opposto, seminando rancore e divisioni nel movimento. [N.d.T.]

7 L’espressione “con ogni mezzo necessario” va qui intesa nel senso non-violento proprio della filosofia-ALF. Resa famosa dall’attivista per i diritti dei neri afroamericani Malcolm X, essa viene qui ripresa da Best a sottolineare la disponibilità da parte delle organizzazioni liberazioniste di giungere alla liberazione fisica degli animali dai luoghi di detenzione e tortura anche violando la legge che protegge la proprietà privata di chi li tiene in cattività. Poiché in tale prospettiva il diritto alla libertà degli animali viene considerato oggettivamente superiore al diritto di proprietà dei loro sfruttatori, anche laddove si giunge a violare o danneggiare tale proprietà le azioni non vengono considerate “violente” da chi li mette in pratica poiché finalizzate alla cessazione immediata della violenza commessa contro la vita di esseri inermi. [N.d.T.]

8 Temple Grandin insegna all’Università del Colorado ed è una delle più note personalità affette da autismo del mondo. È molto famosa per il suo lavoro sul “benessere” animale, in particolar modo del bestiame. In Italia è nota per il volume *La macchina degli abbracci. Parlare con gli animali*, trad. it. di Isabella C. Blum, Adelphi, Milano 2007. [N.d.T.]

9 Cfr. Steven Best, *The Humane Society of the United States Crosses the Line*, in <http://www.drstevebest.org/Essays/HSUSCrossesthelLine.htm>.

identificandosi più con gli sfruttatori, le multinazionali, lo Stato, l'FBI, la polizia e le forze di sicurezza che con i militanti – i quali non hanno nulla da guadagnare e tutto da perdere a causa del loro impegno a favore della liberazione animale – che denunciano con le medesime accuse di eco-terrorismo generalmente sostenute dalle industrie di sfruttamento animale e dallo Stato.

Le tre grandi aree dell'antispecismo americano sono quindi divise da differenze filosofiche, politiche e tattiche inconciliabili. I *welfaristi* ritengono che il campo dei diritti animali è estremista, purista, utopico, perso nel sogno di un tempo in cui lo sfruttamento animale verrà abolito che preclude la possibilità di fare alcunché per alleviare la miseria attuale degli animali; il campo dei diritti animali rifiuta ogni riforma e compromesso ma ha poco o nulla da offrire in termini di una concreta alternativa o di un attivismo dotato di senso. I *welfaristi* e i sostenitori dei diritti animali disprezzano i liberazionisti, considerando alcune delle tattiche più efficaci come "violente", screditando la nobile causa che le ispira, fomentando la repressione e il sospetto reciproco, laddove invece i militanti liberazionisti tendono ad essere pluralisti e a chiedere ai "pacifisti" e ai "legalisti" di comprendere e rispettare la diversità delle tattiche di cui necessita ogni movimento sociale che aspira al successo. Ogni campo inoltre non solo combatte con gli altri ma anche al suo interno, cosa che deploro poiché impedisce lo stabilirsi di consenso e solidarietà tra gli stessi militanti, distruggendo le alleanze in un dramma e in una guerra intestina infinita.

Avendo presenti tali tendenze in conflitto tra loro e le ideologie, le politiche, le tattiche e gli scopi divergenti (e la lista che ho proposto non è certo esaustiva), si può comprendere l'ingenuità dello slogan utopistico che recita: "Perché non possiamo andare avanti tutti insieme?". Gli esseri umani sono animali tribali che, guidati dal proprio ego, perseguono status sociale e ricchezza materiale, e molti attivisti, se non la loro grande maggioranza, dei movimenti di ogni tipo tendono all'auto-distruzione. L'aspirazione all'unità tra divergenze tribali, l'appello alla ragione tra animali profondamente irrazionali, la speranza che si possa realizzare uno spirito comune laddove impazzano egoisti, megalomani e opportunisti, dimostrano quanto coloro che pongono questioni così semplicistiche a fronte di una tale complessità ignorino le divisioni diffuse, profonde e spesso inconciliabili all'interno del movimento e tra individui e tendenze differenti in competizione tra loro.

Taluni stanno nel movimento per questioni economiche, per la carriera, per la fama personale o per avere l'occasione di combattere la Falsità, poiché loro e solo loro posseggono la Verità. Forse le cose vanno meglio altrove, ma occorre comprendere che nel "movimento" statunitense le grandi organizzazioni,

quali la HSUS e la PeTA, sono più vicine alle industrie che agli animali, che i gruppi lottano tra loro per ottenere guadagni e visibilità, che i dogmatici convinti di essere brillanti e infallibili attaccano prima gli attivisti e poi (se mai lo fanno) le industrie, spendendo molto più tempo nel diffondere menzogne e odio, impedendo il cambiamento, piuttosto che aiutare gli animali (l'area che fa riferimento a Francione si è particolarmente distinta in queste tattiche di divisione e alienazione). Invece di seguire le tradizioni con cui si auto-incensano – ahimsa, Jainismo e pacifismo – praticano l'arte della guerra, senza fare nulla di attivo o produttivo in direzione dei loro scopi ufficiali ("l'educazione vegana"), concentrandosi piuttosto nell'allontanare chiunque non è d'accordo con loro. Chiamarli "attivisti" è fin troppo generoso; in realtà sono inattivisti, degli ostruzionisti. Se solo seguissero il principio del Giuramento di Ippocrate che recita: «Mi asterrò dal recar danno e offesa», almeno sarebbero innocui, invece la loro passione e vocazione è di provocare danno agli altri e al movimento in generale.

Qualcuno a questo punto potrebbe affermare: "Se mai vinceremo la battaglia per la liberazione animale sarà solo dopo che il movimento in difesa degli animali smetterà di combattersi al proprio interno e imparerà a rispettare e usare la straordinaria diversità degli approcci che sono a disposizione. Dobbiamo rinunciare alle posizioni dogmatiche che individuano un'unica strada e adottare un approccio pluralista e contestualizzato che comprenda la necessità di combattere la nostra battaglia su più fronti, facendo ricorso sia a tattiche legali che illegali, sia in modo aperto che coperto".

Non tutti gli approcci però meritano rispetto. Non lo meritano, ad es., quelli che collaborano con le industrie e che promuovono la "carne umanitaria". In questo modo, a causa dei programmi, delle filosofie, delle carriere e degli ego con cui abbiamo a che fare, la guerra intestina continuerà all'infinito. Ricordate: spesso tutto ciò ha più a che fare con il denaro, l'influenza e l'ego che con gli animali. Certi "difensori degli animali" sfruttano gli animali non umani al pari delle industrie, solo che lo fanno con meno spargimento di sangue e orrore. Il movimento potrà mai fare dei passi avanti? Conoscerà mai dei successi reali? La risposta a queste domande dipende da quale tra le varie tendenze all'interno del movimento animalista americano diverrà più ricca, influente e popolare nei media e presso l'opinione pubblica o quella che avrà più successo nel far cessare l'attività degli sfruttatori.

A dispetto dei milioni di dollari incassati, delle campagne infinite, degli eserciti di attivisti, spesso l'attività del nostro movimento si riduce a "tanto rumore per nulla", perché di fatto stiamo *perdendo terreno* nella guerra per

fermare dieci millenni di regno dello specismo, delle gerarchie di ogni tipo e del saccheggio planetario condotto dall'Impero Umano, che sta avanzando verso il capitalismo globale. Non bisogna stupirsi del fatto che il movimento *vegan* e per la liberazione animale non riesca a vincere la guerra contro il sistema industrializzato globale col suo massacro di animali; in troppi accolgono ingenuamente il credo socratico secondo cui si smette di compiere il male quando si comprende razionalmente la forza dei diritti. La maggioranza degli "attivisti" sono troppo tolleranti nei confronti della violenza e dell'Olocausto animale che peggiora incessantemente. Si consideri il seguente esempio del modo in cui il virus della Sindrome di Stoccolma sta infettando i *vegan* a livello di massa. Nella Sindrome di Stoccolma, come noto, si realizza una certa simpatia e un certo legame tra l'oppresso e l'oppressore, il primo interiorizza l'ideologia del secondo, accettando così una trasmutazione dei valori che rende il male più forte e il bene più debole. Un esempio di tutto ciò lo troviamo in un saggio di Mark Fergusson intitolato *Respectful Dialogue and Education vs. Forcing Views on Others*¹⁰. Con un linguaggio che gli procurerebbe disonore se venisse utilizzato in ambito di politica umana, Fergusson afferma – adottando, per altro, un tono imperialista quando parla di "noi" intendendo l'intero movimento vegano (o, almeno, i suoi membri "non-criminali") –: «Noi rispettiamo il diritto dei carnivori a mangiare carne (per quanto ciò possa essere abominevole) e rispettiamo il diritto dei *vegan* di essere *vegan*». Mi domando allora se questi vegani "pacifisti" che vivono su foglie di loto in laghetti dalle acque immobili intendano anche difendere il diritto delle persone di uccidere altre persone. Rispettiamo anche il diritto di stuprare degli stupratori? Dei pedofili di violentare i bambini? Poiché sicuramente la loro risposta sarebbe un sonoro "No!", devono necessariamente scegliere tra i due corni del dilemma che li smascherano come specisti in quanto applicano due standard morali e pratici diversi: o si decidono per un risoluto divieto per tutto ciò che violenta e uccide gli animali non umani, oppure scelgono di portare avanti una tolleranza rispettosa nei confronti di chi li tortura e li macella.

Al pari di chi segue il culto di Francione e dei "pacifisti" più in generale, Fergusson cerca di limitare le opzioni e le possibilità di successo a nostra disposizione imponendoci un falso dilemma: seguire tattiche legali o illegali, l'educazione o la liberazione. È ovvio che l'educazione è il mezzo ideale per allontanare le persone dallo sfruttamento animale nella vita sociale e in quella

¹⁰ Mark Fergusson, *Respectful Dialogue and Education vs. Forcing Views on Others*, in <http://www.downtoearth.org/blogs/2010-02/down-to-earth-news/respectful-dialogue-and-education-vs-forcing-views-others>.

personale e che l'educazione dovrebbe sempre essere la nostra guida e il nostro scopo principale. Ma non si tratta di una tattica in sé e spesso dipende da tattiche differenti – da quelle che si praticano in strada piuttosto che in classe, da quelle che esercitano la persuasione della forza piuttosto che la forza della persuasione. Ai feticisti dell'educazione raffinata, rispondo che perseguire scopi pedagogici non significa che non si debbano anche compiere azioni militanti dirette: quasi mai si riesce a "persuadere" uno sfruttatore a decidere volontariamente di smettere di perseguire i propri affari facendo ricorso agli appelli alla ragione, alla compassione e alla volontà di Dio. Fergusson e le infinite altre vittime che interiorizzano l'ideologia dell'oppressore e la regola della «tolleranza repressiva»¹¹ ci ricordano perché il nostro movimento è immobile: perché dobbiamo rispettare il diritto di uccidere e consumare miliardi di animali!

Traduzione dall'inglese di Marco Maurizi.

¹¹ Per la sua importante critica al concetto di tolleranza, vedi il saggio di Marcuse del 1965 intitolato «La tolleranza repressiva», in Richard Wolff, Barrington Moore jr. e Herbert Marcuse, *Critica della tolleranza*, Torino, Einaudi, 1968.

Aldo Sottofattori Sugli argomenti indiretti e su quelli diretti

Premessa

La legittimità d'impiego degli *argomenti indiretti* nella diffusione dei diritti animali è questione aperta da tempo. In Italia, tale questione è stata sollevata – crediamo per la prima volta – all'inizio del 2005 in un articolo del *Collettivo Rinascita Animalista*¹, che presentava una serie di saggi sull'antivivisezionismo scientifico al fine di criticarne l'efficacia argomentativa.

Ma cosa sono gli argomenti indiretti (AI)? Sono una serie di strategie retoriche grazie alle quali individui interessati ai diritti degli animali si propongono di contrastare la violenza esercitata nei loro confronti facendo leva su interessi umani. Viceversa, gli argomenti diretti (AD) sono quelli che – al fine dello stesso obiettivo – sostengono direttamente la causa della liberazione animale sulla base dell'eguaglianza morale di tutte le specie².

Sebbene molti attivisti tendano a non preoccuparsi della questione – cullandosi nella vaghezza di un empirismo disordinato – essa occupa una posizione importante in quel nucleo di elementi teorici la cui soluzione può condurre a una completa maturazione del movimento animalista. *Liberazioni* ha contribuito alla riflessione sul tema con la pubblicazione di due articoli, uno di Katherine Perlo³ e uno di David Sztybel⁴. Questi articoli offrono un'eloquente panoramica sul dibattito in corso e sulle opposte visioni degli autori.

1 Collettivo Rinascita Animalista, *A modo d'introduzione: gli argomenti indiretti*, in <http://www.liberazioni.org/ra/ra/officina033.html>.

2 È importante segnalare, a scanso di equivoci, che la questione degli AI e AD non ha nulla a che fare con un'altra questione importante che divide il movimento: quella relativa alla necessità di sostenere il *welfarismo* o di contrastarlo. Chiedere "gabbie vuote" o "gabbie più ampie" (per citare un esempio classico) significa impostare lotte molto diverse, ma ambedue basate su argomenti diretti perché entrambe mettono in gioco direttamente gli interessi degli animali.

3 Katherine Perlo, *Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali*, trad. it. di A. Galbiati, in «Liberazioni», n. 1, 2010, pp. 58-78.

4 David Sztybel, *Risposta all'articolo di Katherine Perlo "Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali"*, trad. it. di S. Faggian, in «Liberazioni», n. 2, 2010, pp. 52-59.

La sostanza della discussione

La questione ruota intorno a un nodo centrale: fermo restando che la causa animalista debba fare riferimento agli AD, possiamo chiederci se essa non possa essere supportata anche da altri argomenti pur non direttamente collegati alla condizione degli animali. Ad esempio, affermare che una dieta carnea non è salutare, che la vivisezione è "cattiva scienza", che la caccia è pericolosa per i raccoglitori di funghi, che il circo è dannoso per l'educazione dei bambini è utile oppure no? La Perlo non solo non rileva alcuna utilità di tali argomentazioni, ma addirittura analizza con puntigliosità il lato nettamente svantaggioso del ricorso agli AI. Di converso Sztybel ritiene che gli AI svolgano una potente funzione nel condizionare gli interlocutori, portando in tal modo acqua al mulino dell'abolizionismo. Ripercorriamo rapidamente la posizione dei due autori⁵ osservando che gli esempi sopra citati, come tutti gli altri appartenenti alla sfera degli AI, sono proposizioni descrittive analizzabili tramite l'attribuzione del marcatore vero/falso, mentre gli AD appartengono al campo delle proposizioni normative (esprimono dei valori morali) e dunque hanno validità soltanto per chi li condivide.

La Perlo sottopone ad analisi alcuni dei criteri più frequentemente adottati dai difensori dei diritti degli animali e affronta i seguenti argomenti: (a) il ricorso alle celebrità vegetariane, (b) la *discolpa preventiva* e, soprattutto, (c) gli *appelli alla convenienza*. Invero, sono questi ultimi quelli che sollevano maggiori problemi e che possono essere considerati effettivamente AI. Il ricorso alle celebrità vegetariane, infatti, non costituisce un AI; se si citano Einstein, Gandhi, Chavez e altri per propagandare, ad es., il vegetarianismo (o il veganismo) etico, si resta in un ambito in cui, pur facendo ricorso all'autorità morale, il riferimento assoluto è sempre la condizione animale. La critica della Perlo è perciò molto semplice: per quale ragione una persona che si intende convincere a modificare la propria dieta in senso vegetariano, dovrebbe prendere in considerazione la possibilità di cambiamento solo perché Einstein era vegetariano? In fin dei conti si trovano personaggi altrettanto famosi, e certamente in maggior numero, che non hanno mai compiuto una simile scelta.

Il secondo punto analizza il ricorso, da parte degli animalisti, all'argomento secondo cui alcuni attivisti per la causa animale si sono distinti anche nel campo della difesa dei diritti umani. Anche in questo caso non sono chiamati

5 La lettura dei due saggi è consigliata per una migliore comprensione del presente articolo. La sequenzialità del presente scritto rispetto ai due citati dispensa dalla ripresa dei dettagli della discussione Perlo vs. Sztybel.

in causa gli AI: il fatto che gli attivisti segnalino il proprio impegno nell'ambito del movimento nei diritti umani non infirma la centralità della loro volontà di abolire lo sfruttamento degli animali. In genere questo artificio viene usato per spegnere preventivamente o arginare le obiezioni di misantropia spesso attribuita all'attivista animalista. La Perlo sostiene che l'atteggiamento antispecista non ammette un *doppio standard morale* e afferma che, così come gli attivisti per i diritti umani non sentono il bisogno di dichiarare il loro interesse per i diritti animali, la preoccupazione asimmetrica da parte degli attivisti per i diritti animali rappresenta una dichiarazione di debolezza in quanto sembra implicitamente accettare l'idea che gli umani abbiano uno statuto morale più elevato dei non umani. Secondo il punto di vista della Perlo, un atteggiamento riassumibile con il motto «Una sola lotta, una sola battaglia»⁶ non ha ragione d'essere. Qui sembra manifestarsi una debolezza argomentativa dell'autrice derivante da una visione *isolazionista* secondo cui i diritti animali vanno perseguiti per se stessi a prescindere da interventi di più ampio respiro sull'intera società. In realtà quel motto non pare tanto esprimere il doppio standard morale, quanto piuttosto una corretta visione etica (e strategica) da parte dell'attivista dei diritti animali a cui si contrappone un'etica incompiuta e specista da parte dell'attivista per i diritti umani. Il richiamo al doppio standard morale, dunque, non sembra costituire una critica appropriata a questa posizione. Va anche detto, però, che spesso gli attivisti che "sconfinano" nei diritti umani esprimono un forte disagio interiore che li induce ad "aggrapparsi" timidamente a questi, quasi fossero alla ricerca di una legittimazione da parte dell'interlocutore⁷. Se il riferimento ai diritti umani avviene in questo quadro, allora esprime una grave debolezza nella comunicazione dei principi abolizionisti e la critica della Perlo diventa plausibile.

Il discorso diventa invece molto più complesso quando si affrontano gli *appelli alla convenienza*. Qui entriamo nel cuore della questione relativa agli AI e nel notevole contributo teorico offerto da questa autrice. Due sono gli aspetti fondamentali che ella sottolinea. Il primo: poiché gli AI sono proposizioni descrittive – dunque soggette al marcatore vero/falso – il ricorso ad esse è estremamente pericoloso. Non tanto perché possono mettere l'antispecista in contraddizione mostrando la falsità del suo argomentare, quanto perché, neppure troppo sottilmente, mettono in discussione il valore morale dell'antispecismo.

6 K. Perlo, *Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci*, cit., p. 66.

7 Per un'interessante descrizione dell'alone di angosciosa timidezza dell'attivista animalista nei confronti dell'opinione pubblica, cfr. Karen Davis, *La retorica delle scuse nei diritti animali: alcuni punti da considerare*, in <http://www.liberazioni.org/ra/ra/officina020.html>.

Sostenere che "la vivisezione è falsa scienza", a prescindere dal fatto che la proposizione sia vera o falsa, corrisponde ad affermare implicitamente che, qualora la vivisezione servisse alla salute umana, sarebbe accettabile. Analogamente, sostenere che l'alimentazione carnea è nociva, che il circo è dannoso per l'educazione dei bambini o che la caccia è pericolosa anche per gli umani, significa sferrare un colpo micidiale all'antispecismo. Non soltanto la precisione della comunicazione sfuma poiché occultata da altre motivazioni, ma, soprattutto, l'antispecismo viene messo pesantemente in discussione proprio dalla potenziale negazione veicolata dalla proposizione utilizzata allo scopo di sostenerlo. Forse che, se la carne facesse star meglio, se il circo non compromettesse la salute psicologica dei bambini, se si mettessero in atto misure tali da garantire pratiche venatorie sicure, queste attività sarebbero giustificate? Questi argomenti non si limitano a escludere la centralità della violenza inferta agli animali, ma addirittura, sia pure sotto traccia, la giustificano.

Anche la seconda ragione è connessa alla violazione del "veto antispecista", ma da un punto di vista diverso: in genere non si fa ricorso agli AI non coinvolti quando sono gli umani il bersaglio della violenza. Ad esempio, l'affermazione "sostituisci il cavallo col trattore e aumenterà la resa del tuo campo", è molto simile a quella che afferma "sostituisci il tuo schiavo con un lavoratore salariato e non dovrai provvedere al suo mantenimento"; tuttavia l'animalista che impiega gli AI, pur usando con leggerezza la prima affermazione, troverebbe la seconda gravemente offensiva. Qui siamo in presenza di un effettivo doppio standard morale e di una caduta nello specismo, seppur involontaria, da parte di chi si dichiara antispecista.

La Perlo, pragmaticamente, critica anche il "mescolamento" di AI e AD, sottolineando che così facendo si aumenta la confusione. Sostenere, ad esempio, che gli esperimenti sugli animali sono "inattendibili, immorali, inutili", permette all'interlocutore di trascinare il discorso in una serie infinita di obiezioni, impedendo così che l'attenzione si focalizzi sui punti di forza del proprio messaggio, al contempo rivoluzionario e appartenente al mondo dei valori.

Condotta con rigore la critica a questa serie di strategie discorsive, la Perlo passa a descrivere l'adeguatezza degli AD, che chiama "argomenti intrinseci", non prima di aver replicato alla tradizionale obiezione di coloro che fanno ampio ricorso agli AI.

È vero, gli animali devono essere considerati per primi, ma cosa c'è di male nell'avvalorare la causa animalista con argomenti supplementari validi? Tali argomenti

non possono che essere utili⁸.

La forza di questa obiezione sta nella sua semplicità e nel suo apparente buon senso. Tale rilievo, pur nella sua brevità, sembrerebbe inficiare tutto lo sforzo argomentativo della Perlo. È proprio a questa semplicissima considerazione che si rifà l'articolo di David Sztybel il cui fulcro del ragionamento può condensarsi in queste righe:

Ritengo [...] che gli animalisti debbano sostenere, utilizzare e difendere ogni tipo di argomento che possa migliorare le condizioni degli animali⁹.

In sostanza egli rileva la forza degli AI, quali l'impatto degli allevamenti sulla fame nel mondo e sul riscaldamento globale, i rischi di un'alimentazione prevalentemente carnea (solo per limitarci alla critica dell'allevamento), e ritiene che tali argomenti possano far breccia nell'interlocutore specista, spostando la contraddizione sul suo terreno. In breve, Sztybel sostiene che l'antispecismo non farà un solo passo avanti grazie a questi argomenti, ma sarebbe immorale se questi argomenti potessero far breccia e non venissero utilizzati:

È quindi razionale, moralmente giustificato e libero da pregiudizi far sì che questi specisti causino una minor quantità di morte e di sofferenza animale¹⁰.

Da queste brevi note si comprende come la questione sia complessa. Gli autori ci pongono di fronte a due piani di discorso completamente diversi e non componibili. In un caso (Perlo) la questione fondamentale consiste nel rafforzamento del messaggio antispecista e nella presunzione che ciò possa accadere proprio in virtù della sua chiarezza. In tal modo, gli animali potrebbero contare in prospettiva su un fronte di difesa più esteso e quindi più efficace. Al contrario, poiché gli AI costituiscono secondo l'autrice un elemento di disturbo e di distrazione, l'antispecismo non potrà mai affermarsi o potrà farlo solo con tempi più incerti e con difficoltà maggiori di quelli che si potrebbero prevedere limitandosi al ricorso agli AD. Per questo la Perlo si oppone strenuamente all'impiego di elementi che giudica gravemente lesivi per la battaglia abolizionista. Nel secondo caso (Sztybel) non si ritiene che gli AI siano controproducenti per la battaglia antispecista. Se danno non c'è, allora diventa – come afferma Sztybel – «razionale [e] moralmente giustificato» (ma, forse, persino obbligatorio) far ricorso agli AI qualora abbiano possibilità di tradursi anche in minimi vantaggi per gli animali. Ma il presunto danno secondario all'impiego degli AI è reale o

⁸ K. Perlo, *Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci*, cit., p. 72.

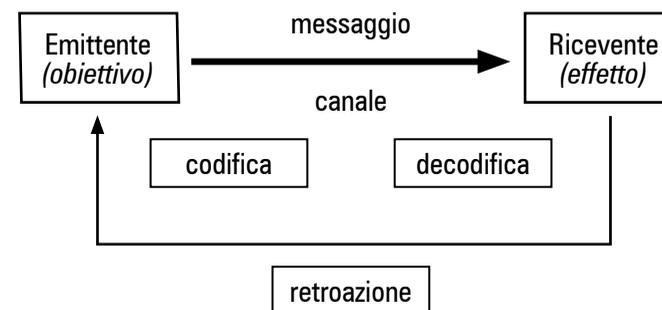
⁹ D. Sztybel, *Risposta all'articolo di Katherine Perlo*, cit., p. 47.

¹⁰ *Ibidem*, p. 51.

immaginario? Tutto ruota intorno a questa domanda¹¹.

Il rischio dell'astrattezza

Un'attenta lettura dei due articoli rivela una certa astrattezza del dibattito; astrattezza che consiste sostanzialmente nel considerare gli AI e gli AD in sé, al di fuori del contesto reale della comunicazione. Tale limite è decisamente rilevabile in Sztybel, meno nella Perlo. Sztybel tende infatti a ragionare esclusivamente sul messaggio, astraendolo dalla concretezza del quadro comunicativo. Le sue dodici confutazioni sono tutte interne alla natura degli argomenti presi in esame. In esse non compare mai, se non in modo occasionale e sfumato, né la natura del soggetto che comunica gli AD e gli AI (l'emittente), né quella del soggetto che li riceve (il ricevente). Nel saggio della Perlo è rilevabile una maggiore attenzione a questi aspetti: gli attori della comunicazione fanno qua e là la loro comparsa. Ma sono sempre figure schematiche e sommarie. Un'analisi, pur semplificata del problema, dovrebbe invece considerare almeno quegli elementi che definiscono il processo comunicativo, di cui qui riportiamo lo schema classico:



È la stessa cosa se l'emittente degli AD o degli AI è un singolo attivista o il movimento nel suo complesso? Se è un'associazione protezionista o una abolizionista? Analogamente, è la stessa cosa se il ricevente è il vicino di casa, o un individuo particolare, o un mezzo di comunicazione a cui si concede un'intervista? Se il messaggio viene diffuso con il megafono in una piazza o tramite un quotidiano? Si comprende come le combinazioni degli elementi

¹¹ Si ripropone al riguardo il saggio citato nella n. 1, dove tale domanda è centrale.

principali del sistema (emittente e ricevente), potendo rappresentare soggetti molto diversi tra loro, determinino situazioni da analizzare separatamente. Anche la retroazione che il soggetto animalista riceve, e che restituisce una misura dell'efficacia del suo messaggio (retroazione che giustamente preoccupa tanto la Perlo), è in qualche modo legata alla natura dei soggetti che si confrontano. Un altro aspetto importante è legato all'attività che l'emittente svolge per elaborare i pensieri e i concetti del proprio messaggio e alla sua preoccupazione che esso venga decodificato nel modo desiderato, cosa che non sempre avviene per le caratteristiche cognitive e immaginative del ricevente. In Sztybel tutto questo scompare. Nel suo schema c'è solo un messaggio – l'argomento indiretto – sommato all'approccio etico, che lui stesso giudica prioritario, ma che è ritenuto un *di più* nell'ipotesi che il ricevente sia sensibile esclusivamente ad argomentazioni antropocentriche. Nel suo discorso tutte le complicazioni della comunicazione svaniscono offrendo così una valutazione semplicistica del ricorso agli AI. L'approccio della Perlo è sicuramente più articolato. La sua preoccupazione è costantemente condizionata sia dal problema della codificazione e decodificazione del messaggio, sia dagli effetti di retroazione sul movimento animalista derivanti dall'uso degli AI. Anche il suo discorso, però, non presta sufficiente attenzione ai due elementi fondamentali ricordati. Anche per la Perlo il trasmettente del messaggio è un movimento per i diritti animali generico, forse persino inesistente, mentre il ricevente sembra essere un'opinione pubblica altrettanto indifferenziata.

Chiarito questo, si tratta ora di ragionare su una situazione concreta. Un volantino (1) emesso da un soggetto antispecista socialmente riconoscibile (e riconosciuto) che (2) annunciasse una manifestazione a favore dell'abolizione della carne, qualora riportasse AI (quali "la carne favorisce l'insorgenza di aterosclerosi" o "la carne è causa della fame nel Terzo Mondo") getterebbe discredito sugli emittenti a prescindere dalla validità degli AI utilizzati. Il soggetto in questione, infatti, perderebbe autorevolezza proprio in virtù della deviazione dell'attenzione dalla sua ragione fondativa. La retroazione sarebbe devastante e abbatterebbe la credibilità del soggetto animalista, come sostiene la Perlo. Poiché il soggetto deriva la sua natura dalle idee che diffonde, qualora trasmettesse AI, offrirebbe un'immagine di sé all'opinione pubblica che, per rispecchiamento, ritornerebbe al soggetto stesso provocandone danni facilmente immaginabili¹².

12 Si può pensare che l'ambiguità che anima certe associazioni e società animaliste (finanche partiti "animalisti") di tutto il mondo derivi proprio dall'incapacità di tener fede ai loro scopi, scivolando su chine senza fondo in una devastante rincorsa al consenso attraverso la proliferazione degli AI.

Se però si verificasse la condizione (2) in assenza della condizione (1), la situazione sarebbe diversa. Infatti, se un gruppo informale compisse un'azione analoga, perderebbe l'occasione di propagare correttamente l'idea antispecista, ma non danneggerebbe se stesso in quanto di fatto non socialmente *esistente* e dunque non riconosciuto in quanto antispecista. È comunque evidente che tale situazione indebolisce il messaggio antispecista nella misura in cui perde l'occasione di rafforzarlo.

In genere la seconda situazione è più frequente. Ritenere che si possa parlare di antispecismo e dei suoi risvolti rivendicativi (abolizionismo o liberazionismo) quasi senza presentarsi è fatto apparentemente sorprendente¹³. L'idea secondo cui un messaggio possa diffondersi automaticamente in forza semplicemente della propria razionalità è sorprendente e incredibilmente diffusa. La sorpresa però svanisce quando si considera che la rinuncia al profilo soggettivo forte – che si richiama ad una soggettività politica – è il tratto specifico dei movimenti odierni. La ragione di ciò riposa sulla convinzione generale, venata da influenze *anti e postpolitiche*, secondo cui gli attivisti debbano essere *apostoli senza chiesa*. Ma un'idea deve essere materialmente e organizzativamente sostenuta¹⁴, altrimenti rimane tale e ristretta a un contesto marginale, soprattutto qualora si tratti di un'idea invisibile al sistema economico e lontana da una tradizione (nel caso preso ad esempio, alimentare).

Infine, è doveroso un cenno all'impostazione generale scelta dai due autori. Essa è riduttiva perché tende a focalizzare l'attenzione su due soggetti (singoli o collettivi) che si parlano, situazione nella quale il primo cerca di convincere il secondo, mentre questo esercita una qualche forma di resistenza. I ragionamenti offerti ruotano intorno alle modalità utili a rimuovere tale resistenza. Nuovamente riemerge la solita questione: il movimento per i diritti animali è concepito come un ente che produce comunicazione e si trascura il fatto che possa assumere la rappresentanza diretta degli interessi degli animali. C'è una grande differenza tra questi due casi.

Qualora il movimento per i diritti animali assumesse una natura politica, dunque apertamente rivendicativa, pur non rinunciando ad atti linguistici di tipo

13 L'obiezione secondo cui le associazioni nazionali, essendo molto rappresentative, sono molto caratterizzate, cade fuori bersaglio, in quanto tali organizzazioni non sono dichiaratamente antispeciste.

14 L'eventuale obiezione che chiami in causa le associazioni protezioniste attuali, per dimostrare la nullità di risultati *anche* da parte di elementi dotati di organizzazione, è fuori luogo. Esse, infatti, sono soltanto aggregati di tessere e di volontariato tradizionale. L'organizzazione, la progettualità, la strategia basata sul conflitto sociale, elementi fondamentali per un soggetto che si proponga di combattere la violazione di diritti fondamentali, sono aspetti completamente ignoti a tali associazioni.

constatativo (ai quali appartengono anche gli AD), dovrebbe mettere in azione atti linguistici di tipo performativo, per mezzo dei quali si fa quello che si dice. Se tale soggetto decidesse di affermare politicamente l'uguaglianza morale degli esseri viventi, la sua comunicazione si dovrebbe fondare su pratiche corrispondenti, le quali potrebbero esercitare un effetto di ritorno attualmente imprevedibile su tutto il complesso della comunicazione fino a oggi impiegata.

Chi può adottare gli AI?

Dovrebbe adesso essere chiaro che l'uso *accettabile* degli AI dipende dal soggetto che li impiega e, talvolta, dal soggetto a cui sono diretti. Se è vero che un soggetto coerentemente antispecista e dotato di un profilo pubblico e politico non può (non deve) impiegare AI senza riceverne gravi danni sia d'immagine sia – conseguentemente – sul piano della prassi, è anche vero che altri soggetti non hanno questi stessi problemi. In linea generale, laddove non sia impegnata l'immagine del movimento antispecista, gli AI possono entrare a far parte della retorica discorsiva utilizzabile.

Gli "esterni"

Associazioni di medici e nutrizionisti filoanimalisti possono celare i loro intenti con dichiarazioni inerenti le virtù salutistiche del vegetarianismo e i danni derivanti da un'alimentazione carnea? Altre associazioni di medici possono celare il loro antispecismo dichiarando che la vivisezione è falsa scienza? Possono usare strategie simili associazioni che si pongono il problema di salvaguardare la salute dei cittadini dai pallini dei cacciatori?¹⁵ La Perlo, nel suo saggio, cita il *Physicians Committee for Responsible Medicine*, un'organizzazione medica che nega di avere preoccupazioni animaliste e che afferma di voler battersi esclusivamente per la salute umana. L'autrice è critica anche verso queste organizzazioni che, a suo dire, sono timide e ambigue e, soprattutto, hanno il difetto di essere considerate in ambito medico come sostenitrici delle istanze animaliste e, quindi, di mal celare le loro finalità nascoste. A ben vedere, però, queste organizzazioni, non danneggiano i soggetti portatori di politiche abolizioniste e, dunque, non si comprende perché non possano esercitare una

¹⁵ Voglio sottolineare l'importanza del termine "celare" in questo contesto. Qui infatti si dà per scontato che le persone in questione decidano, nella loro professione, di seguire delle strategie filoanimaliste impiegando gli AI, perché, qualora tali argomenti venissero adottati con intenzionalità realmente tecnica, il discorso esulerebbe dal contesto di questo saggio e riguarderebbe soltanto la comunità di riferimento e i suoi eventuali interlocutori.

funzione di critica in determinati ambiti. Piuttosto è l'analisi della Perlo su questo aspetto a rivelarci molto della sua visione del movimento per i diritti degli animali. Inglobando medici, salutisti o comitati *fintospecisti* nel discorso di critica degli AI, ella ci rimanda l'idea di un movimento di individui con ruoli sociali diversi, ma tutti unificati dalla stessa visione generica. È però il movimento così concepito a essere una "visione", perché nella realtà non ha queste caratteristiche. Sarebbe certamente meglio se i vari comitati si fondessero in un'unica organizzazione per conquistare la libertà per gli animali. In tale movimento, i medici sarebbero attivisti, al pari degli avvocati, dei tecnici e dei professionisti; tutti, ovviamente, avrebbero l'unico scopo di dare battaglia ricorrendo agli AD. Ma se questo non accade, quel comitato di medici o di ambientalisti sarà più utile per patrocinare un'etica aliena in contesti refrattari o per inserire una voce stonata e di natura tecnica in quegli stessi ambienti?

I singoli verso altri singoli

Discutere occasionalmente con una persona, percependone gli umori e le eventuali debolezze, può rendere ragionevole il ricorso agli AI. Con un conoscente, col vicino di casa, in un incontro fortuito, se intravedo nell'interlocutore una sensibilità ambientalista e, di converso, intuisco che l'etica del vivente è per questo stesso mio interlocutore un argomento marziano, non c'è motivo per non far leva sull'"animale come macchina che consuma proteine" e sul senso di colpa per la devastazione ambientale causata dalla dieta onnivora. In questo caso non danneggio il movimento perché in quel momento non ne faccio parte. La comunicazione è privata, il mio interlocutore non rappresenta l'opinione pubblica¹⁶ e, per quanto probabilmente il mio intervento sia inutile, ho maggiori possibilità di entrare in sintonia con quella persona e quindi di ridurre la sofferenza animale. In tal modo agisco in virtù di un pragmatismo liberato dalla necessità di proteggere un movimento la cui immagine è, in questo contesto, assente.

Gli specisti "speculari"

Nel mondo animalista vi sono notevoli aree di specisti "speculari". Con

¹⁶ C'è una sostanziale differenza tra la comunicazione con un individuo refrattario e con l'opinione pubblica anche se, per ipotesi, completamente refrattaria. Nel primo caso, assumendo l'assoluta ostinazione dell'individuo in questione, il tentativo di far passare l'etica antispecista sarebbe solo una perdita di tempo; dunque posso decidere di soprassedere e dirottare il discorso altrove. Nel secondo caso, invece, in quanto parte di un movimento che si rapporta pubblicamente, ho l'obbligo di rappresentare l'istanza che mi è propria. In questo caso si determina una relazione politica. Il movimento antispecista attuale è debole proprio perché trasforma un comportamento pubblico in una catena di relazioni private.

“specismo speculare”¹⁷ si intende quel pensiero che ritiene la specie umana non soltanto particolarmente distruttiva (fatto inequivocabile), ma anche impossibilitata a riformarsi. Alcuni sostenitori di questa visione amano definirsi “primitivisti”, altri auspicano “l’estinzione dell’umanità”, altri ancora prendono atto di una situazione che non è rimediabile e pongono, nella catena degli esseri, l’umano *al di sotto* delle altre specie. Da qui il loro specismo *al contrario*. Credere che l’umanità sia inemendabile non è né vero né falso, è indecidibile. Nessuno può sapere se l’umano sia destinato a estinguersi dopo aver trasformato la Terra in un luogo infernale o se, invece, le forze positive che racchiude in sé saranno in grado di determinarne un cambiamento futuro. Questa indecidibilità fa sì che gli specisti speculari non possano essere contrastati sul piano argomentativo. Tra gli effetti di questa credenza, uno risulta evidente e riguarda il tema del presente saggio: poiché non è possibile giungere al momento in cui gli animali saranno definitivamente liberati, ne consegue che chi li difende non può fare altro che agire sulle situazioni occasionali che di volta in volta gli si presentano. Da questo punto di vista, indurre anche un solo individuo a smettere di mangiare carne, convincendolo che la dieta carnea è nociva per la salute, permetterà di salvare almeno quel numero di animali di cui si sarebbe cibato nel corso della sua vita. In altre parole, poiché si pensa che l’antispecismo non possa far breccia, non si teme neppure di danneggiarlo facendo ricorso agli AI. Criticare quegli animalisti che, ricorrendo agli AI, si richiamano a questa visione è privo di senso, perché la loro scelta deriva da una sorta di assioma sottostante. Poiché tale credenza non può essere smontata, in quanto si basa su una scommessa il cui esito non può essere definito, quest’area animalista, pur radicale, avrà le sue ragioni per sostenere argomenti di qualsiasi genere che permettano di salvare “anche un solo animale”. Salvare un animale (cioè salvare tanti singoli animali) non significa impostare una battaglia per liberarli tutti. Gli argomenti etici avranno, in quest’ambito, la stessa importanza delle vie indirette.

I protezionisti

Anche i protezionisti, cioè gli animalisti con intenti riformisti e *neowelfaristi* delle associazioni grandi e piccole, scommettono sull’umanità come gli specisti speculari, ma la loro diagnosi è opposta. Hanno una fiducia incrollabile sulla crescita morale dell’umano. Ne consegue che qualsiasi atto, comportamento, invito si tradurrà in direzione di microtrasformazioni che necessariamente

¹⁷ Questa definizione è stata coniata da Filippo Schillaci, in *Antispecismo e “specismo speculare”*: una distinzione sommersa, in <http://www.gondrano.it/diritti/lab/a&ssarticolo.htm>.

confluiranno in un mondo migliore anche per gli animali. Inoltre – e questo è il punto veramente cruciale – non hanno da difendere un’immagine pubblica né, soprattutto, una pratica rigorosamente antispecista. Dunque, anche per costoro il ricorso agli AI finisce per diventare inevitabile.

Molte delle critiche della Perlo sono proprio rivolte, anche se in modo implicito, ad ambienti protezionisti. È possibile chiedersi allora se sia logico criticare l’uso di AI da parte degli specisti speculari e dei protezionisti e la risposta sembrerebbe essere no. La critica a queste posizioni dovrebbe infatti individuare un’incongruenza, una contraddizione nel ragionamento che, nel caso in questione, non sembra sussistere. Infatti, l’adozione degli AI è perfettamente coerente con i valori fondativi degli specisti speculari e dei protezionisti. La critica dovrebbe allora concentrarsi nella confutazione di tali valori. A dispetto della credenza autoconsolante secondo cui “la diversità è una ricchezza del movimento”, sarebbe meglio se il movimento fosse *tutto* abolizionista e se scommettesse sulla capacità di promuovere iniziative basate sugli AD; come però non si ha potere sulla pioggia, così non si ha potere sul cuore e sulla mente di altre persone. In definitiva, quindi, soltanto il movimento abolizionista e antispecista è decisamente danneggiato dal ricorso agli AI¹⁸.

Questioni a margine

La discussione intorno agli AI e AD ha aperto, in seno a certi ambienti dell’abolizionismo, diverse questioni che vale la pena di prendere in esame. Alcuni attivisti, che pure agiscono integralmente entro la logica abolizionista e non sono né specisti speculari, né protezionisti, avanzano dubbi sulla necessità di non fare ricorso agli AI. Secondo questa impostazione, l’evoluzione antispecista della società sarebbe legata a un turbinio caotico di fattori dagli effetti non completamente determinabili per l’azione di retroazione a cui concorrono elementi diversi, non ultimi certi ambiti antisistema, come i movimenti legati alla decrescita, ai beni comuni, ai gruppi marxisti e anarchici, al femminismo, ecc. Se le cose stessero in questi termini, anche il ricorso agli AI, pur non promuovendo direttamente l’antispecismo, contribuirebbe a rinforzare la tendenza alla trasformazione della società e quindi ad avvicinare il momento

¹⁸ La distinzione proposta è ben lontana dall’essere riconosciuta dalla Perlo. Nelle sue critiche affiorano personaggi che incontriamo tutti i giorni, sia essi protezionisti o abolizionisti. Ciò dimostra che l’autrice è vittima di una debolezza interpretativa delle componenti “animaliste”.

della svolta. Ma un conto è osservare il mondo da fuori e coglierne il movimento caotico, un altro è operare al suo interno con un ruolo preciso. Se il movimento abolizionista deve diffondere un'idea e lavorare per la sua affermazione, deve essere il più possibile coerente con se stesso ed eliminare ambiguità come quelle associate agli AI. È la *dialettica del reale* che opera agendo su vari soggetti e creando risultanti tra le varie forze. Tuttavia ognuna di queste forze, per quanto è possibile, deve cercare di portare la contraddizione al di fuori di sé.

«Continuo a dirti che si tratta di proporre un modello sociale globale, dove non esistono tesi isolate e isolabili, ma tutto si sostiene vicendevolmente»¹⁹. Una frase come questa esprime la sintesi della posizione commentata sopra ed è ragionevole. Ma ciò ha un qualche rapporto con gli AI? Il movimento abolizionista soffre ancora di un riduttivismo che lo porta a trascurare componenti fondamentali di un mondo liberato. Questo è un limite che, prima o poi, dovrà essere superato. Ciò significa che tutti gli obiettivi dei movimenti che lavorano per un futuro affrancato dai mali attuali dovranno trovare la propria integrazione nel movimento abolizionista. Non c'è dubbio che temi come la difesa dell'ambiente, la crescita demografica, la produzione dei beni, la proprietà dei beni comuni, il lavoro, la critica alla natura del dominio debbano entrare a far parte del programma del movimento abolizionista. Esso può (anzi, deve) cominciare a enunciare le questioni che finora ha tenuto lontane e integrarle nel proprio *corpus* teorico. Ciò, tuttavia, non ha nulla a che vedere con l'impiego degli AI. È doveroso occuparsi, ad esempio, di ambiente. Ma non si dovrà dire "non bisogna mangiare carne perché l'ambiente ne soffre", bensì "la sostenibilità ambientale, che va assolutamente perseguita, non si costruisce attraverso la carne biologica, gli allevamenti estensivi, o gli animali che si autoalimentano con la biomassa". Il primo è un AI e viola il "veto antispecista", il secondo no, anzi lo rafforza.

Conclusioni

Gli AI, in sé, non sono né da rifiutare né da accogliere. L'impiego o il rigetto degli AI dipende dalle caratteristiche globali dell'ambiente comunicativo. In certi casi l'opportunità di ricorrere agli AI può essere presa in considerazione. È comunque scontato che un soggetto antispecista, portatore di obiettivi abolizionisti e agente in contesto pubblico, non può far ricorso agli AI senza

danneggiare gravemente se stesso e la causa che propugna. Tale attivista si trova infatti nella necessità di non infrangere il "veto antispecista" secondo le due modalità seguenti:

- ammettendo implicitamente che l'AI *opposto* legittimi effetti negativi sul soggetto animale: se un'azione *Y* sull'animale non è giustificata perché ha influenza negativa sull'umano, ne consegue che qualora l'influenza negativa non esistesse, tale azione sarebbe giustificata.
- adottando un doppio standard morale; l'azione che danneggia gli interessi fondamentali del soggetto *non umano X* viene criticata per dei motivi che non sarebbero mai presi in considerazione se *X* fosse un animale umano.

Va infine considerato che, mentre gli AI, essendo proposizioni descrittive, si prestano a confutazioni che rischiano di rimanere indefinitamente sul piano argomentativo, gli AD, essendo proposizioni normative, tracciano il confine tra chi li accetta e chi no, e predispongono il soggetto politico antispecista ad atti linguistici performativi propedeutici alla prassi.

¹⁹ Marco Maurizi, comunicazione personale, 7 Settembre 2010.



Tracce e attraversamenti

Leonardo Caffo e Massimo Filippi **L'amore ai tempi dello specismo** Scimpanzé, investigatori e la quotidianità del male

Che «tutto continui così» è la catastrofe. [...] l'inferno non è qualcosa che ci attende, ma è questa vita qui (Walter Benjamin)¹.

Esiste una profonda differenza tra scrivere *sugli* animali e scrivere *riguardo* la questione animale e *per* gli animali, cioè *al loro posto, in loro favore e davanti a loro*². La letteratura è ricca di storie dove compaiono «animali edipici» – tipicamente cani e gatti –, che «ci trascinano in una contemplazione narcisistica»³, che ci servono per riflettere su noi stessi e non sull'animalità. Recentemente, al contrario, stiamo assistendo alla fioritura di quello che sembrerebbe essere un nuovo genere letterario, romanzi e racconti che, pur nella diversissima riuscita letteraria, hanno come *leit motiv*, non più questo o quell'altro animale più o meno edipico, ma la questione animale nella sua interezza e gravità⁴. Il romanzo breve *Senza colpa* di Felice Cimatti⁵ è uno di questi in quanto si pone *davanti* agli scimpanzé sperimentati per farsi *portavoce* della loro inaudita tragedia senza utilizzarli come «un dettaglio, un pretesto per continuare a occuparci di noi, sempre e comunque»⁶, ma per lasciare che ci dicano che cosa pensano della sofferenza crudele che quotidianamente infliggiamo loro. Non a caso, quindi, *Senza colpa* è percorso dalla chiara consapevolezza che

parlare con qualcuno, anche se quel qualcuno è una scimmia, significa prima di tutto offrirgli la possibilità di non parlare, di non starti a sentire⁷.

1 L'esergo è tratto da Walter Benjamin, *I «passages» di Parigi*, trad. it. di G. Russo, Einaudi, Torino 2000, vol. 1, p. 531.

2 Cfr., al proposito, Gilles Deleuze, *Abecedario*, video-intervista a cura di C. Parnet, trad. it. di I. Bussoni, F. Del Lucchese, G. Passerone, Voce «Animale», DeriveApprodi, Roma 2005 e Filippo Trasatti, «Deleuze e il divenire-animale», in M. Filippi e F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, pp. 149-171.

3 G. Deleuze e Félix Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma 2003, p. 344.

4 Due tra i romanzi recenti più interessanti di questa nuova tendenza sono quelli di Michel Faber, *Sotto la pelle*, trad. it. di L. Lamberti, Einaudi, Torino 2004 e di David Liss, *L'assassino etico*, trad. it. di S. Pezzani, Marco Tropea Editore, Milano 2009.

5 Felice Cimatti, *Senza colpa*, Marcos y Marcos, Milano 2010.

6 *Ibidem*, p. 116.

7 *Ibidem*, p. 137. Sulla necessità del fatto che agli altri animali sia da restituire non tanto la capacità di parlare quanto piuttosto la facoltà di rispondere, che per essere veramente tale, deve ovviamente prevedere la possibilità di non rispondere, cfr. Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, pp. 44 e segg.

Cimatti ambienta la sua storia in un inquietante, quanto reale, centro di studi per la coscienza animale dove si svolgono degli esperimenti sugli scimpanzé per apprendere qualcosa sulla “natura” dell’uomo. Una delle figure chiave del romanzo è l’ispettore Mark Soul (che unisce in sé la rudezza esteriore di Marlowe e la bonarietà sorniona di Maigret) impegnato a indagare sulla morte del dottor Sauvage⁸, l’artefice di una serie di oscuri quanto terribili esperimenti volti a identificare le condizioni in grado di trasformare dei primati non umani in esseri tanto malvagi quanto lo sono gli uomini delle società gerarchico-disciplinari. L’ispettore indaga in una situazione difficile dove tutti i colleghi di Sauvage si sottraggono alle sue domande in una sorta di resistenza passiva, fatta di orrore, sensi di colpa e autoassoluzione del tipo “io ho solo svolto il mio lavoro”. Soul, che nel frattempo ha iniziato una sua personale riflessione su coscienza e condizione animale, capisce però molto presto che di testimoni pronti a raccontare i fatti ce ne sono, che sono lì accanto a lui, che basta interpretarne gli sguardi – frequenti e importantissimi ad ogni snodo di questo romanzo *noir* – per poter risolvere il caso. Il romanzo è perciò la storia di due indagini parallele, quella scientifica che, isolandosi dalla realtà, cerca di chiarire le origini della *banalità del male* ripetendolo incessantemente e acriticamente e quella esistenziale di Soul che si lascia attraversare da quanto umani e animali hanno da dirgli per scoprire che la *quotidianità del male* sorge nel momento in cui si nega quella condivisione del vivente (*zoe*) che precede ogni divisione di specie (*bios*) e che ha la sua cifra essenziale nella comune mortalità e vulnerabilità dei corpi:

Ecco quando sparavano, quando morivano piangendo, urlando, le mani insanguinate, i corpi sventrati, l’espressione ottusa degli assassini, lo sguardo delle vittime, che correva per la stanza, prima di morire, ecco, non ho mai visto come in quei momenti quanto fossimo, davvero simili. Come se il morire, alla fine, ci unisse, anche un morire così, almeno per gli scimpanzé, inconsueto, innaturale. Alla fine si muore, punto, puoi essere una scimmia o un cane, un uomo o una formica, alla fine si muore⁹.

Senza colpa è un romanzo molto interessante in grado di tenere un ritmo serrato da vero giallo e al contempo di presentare con chiarezza al lettore digiuno le nozioni scientifiche necessarie per comprendere a fondo quanto narrato. E diventa ancor più interessante alla luce della storia personale dell’autore.

8 I nomi dei personaggi non sono scelti a caso. Soul (anima) è l’ispettore buono che progressivamente va mettendosi in sintonia con quanto gli animali prigionieri nel laboratorio intendono dirgli; Sauvage (selvaggio) è lo sperimentatore cattivo, che è tale perché continua ad accettare quella che Marcuse chiamerebbe una “razionalità ancora irrazionale”. Cfr. Herbert Marcuse, *L’uomo a una dimensione. L’ideologia della società industriale avanzata*, trad. it. di L. Gallino e T. Gian Gallino, Einaudi, Torino 1999, pp. 239-242.

9 F. Cimatti, *Senza colpa*, cit., p. 77. Al proposito, cfr. anche M. Filippi, *Ai confini dell’umano. Gli animali e la morte*, ombre corte, Verona 2010.

Cimatti è infatti un esperto di etologia cognitiva, quella scienza che ha mostrato che molti animali – prevalentemente primati, ma più in generale mammiferi (cetacei, canidi, felini e roditori) e uccelli (pappagalli, corvidi e piccioni) – possiedono indiscutibili capacità mentali e cognitive. Nel nostro Paese, Cimatti è tra coloro che più hanno contribuito alla crescita di questo campo di studi e alla diffusione dei suoi risultati¹⁰. Tutti i lavori sulla cognizione animale, compresi quelli di Cimatti, sono però degli studi *sugli* animali, dove gli animali continuano a svolgere il ruolo di strumenti per indagare sull’uomo all’interno di un paradigma rigidamente antropocentrico. In altri termini, pur nella differenza abissale della sofferenza che hanno dovuto subire, gli animali nella nostra cultura sono sempre stati utilizzati come oggetti passivi per la nostra alimentazione materiale (“buoni da mangiare”) o per la nostra alimentazione spirituale (“buoni da pensare”)¹¹.

Senza colpa prende decisamente congedo da questo paradigma ed è parte di una più generale svolta anti-antropocentrica che sta avendo luogo non solo in ambito filosofico, ma anche in etologia, dove ci si comincia a domandare *che cosa interessi agli animali* e non che cosa di loro interessi a noi¹². Anche in ambito scientifico, seppur con estrema difficoltà e lentezza, si sta cioè imponendo una riflessione sugli animali che prova a mettersi nei loro panni, lasciando che ci dicano di sé, della loro cultura, del loro linguaggio, di ciò che ritengono significativo nel mondo per il loro essere-nel-mondo. Con il riconoscimento del *pregiudizio* specista, si sta abbandonando il paradigma scientifico classico, dove gli animali erano sempre e comunque *oggetti*, a favore di uno, inedito e rivoluzionario, che *prende in considerazione il loro punto di vista*, che li considera dei soggetti e come tali anche potenziali *protagonisti* – e non comparse più o meno secondarie – di romanzi e racconti.

In effetti, a ben vedere, i veri protagonisti di *Senza colpa* non sono né l’ispettore Soul né lo scienziato Sauvage. I veri protagonisti della storia raccontata da Cimatti sono piuttosto Chimpy, scimpanzé di estrema intelligenza e sensibilità che, come tanti altri primati non umani in carne e ossa, è stato addestrato, più o meno violentemente, a “parlare” con il linguaggio dei segni, e Marilyn,

10 Cfr., ad es., F. Cimatti, *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*, Carocci, Roma 1998 e *La mente silenziosa. Come pensano gli animali non umani*, Editori Riuniti, Roma 2002.

11 Di questo Cimatti è ben cosciente. Nelle ultime righe del romanzo (p. 157), l’ispettore Soul, venuto a conoscenza di come uno degli scimpanzé sia stato utilizzato dagli altri ricercatori per fermare gli esperimenti di Sauvage, esprime il suo verdetto di condanna per gli scienziati coinvolti nella tragedia, affermando: «Avete usato Chimpy per i vostri esperimenti sino alla fine».

12 Al proposito, cfr. Vinciane Despret, «Rispondere agli animali o trattato delle buone maniere come preludio a una diversa coabitazione», in M. Filippi e F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo*, cit., pp. 39-61.

una scimpanzé altrettanto intelligente e altrettanto tenera e vulnerabile. Come in tutte le storie che si rispettano i due sono legati da un amore *travolgente e contrastato*: la loro condizione di reclusi vieta loro di dar corso al sentimento che li pervade, di prendersi cura l'uno dell'altra, di accarezzarsi, di intrecciare i loro sguardi, i loro respiri e i loro corpi, di volersi bene. Ed è proprio questo amore sconfinato che attira l'attenzione del dottor Sauvage: poter dimostrare "scientificamente" che «più che 'l dolor, poté 'l digiuno»¹³ è qualcosa di troppo ghiotto per l'antropocentrismo sfrenato di cui egli è un rappresentante, qualcosa che non può lasciarsi sfuggire. Dimostrare che, in determinate condizioni, due individui che si amano profondamente possano scagliarsi l'uno contro l'altra fino a mutilarsi e uccidersi, rappresenterebbe per Sauvage il coronamento dei suoi studi sul male poiché, assorbendolo tutto nel *naturale*, ne proverebbe l'incoercibilità, rendendoci e, soprattutto, *rendendosi* "senza colpa". Chimpy e Marilyn rappresentano gli oggetti sperimentali per eccellenza: con il loro *sacrificio* aumentano la nostra conoscenza e ci assolvono dalle colpe da cui questa stessa conoscenza deriva, ci liberano dal male nel momento stesso in cui li obblighiamo a compierlo.

L'amore tragico e disperato di Chimpy e Marilyn, piegato dalla crudeltà dell'uomo alle leggi della forza, non può non richiamare alla memoria un altro amore altrettanto grande e altrettanto sfortunato; un altro amore anch'esso raccontato dal fondo di un girone infernale, l'amore di Paolo e Francesca¹⁴. Come loro, anche Chimpy e Marilyn trovano nel *calore* dei loro corpi *tremanti* l'insorgere della loro passione amorosa e, al contempo, la loro condanna a morte. Sauvage esemplifica pertanto l'umanità arrogante che ha violentato e continua a violentare amori e affetti così intensi e profondi solo perché non riesce a comprenderli.

Senza colpa è tutto questo e altro ancora. *Senza colpa* è la rabbia nei confronti di coloro che ingabbiano e uccidono gli innocenti, lo stupore nei confronti della violenza gratuita, la genuina meraviglia nei confronti del linguaggio delle api e, come detto, la tristezza immedicabile per un amore spezzato troppo presto. In *Senza colpa* c'è la consapevolezza della crudeltà degli studi sulla cognizione animale che, per dimostrare l'ovvio – come più volte ripete l'ispettore Soul – hanno contribuito ad aumentare la sofferenza della vita offesa. C'è la distinzione tra chi è senza colpa (Chimpy) e che *si crede* senza colpa perché, come Eichmann, ha agito sulla base di ordini che gli sono stati impartiti e che non ha inteso trasgredire per i propri interessi personali. C'è la *banalità del male*

¹³ Dante Alighieri, *La divina commedia, Inferno, Canto XXXIII*, v. 75.

¹⁴ *Ibidem*, Canto V.

che, una volta riconosciuti gli animali come esseri senzienti con un interesse alla vita e alla felicità, rappresenta non tanto una serie di eventi storicamente delimitati e delimitabili quanto piuttosto la *quotidianità del vivere*. C'è l'angoscia delle domande di Soul, domande che di fronte alla tragedia animale che ci circonda, continuano ad ossessionarci anche dopo aver terminato la lettura del romanzo: «Ma che gli fate, a quelle scimmie, perché urlano così?»¹⁵ e «Ma che vi avevano fatto queste povere bestie?»¹⁶. C'è infine la speranza. Nella «Nota dell'autore», Cimatti, infatti afferma: «La storia che racconto è improbabile, ma non impossibile». Ossia, nonostante tutto, gli animali sono ancora in grado di ribellarsi, sono ancora in grado di organizzare una resistenza alla nostra oppressione. Come afferma Calarco,

è allora importante prestare attenzione alle modalità specifiche con cui gli animali si oppongono all'assoggettamento e alla dominazione, indipendentemente che i loro sforzi siano perlopiù fallimentari¹⁷.

È parte integrante del processo di liberazione mettersi all'ascolto di quanto gli animali hanno da dirci, evitando le cattive traduzioni – come quella che li vorrebbe passivi di fronte al calvario che da millenni li costringiamo a percorrere –, schierandoci al loro fianco nella lotta di resistenza contro le strutture dello sfruttamento e dello sterminio in quella che Derrida non ha esitato a chiamare «guerra sulla pietà»¹⁸.

¹⁵ F. Cimatti, *Senza colpa*, cit. pp. 17-18.

¹⁶ *Ibidem*, p. 78.

¹⁷ Matthew Calarco, «Di fronte al volto animale», in M. Filippi e F. Trasatti (a cura di). *Nell'albergo di Adamo*, cit., pp. 127-128.

¹⁸ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 67-68.

Francesco Pullia
Per un'ontologia antispecista

La “questione animale” è circoscritta ad un ambito limitato o, invece, possiede una radicalità ontologica tale da porre gravi e pesanti interrogativi alla stessa condizione umana? L'essere, che, genericamente e in modo molto approssimativo, viene chiamato “animale”, assurdamente oggettivato e violentemente privato di quelle prerogative che gli spettano a cominciare dalla sua individualità e dal suo diritto alla vita, è realmente estraneo e “altro” rispetto all'umano o, piuttosto, non è radicato in noi come essenziale componente biofisica? E ancora, dinanzi alle devastazioni compiute dall'uomo, dallo sconquassamento dell'ecosistema ai genocidi, e al cospetto di quanto ormai è attestato dalla stessa ricerca scientifica, è possibile ridurre il nostro orizzonte esistenziale al ristrettissimo (e misero) ambito antropocentrico? Non è forse lo specismo, cioè il pregiudizio su cui la specie umana si è appoggiata per autonominarsi arrogantemente depositaria e dispoticamente padrona delle altre forme viventi, uno dei tanti aspetti del razzismo, se non decisamente il peggiore? Non è lo specismo il fondamento di ogni visione storica totalizzante, assolutista, improntata all'esercizio del dominio, della sopraffazione e dell'eliminazione fisica della differenza?

Questi e altri interrogativi sorgono dalla lettura del libro curato da Massimo Filippi e Filippo Trasatti, *Nell'albergo di Adamo*¹. Nelle 300 e più pagine di questa antologia vengono presentate le varie sfaccettature di un'intensa e articolata riflessione sul postumanesimo. Partendo dallo smantellamento del pernicioso impianto aristotelico-tomista-cartesiano, ci si confronta serratamente con l'ermeneutica heideggeriana per giungere, tramite la decostruzione derridiana (in particolare dell'ultimo Derrida), il movimento verso l'impersonale compiuto

1 Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010. È interessante notare che il volume è parte della collana «Eterotopie», che Michel Foucault definiva come quei luoghi che «hanno la curiosa proprietà di essere in relazione con tutti gli altri luoghi ma con una modalità che consente loro di sospendere, neutralizzare e invertire l'insieme dei rapporti che sono da essi stessi delineati, riflessi, rispecchiati». Cfr. M. Foucault, *Eterotopia*, in *Eterotopia. Luoghi e non-luoghi metropolitani*, trad. it. di T. Villani e P. Tripodi, Mimesis, Milano 2005, p. 13.

da Deleuze e il felice recupero dell'apporto della scuola francofortese (Adorno e Horkheimer *in primis*, ma anche Marcuse), al superamento del pensiero di Peter Singer e Tom Regan, cioè dei due filosofi che, verso la fine degli anni '70 del secolo scorso, hanno meritoriamente avviato, ognuno da una propria angolazione (utilitaristica quella di Singer, giusnaturalista quella di Regan), il dibattito antispecista. Questo volume si propone, in sostanza, di passare da una posizione meramente rivendicativa dei diritti nei confronti degli animali non umani ad una prospettiva incentrata sulla corporeità, sulla «carnosfera»². Come sostiene Filippi,

la vulnerabilità, che ci accomuna e che accomuna tutti i corpi, è il fondamento abissale dell'*etica interspecifica*, della possibilità di riversare cura e rispetto al di là dei confini della nostra specie, di dare slancio all'altruismo, di incrociare gli sguardi, di far rispondere i corpi, di rispondere alla chiamata dell'Altro, di rendersi responsabili, di rispondere a un nome³.

Acampora, ricorrendo ad un termine usato da David Seamon, parla al proposito di «sinfisia» per intendere la condivisione con gli altri esseri senzienti «di un nesso vitale così come viene sperimentato in un contesto somatico di (inter)relazioni dirette o sistemiche»⁴. A differenza del rapporto empatico, che presuppone un soggetto essenzialmente differente dall'oggetto verso cui l'empatia viene diretta, nell'incontro sinfisico si è già in presenza di una “sincronizzazione” che non prevede alcuna frattura inter-soggettiva. All'antropologia filosofica che, dal pensiero greco fino a Marx, ha enfatizzato la scissione e la distanza tra l'umano e gli altri esseri, viene contrapposta un'analisi trans-umanista che, scalzando l'antropocentrismo, accenna ad un'ontologia che comprende in sé anche le altre specie. Se Acampora vede nella compassione corporea «una condizione necessaria (per quanto insufficiente) per un *ethos* benigno nei confronti degli animali»⁵, Filippi, dal canto suo, riecheggiando Derrida, intende restituire agli animali non umani quel nome che è stato loro fraudolentemente sottratto dall'uomo per meglio sottometerli e destinarli a quei luoghi o, per dirla à la Marc Augé, a quei nonluoghi (laboratori, allevamenti intensivi, mattatoi) dove l'individualità è espunta e l'essere è reificato, oggettivato, mercificato, reso intercambiabile. Occorre, in altri termini, un atto di rottura con la visione antropocentrica e gerarchica del mondo, un gesto che riunifichi «le parti

2 Il termine è di Acampora ed è discusso nel suo contributo a M. Filippi e F. Trasatti, *Nell'albergo di Adamo*, cit., pp. 263-275.

3 *Ibidem*, p. 302.

4 *Ibidem*, p. 269.

5 *Ibidem*, p. 274.

smembrate»⁶. Ridare agli altri animali il nome che spetta loro significa, da parte dell'uomo, comprendere che «l'incedere irrefrenabile della ragione strumentale ha trasformato l'intero pianeta in un enorme e inabitabile nonluogo»⁷.

Oltre ai contributi di Acampora e Filippi, il libro propone altri 10 saggi estremamente utili per l'indagine antispecista. La suddivisione del volume in tre parti (*Hall, Stanze, Uscite di sicurezza*) è suggerita dall'epigrafe⁸, tratta dalla *Dialettica negativa* di Adorno, che ha ispirato anche il titolo dell'opera:

Un proprietario d'albergo, di nome Adamo, uccideva a bastonate i topi che sbucavano dal cortile davanti agli occhi del bimbo che gli voleva bene; a sua immagine il bimbo si è fatta quella del primo uomo.

Si tratta di una citazione che bene esprime il modo con cui si è andata formando la nostra civilizzazione. Sterminando i topi a bastonate, Adamo insegna al bimbo come costruirsi un'idea dell'uomo, idea che si sorregge sulla sofferenza e sull'annientamento delle altre specie.

Per Carol Adams, «la violenza contro gli umani e quella contro gli altri animali sono interdipendenti»⁹. Di qui la necessità di prendersi cura degli "altri" in un mondo in cui i genocidi sono, purtroppo, possibili «perché si continua a sostenere che quanto accade agli animali umani non ha a che fare con quanto accade agli altri animali»¹⁰. Bisogna, allora, oltrepassare la barriera da noi eretta che ci separa dagli altri esseri. Finché accetteremo questa separazione, con tutto ciò che ne consegue, continueremo infatti a legittimare anche la barbarie tra umani. Dobbiamo, dunque, predisporci, come suggerisce Vinciane Despret¹¹, all'ascolto degli altri animali, tacitando magari il chiasso assordante delle chiacchiere umane, volgerci a quell'«alterità non umana» cui si riferisce Roberto Marchesini che, tra l'altro, constata lucidamente che

i fautori dell'identità umana come emergenza oppositiva al carattere animale non si accorgono di appellarsi a quella stessa operazione interpretativa che nell'identità etnica aspirava alla purezza della razza e al distanziamento-epurazione dell'alterità¹².

Non a caso, Isaac Bashevis Singer, premio Nobel per la letteratura ebbe ad affermare:

6 *Ibidem*, p. 283.

7 *Ibidem*, p. 282.

8 *Ibidem*, p. 9.

9 *Ibidem*, p. 23.

10 *Ibidem*, p. 24.

11 *Ibidem*, pp. 39-61.

12 *Ibidem*, p. 75.

Tra uccidere animali e creare camere a gas come Hitler o campi di concentramento come Stalin, il passo è assai breve. [...] Non vi sarà giustizia fin quando l'uomo reggerà un coltello o una pistola e li userà per distruggere coloro che sono più deboli di lui¹³.

E, sullo stesso tono, Alex Hershaf, un sopravvissuto all'Olocausto, disse:

Nel pieno della nostra vita edonistica, ostentata e tecnologica, tra gli splendidi monumenti della storia, dell'arte, della religione e del commercio, esistono delle "scatole nere". Queste "scatole nere" sono i laboratori di ricerca biomedica, gli allevamenti e i macelli: aree separate, anonime, dove la nostra società conduce i suoi sporchi affari fatti di violenza e sterminio di esseri senzienti innocenti. Queste sono le nostre Dachau, Buchenwald e Birkenau. Come i bravi cittadini tedeschi, abbiamo le idee chiare su cosa accade lì dentro, ma non vogliamo saperne nulla¹⁴.

Lo stesso Marchesini, secondo il quale occorre dialogare con la scienza e la tecnica senza alcuna esaltazione ma senza neppure aprioristiche demonizzazioni, si domanda se «le alterità animali» non rappresentino, in realtà, «prospettive ontiche diverse», da sempre utilizzate dall'uomo «per andare oltre il proprio angolo visuale»¹⁵. Da qui il parallelismo tra prassi zootecniche, biotecnologie, cibernetica:

È grazie al rapporto con gli animali domestici, ancorché distorto dalla loro strumentalizzazione, che l'uomo arriva a pensare a strumenti dotati di anima, ossia di movimento e di automatismi¹⁶.

Ecco, dunque, che il decentramento dell'uomo inaugurato dal postumanismo, riscoprendo il valore delle «alterità non umane» e negando qualsiasi assolutezza alla dimensione umana, esso si fa portatore di nuovi indirizzi, come quelli individuati da Derrida e dalla sua critica al carnologofalocentrismo. Questi sono analizzati da Enrico Giannetto nel suo saggio dove si rivisitano e si denunciano i limiti ontologici sussistenti in Heidegger secondo cui l'animale sarebbe nientemeno che un vivente «povero di mondo». Percorrendo la direzione derridiana, Giannetto intravede invece la possibilità di

una prassi etica del con-esserci-nel-mondo, una "onto-logia etica" in cui non elaboriamo più un *logos* umano sul mondo, ma riconosciamo e ascoltiamo il *logos* della *physis*, di tutti i viventi di cui possiamo essere solo eco nel mondo che si rivela alla compassione e all'amore cosmico¹⁷.

13 Cit. in Charles Patterson, *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto*, trad. it. di M. Filippi, Editori Riuniti, Roma 2003, p. 217.

14 Cit. in *ibidem*, p. 158.

15 M. Filippi e F. Trasatti, *Nell'albergo di Adamo*, cit., p. 77.

16 *Ibidem*, p. 82.

17 *Ibidem*, p. 104.

Va ricordato, a questo proposito, che già Aldo Capitini, perorando la causa vegetariana, aveva affermato che se si muta radicalmente atteggiamento nei confronti degli animali ci si mette «in un'azione progressiva»¹⁸ in vista di un punto di arrivo comune, cioè di una realtà liberata tutti comprendente. E se Matthew Calarco si confronta con Lévinas, per il quale, nonostante le implicazioni universalistiche della sua considerazione etica, «l'Altro è sempre esclusivamente l'Altro umano»¹⁹, Gianfranco Mormino propone inedite riflessioni antispeciste partendo da Girard e dalla sua teoria sacrificale del capro espiatorio:

Applicando e svolgendo le intuizioni di Girard possiamo affermare che ciò che ha condannato gli animali alla situazione presente è una dinamica di esclusione violenta, del tutto simile a quella esercitata anche nei confronti di altri esseri umani più deboli, rivolta contro chi garantisce l'assoluta sicurezza di non essere in grado di vendicarsi²⁰.

Trasatti, dal canto suo, rilancia la sfida di Deleuze di

confrontarsi con l'inumano, che non è il disumano ma, in senso positivo, il mondo della vita, degli affetti (nel senso delle reciproche relazioni di affezione, potremmo dire delle interazioni) e delle sintesi che travalicano un orizzonte umano troppo umano²¹.

Per Trasatti, l'ontologia deleuziana «rifiuta la separazione specie/individuo a favore di un piano di immanenza in cui gli individui sono posti orizzontalmente»²².

Marco Maurizi, infine, si impegna a fornire una chiave di lettura marxiana dell'antispecismo²³, mentre Zipporah Weisberg, pur criticando serratamente il pensiero di Donna Haraway, mette comunque la liberazione animale in rapporto con il femminismo, contrapponendo a quella che viene definita la «tradizione

18 Aldo Capitini, *Aspetti dell'educazione alla nonviolenza*, Pacini Mariotti, Pisa 1959, p. 6: «Orbene, gli animali possono liberarsi da loro? Non pare, perché le loro iniziative sono nel complesso controllate dal genere umano, e sospinte costrittivamente entro certi limiti; tanto più che tali iniziative degli animali appaiono semplicemente vitali, e non tali da avere pieno diritto di cittadinanza e parità nel complesso modo di realizzarsi che è degli uomini. Se si vedessero così, gli animali sarebbero chiusi in un destino inferiore, sorpassati da noi e incapaci di raggiungere il nostro livello e di liberarsi con noi. *Ma di contro a questo modo chiuso di considerarli c'è un modo aperto, che considera ogni essere come l'inizio di un'apertura e di ulteriori possibilità. Accanto ad ogni essere, ci mettiamo in un'azione progressiva, e crediamo che quell'essere possa liberarsi e svolgersi a meglio e a più. Non guardiamo al punto di partenza che può essere diverso tra noi e lui, e pieno di limiti; ma al punto di arrivo comune, una realtà liberata che comprenda tutti.*

19 M. Filippi e F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo*, cit., p. 105.

20 *Ibidem*, p. 132.

21 *Ibidem*, p. 149.

22 *Ibidem*, p. 171.

23 *Ibidem*, pp. 215-238.

sado-umanista» un esito "nonumanistico"²⁴. Sulla Scuola di Francoforte e sulla resistenza contro lo sfruttamento animale è dedicato il contributo di Melanie Bujok secondo cui

non è tanto importante il fatto che gli individui animali non possano riconoscere o rendersi coscienti della discrepanza tra la loro reale situazione nella società umana – che li utilizza come semplici strumenti per i propri fini e li schiavizza nella produzione di merci – e la loro situazione in una possibile società liberata, quanto piuttosto che essi da soli non possano porre in essere il superamento di tale discrepanza²⁵.

Da cui discende la necessità di «mostrare che tale impotenza è un fenomeno socialmente prodotto e che perciò la liberazione animale esige un intervento diretto da parte degli umani», intervento che richiede, però, la trasformazione degli attuali rapporti tra l'uomo e gli altri animali tramite la compassione verso i «corpi straziabili» e l'impegno a fondare una «solidarietà universale»²⁶. La Bujok, rifacendosi a Marcuse, afferma che

per poter riconoscere la verità [c'è bisogno] di una "nuova sensibilità" che consiste nel vedere, ascoltare, sentire, gustare in modo radicalmente altro e che potrebbe condurre al rifiuto dei falsi bisogni che la produzione di beni di consumo animali induce negli esseri umani. Detto altrimenti, il pensiero della liberazione animale deve far uscire gli animali dallo stomaco degli umani per portarli alla loro coscienza²⁷.

24 *Ibidem*, pp. 173-212.

25 *Ibidem*, p. 239.

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*, pp. 260-261.

Aldo Sottofattori
Farefuturo e gli animali
L'intraprendenza della destra nel panorama animalista italiano

Premessa

Oggi, soprattutto nei paesi occidentali, l'emergere di una serie di situazioni peculiari ha comportato una maggiore attenzione, da parte della popolazione, nei confronti della condizione animale. Fra tali situazioni si possono annoverare: l'inurbamento, che ha determinato un progressivo allontanamento dalla durezza della vita contadina; l'accentuazione della condizione di emarginazione e solitudine che ha accresciuto la domanda di animali da compagnia; lo stato di guerra permanente, che ha favorito lo svilupparsi di una sostanziale ripulsa per le sofferenze gratuite. È su questi elementi che il movimento antispecista ha rivolto la propria attenzione, con l'obiettivo di trasformare una generica benevolenza verso gli animali in un cambiamento radicale della società. Ogni azione che tenda a rallentare o, peggio ancora, paralizzare il corso di questa trasformazione va contrastata perché volta a bloccare la crescita del movimento animalista radicale e, soprattutto, la possibilità di un'autentica liberazione dei soggetti dominati.

In questo ambito, l'intraprendenza *animalista* della destra italiana è particolarmente pericolosa. Essa potrebbe, da un lato arrestare la crescita dell'antispecismo e dall'altro rafforzare negli ambienti antisistemici – così importanti per nuove e future alleanze – la convinzione che la questione animale sia una faccenda emotiva di scarsa rilevanza. Gruppi neofascisti operanti sul territorio stanno aprendo sezioni animaliste accanto alle classiche sezioni ecologiste. Ministre e Sottosegretarie hanno sviluppato da qualche tempo un iperattivismo in campo zoofilo che ha ottenuto approvazioni da parte di associazioni e gruppi protezionisti. In questo contesto, particolarmente preoccupante è l'iniziativa avviata dalla fondazione *Farefuturo* con la pubblicazione di una monografia dal titolo esplicito: *Dalla parte degli animali*¹. Si tratta di un volumetto denso di asserzioni di carattere strumentale e ideologico, fuorvianti rispetto all'approccio

1 È questo il titolo di un numero della rivista bimestrale «Charta Minuta», IV, 4, Luglio/Agosto 2010.

radicale dell'animalismo antispecista odierno, in quanto tendono a spostare i temi riguardanti la questione animale da un ambito rivoluzionario, che prevede una trasformazione profonda della società umana, ad uno riformista e *welfarista*, dove il richiamo ad una maggiore sensibilità verso gli animali s'arresta di fronte ai *bisogni umani*. Ragionare sul messaggio generale di questa pubblicazione possiede perciò una doppia utilità: a) offre un quadro dettagliato del pensiero della destra riguardo all'alterità animale; b) indica, per contrasto, i rischi di naufragio quando si presta orecchio a certe ammalianti sirene.

Struttura e contenuti

La monografia conta 20 brani, tra articoli e interviste, disomogenei nello stile e nei contenuti, oltre ad una serie di riquadri di approfondimento e informazioni aggiuntive. Sono gli articoli lo spazio concettuale più interessante da visitare. Tra questi vale la pena di ricordare quello condivisibile di Tiziana Lanza², quelli interessanti ma dichiaratamente ambientalisti di Tessa Gelisio³ e di Isabella Pratesi⁴; quelli gradevoli, ma astratti e privi di un vero e proprio messaggio politico, di Cecilia Moretti⁵, di Pietro Urso⁶ e di Domenico Naso⁷ che potrebbero ben figurare nelle pagine culturali di un quotidiano di qualità. Non a caso, però, questi articoli sono quasi tutti posti in un'ideale seconda sezione. Gli altri, quelli veramente pericolosi per la capacità di intercettare l'attenzione del lettore, promovendo una visione retrograda, superata e antitetica rispetto all'antispecismo radicale, costituiscono il variegato blocco iniziale. Lo scopo di questi articoli consiste nel suggerire come la questione animale sia in fondo apolitica, per poi attribuire alla destra un'attenzione esclusiva verso il problema e accattivarsi simpatie fino ad oggi indisponibili. Insomma, si cerca di sostenere la trasversalità della sensibilità verso gli animali per poi mettere fuori gioco la concorrenza politica. Osserviamo come è condotta l'operazione. Fase 1:

Non esistono temi di destra o di sinistra ma soluzioni e proposte che si adeguano nello spazio e nel tempo e che danno risposte alle esigenze che maturano⁸.

L'idea è riproposta dal successivo articolo di Barbara Mennitti che,

2 Tiziana Lanza, *Il tempo dell'armonia*, cit., pp. 89-97.

3 Tessa Gelisio, *Un mare di tesori, tra eccellenze e problemi*, cit., pp. 75-80.

4 Isabella Pratesi, *Wwf, siamo la nuova arca di Noè*, cit., pp. 51-58.

5 Cecilia Moretti, *Faccia a faccia nelle pagine di un libro*, cit., pp. 113-119.

6 Pietro Urso, *Ama il prossimo tuo come te stesso... (anche se è animale)*, cit., pp. 121-126.

7 Domenico Naso, *Da Ra alle vacche sacre, la divinità nell'animale*, cit., pp. 129-133.

8 Adolfo Urso, *Avatar a destra*, cit., p. 0.

pur contenendo passi interessanti e una brillante intuizione cui la filosofia antispecista è giunta solo con molta difficoltà⁹, non esita a inquadrare la nuova cultura in uno spazio a-politico:

Oggi, fortunatamente, determinate battaglie non sono più – se mai lo sono davvero state, poi – appannaggio di una sola area politica, non sono, per intenderci, di destra o di sinistra. Sono semplicemente battaglie di civiltà che scaturiscono da sensibilità trasversali che [...] prescindono dall'appartenenza politica¹⁰.

Talvolta il discorso si fa più esplicito e contemporaneamente più raffinato. Il problema animale non implica un cambiamento della società, bensì semplicemente di mentalità, espungendo così qualsiasi sorta di rilevanza politica:

Quindi una liberazione animale non ristretta in un'astratta ed utopica visione di cambiamento delle strutture economiche delle società, ma in un'ottica antropologica, ossia di cambiamento culturale dell'ancestrale rapporto uomo-animale¹¹.

Preparato il terreno, cioè precisato che per principio il tema è privo di rilevanza politica, si apre la fase 2:

È vero semmai che il rispetto per gli animali [...] sia un bene sempre più diffuso, a partire dalla destra¹²,

oppure:

Anzi, la destra dovrebbe farsi carico, più della sinistra, proprio dei temi e delle esigenze che si proiettano nel tempo e nello spazio in un progetto che per sua natura deve superare la tendenza fondamentalmente egoista di chi guarda al proprio tempo e al proprio spazio¹³.

Come si vede, si tratta di affermazioni o apodittiche (è vero) o ipotetiche (dovrebbe), in ogni caso ben articolate e profferite in perfetto gergo politichese. Il lettore deve venire a conoscenza delle importanti iniziative che fioriscono grazie all'attivismo della destra; così si citerà il costituito gruppo parlamentare Pdl diritti degli animali e la politica "animalista" da questo attuata e tradottasi

9 Barbara Mennitti, *Semplicemente una battaglia di civiltà*, cit., p. 8: «Molto spesso la discussione sulla legittimità dello sfruttamento degli animali e sui suoi limiti si articola intorno al loro grado di "intelligenza" [...], dovremmo forse porci il problema di rispettarli anche in quanto diversi da noi».

10 *Ibidem*, p. 5.

11 Fiorella Ceccacci Rubino, *Verso una nuova normativa del rapporto uomo-animale*, cit., p. 23.

12 A. Urso, *Avatar a destra*, cit., p. 1.

13 *Ibidem*, p. 0.

in un «insieme di interventi normativi volti a rendere meno traumatizzante il rapporto uomo-animale»¹⁴.

Infine la fase 3: il tentativo di mettere fuori gioco il movimento animalista radicale, tradizionalmente caratterizzato da simpatie di sinistra, facendo ricorso alla derisione o alla critica. L'articolo di Adriano Scianca¹⁵ è, da questo punto di vista, emblematico e riassume tutta la filosofia di questo numero della rivista: esso inizia sostenendo che ha poco senso chiedersi se l'animalismo sia di sinistra o di destra, per poi sostenere nelle successive cinque pagine – facendo leva su nomi tradizionalmente assegnati alla cultura di destra – che le radici dell'animalismo stanno proprio lì. Dunque, a destra ci sarebbero i grandi nomi; e a sinistra? Nulla che possa competere con la vera cultura: gli animalisti di sinistra sono etichettati come «radical chic», «neofricchettoni», «pasdaran dell'ecologismo intollerante e moralistico», «talebani». Fiorella Ceccacci Rubino descrive in modo migliore il movimento animalista radicale, ma solamente per sviluppare una critica più sottile:

L'animalismo non rappresenta più una dimensione culturale minoritaria di frange estremiste legate a formazioni politiche di estrema sinistra – faatrici di visioni antisistemiche e antagoniste alle democrazie liberali e al loro modello socio-economico perché lo sfruttamento animale veniva visto come parte di un complessivo sfruttamento delle risorse umane e ambientali operate da una cinica e brutale economia di mercato tutta centrata sull'accumulazione del capitale – ma una grande cultura liberale volta a voler estendere alcune conquiste di libertà dell'uomo anche a tutte le altre specie viventi che hanno il diritto di vivere come Madre Natura le ha fatte¹⁶.

Si potrebbe individuare lo scopo fondamentale della pubblicazione proprio in questo doppio movimento: il primo, volto a togliere rilevanza politica alla questione animale per sottrarla al contesto naturale, la cultura di sinistra¹⁷, in

14 F. Ceccacci Rubino, *Verso una nuova normativa*, cit., p. 19. Naturalmente in questo articolo e in altri dello stesso tenore ricorre spesso il riferimento a iniziative normative a favore degli animali, rimanendo, però, sempre nel vago, poiché sarebbe difficile, per non dire impossibile, esibire conquiste degne di quella "civiltà" continuamente e vanamente richiamata.

15 Adriano Scianca, *Storia di un amore che non ha ideologie*, cit., pp. 105-110.

16 F. Ceccacci Rubino, *Verso una nuova normativa*, cit., p. 23. Quale sia il grado di protezione offerto dalla «grande cultura liberale» «a tutte le altre specie viventi» lo si può ben immaginare considerando come questa non sia capace nemmeno di offrire una vita degna di essere vissuta a milioni di animali che la stessa definisce d'affezione. Figuriamoci allora cosa possa offrire agli altri animali: quelli da reddito o «da utilità», secondo la bella definizione di Licia Colò.

17 La sinistra a cui *Farefuturo* si riferisce non è il PD né l'IDV. Questa "sinistra" è cieca rispetto al problema dei mattatoi, della vivisezione, della caccia. La sinistra, quella vera, quella costituita da ambienti che possiedono una tensione verso un mondo profondamente diverso dall'attuale, è quella critica verso il modello di società esistente, come ben descritto dal passo della Ceccacci Rubino. Ad essa guarda l'animalismo radicale, anche se attualmente l'interesse non è ricambiato.

cui è emersa e si è sviluppata – ciò spiegherebbe l'insistenza sulla trasversalità; il secondo volto ad attribuire alla destra la prerogativa di un animalismo "moderato", mostrato come l'unico "sensato" e "possibile". L'obiettivo di questo doppio movimento è chiaramente quello di issare i propri vessilli su un territorio finora non colonizzato, ma che si vorrebbe occupare.

Sebbene tale "spoliazione" possa concretizzarsi grazie a circostanze favorevoli – non ultima l'incapacità di risposta di un movimento animalista radicale assopito – si tratta tuttavia di un successo che non può stabilizzarsi poiché basato su elementi inconsistenti. Un approccio che miri ad assegnare dignità all'animale non può essere né antropocentrico, né zoofilo, né, infine, può essere confuso con l'ambientalismo. Vizi che, invece, transitano in modo rumoroso per buona parte di questa monografia.

Antropocentrismo

L'antropocentrismo, ossia l'idea secondo cui l'umano risiede al centro dell'universo, possiede una natura ontologica che proclama l'umanità come la più alta manifestazione dello spirito universale. Esso, sviluppatosi in ambiti religiosi e filosofici e reiteratosi storicamente, si è andato sedimentando nella cultura sopravvivendo nell'individuo come un indiscutibile e indiscusso *a priori*. È evidente il passaggio che conduce allo specismo: la centralità ontologica dell'umano e il suo sradicamento dal *fondo naturale* (materico, istintuale, bestiale) implicano inesorabilmente una presunta superiorità rispetto agli altri animali. È evidente che l'antropocentrismo e lo specismo costituiscono due visioni correlate che chi si impegna per la liberazione animale non può che contrastare con vigore. Questa monografia, il cui titolo "*Dalla parte degli animali*" sembra suggerire la volontà di una opposizione alla struttura specista della società e di un decentramento rispetto al paradigma umanista, si rivela, invece, fin dalle prime pagine, un'inaccettabile accozzaglia di dichiarazioni antropocentriche e speciste, che nulla hanno a che vedere con l'ambizioso e condivisibile proposito enunciato nel titolo. Non può, dunque, ritenersi uno scritto animalista. Queste dichiarazioni sono pronunciate con chiarezza, a partire dall'editoriale firmato da Adolfo Urso. Citando il film *Avatar*, egli afferma:

La natura non sarà Ejwa, ma comunque non è un bene che può essere sottratto al beneficio universale, tanto più da una generazione che si arroga il diritto di decidere

per tutte le altre¹⁸.

Frase infelice. Gli animali vengono ridotti al rango di enti della *natura*. Niente da obiettare se l'intenzione fosse di considerarli parte della natura così come, del resto, è il caso anche per l'essere umano. In realtà, con questa espressione Urso cancella l'individualità dell'animale *riducendolo a cosa*. La conferma di ciò è nel fatto che considera l'animale non un bene in sé, bensì in quanto "utile" a questa generazione e a tutte quelle che seguiranno. Del resto, in questa sorta di introduzione al volume non mancano altre conferme di quanto detto: «La biodiversità è una ricchezza che va preservata» perché è «la vera, profonda energia dell'umanità»¹⁹. Se su questa affermazione si può concordare, bisogna però aggiungere che se pronunciata mentre si afferma di stare dalla parte degli animali stona parecchio. Del resto l'equivoco si dissolve poco dopo quando Urso afferma:

In questo contesto [...] emerge con forza che la nuova sfida dei diritti è proprio la tutela e la protezione degli animali e quindi di una natura che l'uomo ha il dovere di valorizzare per poter meglio utilizzare²⁰;

e ancora:

Certo anche noi pensiamo che una buona parte dei cacciatori siano anche ambientalisti convinti e sensibili alla tutela degli animali [...]»²¹,

dimostrando a tutto tondo non solo a quale tipo di rispetto e di tutela ci si riferisca, ma soprattutto come l'autore abbia a cuore la *valorizzazione* degli animali ai fini del loro *utilizzo*. Il concetto viene ribadito molte volte negli articoli seguenti. Si ricorda che «la fauna selvatica è «patrimonio indisponibile dello Stato ed è tutelata nell'interesse della comunità nazionale e internazionale»²², ribadendo pertanto che gli animali non sono *per sé*, ma *per noi*. Splendida la dichiarazione di Giorgio Celli (etologo di fama) che afferma di non capire perché alcune persone (i cacciatori), «con il pagamento di una quota, possano arrogarsi il potere di eliminare creature di cui io ho "necessità psicologica"»²³.

Degna di nota è anche l'insistenza su un noto gioco di prestigio per mezzo del quale si reinterpreta il famoso passo della *Genesi* in cui Dio consegna all'umano il dominio sulla Terra. Il tema, monotono, viene ripreso tre volte - dalla Blattler,

18 A. Urso, *Avatar a destra*, cit., p. 1.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

22 Susanna Blattler, *Quello "sport" che l'Italia non vuole*, cit., p. 33.

23 Federico Brusadelli: intervista a Giorgio Celli, *Siamo tutti parte di una grande famiglia*, cit., p. 44.

dalla Mennitti e da Lorenzetti – per trasformare l'ordine terrorizzante di un Dio violento e patriarcale nella concessione benevola all'uomo della gestione del patrimonio zootecnico. Si tratta di un argomento che mette in luce la natura crudele nascosta sotto la maschera della gentilezza, di un paternalismo non richiesto e non necessario. Infatti gli altri popoli non sono nati per essere gestiti, ma per rimanere liberi. Non hanno bisogno di essere conservati, perché si conservano da soli. Di fatto, c'è meno violenza nel cacciatore inuit che nel produttore di salami bio, di certo più allineato al dettato biblico di quanto non lo sia il primo.

In definitiva, la continua tensione verso una concezione proprietaria, che rende l'animale oggetto di sfruttamento, prevale nettamente e vanifica i passaggi di natura intensamente empatica che pure esistono e sono numerosi. Tutto questo potrebbe sembrare contraddittorio e indicare una tensione non risolta tra le due tendenze. In realtà, la contraddizione scompare se si considera che l'approccio presentato è perfettamente in linea con le prime forme di animalismo apparse già all'inizio del secolo scorso e ampiamente superate dagli sviluppi successivi. Questo animalismo primitivo, riesumato in questa occasione da *Farefuturo* al fine di intercettare simpatie e (eventualmente) voti²⁴, è ampiamente screditato nel campo dei *diritti animali* ed è conosciuto col termine «zoofilia».

Zoofilia

Le prime forme di attenzione per la condizione degli animali, nate in Gran Bretagna nel quadro di una visione umanitaristica, hanno effettivamente introdotto uno sguardo diverso sulla questione. Coloro che fino ad allora avevano espresso individualmente una sensibilità verso l'alterità animale, crebbero di numero e si dotarono di un'organizzazione, seppur minima. In questa fase l'animalismo propugnava una benevolenza verso gli animali, un trattamento "più umano" nei loro confronti, ma non escludeva, nell'ambito di un indiscusso antropocentrismo, la legittimità dell'uso degli animali per i trasporti, per l'alimentazione e per altri servizi utili all'uomo.

Il primo articolo che afferma con chiarezza questa visione è quello dove viene intervistato Giorgio Celli. All'intervistatore che gli chiede cosa significhi

24 Questo interesse non è neppure recondito. Nell'articolo della Ceccacci Rubino ci si chiede espressamente quanti vegetariani, quanti possessori di un animale di affezione, quanti contrari alla caccia votano per il Pdl. È pertanto fin troppo evidente quale sia la preoccupazione della destra e quali motivazioni abbiano spinto *Farefuturo* a realizzare questo numero di «Charta Minuta».

«animalismo» ed eventualmente se sia «un termine scientificamente corretto», Celli risponde che «forse era meglio "zoofilia", parola più nobile e più esatta»²⁵. Occorre dire che l'etologo realizza qui un mezzo centro perfetto. Infatti, per indicare lo spirito che pervade la pubblicazione, il termine zoofilia è ineccepibile: quindi *rispetto* per quanto possibile, per il resto *proprietà, controllo e dominio*. Per quanto riguarda la "nobiltà", forse la zoofilia poteva meritarsela quando è nata, come prima risposta alle terribili violenze esercitate sugli animali non umani. A un secolo di distanza la nobiltà della zoofilia si è dissolta se ancora ammette «evoluzioni circensi a cavallo»²⁶ o se continua a considerare gli animali ottimi regali per i bambini²⁷. Licia Colò, in una grigia intervista, va oltre e parla di «animali da compagnia e quelli da utilità»²⁸. In sostanza, la pubblicazione propone un quadro in cui il cuore della violenza – cioè l'impiego degli animali per l'alimentazione – viene accettato di buon grado e senza discussione. Ecco due esempi tra i tanti che non lasciano dubbi al proposito:

Qui nessuno vuole sostenere che l'unica alimentazione eticamente accettabile sia quella vegetariana²⁹,

e, nel significativo passo dell'articolo di Lorenzetti:

Non è che tutti devono diventare vegetariani, ma è doveroso per tutti coglierne il messaggio. [...] Così non è prudente stabilirla [la dieta vegetariana.] per [...] chi non è in grado di farne una scelta consapevole. In altre parole, sebbene non ci sia l'obbligo per l'alimentazione vegetariana, tutti sono chiamati ad avvertire la differenza tra il mangiare carne per necessità e la fiorente industria della carne fatta di mattatoi, allevamenti intensivi, lunghi trasporti nel patimento degli animali [...] ³⁰.

Insomma, essere rigorosamente consapevoli dei diritti degli animali a vivere in modo autonomo e libero dal dominio umano significa attirarsi l'accusa di integralismo animalista e l'esortazione ad abbandonare visioni *estreme* è supportata ricorrendo alla perorazione di Konrad Lorenz in difesa della caccia e della vivisezione (e della ineguaglianza tra gli uomini come elemento «fecondo, creativo»³¹).

È chiaro che questa visione si associa a una concezione mielosa e buonista,

25 F. Brusadelli: intervista a Giorgio Celli, *Siamo tutti parte di una grande famiglia*, cit., p. 43. La domanda appare abbastanza strana se si considera che «animalismo» è un termine che corrisponde a una definizione e quindi non si comprende bene il senso di "scientificamente corretto".

26 *Ibidem*, p. 48.

27 *Ibidem*, p. 49.

28 Domenico Naso: intervista a Licia Colò, *Una Onlus a difesa di chi non ha voce*, cit., p. 100.

29 B. Mennitti, *Semplicemente una battaglia di civiltà*, cit., p. 6.

30 Luigi Lorenzetti, *L'uomo, pessimo custode del creato*, cit., pp. 30-31.

31 A. Scianca, *Storia di un amore che non ha ideologie*, cit., p. 110.

paternalistica e utilitaristica, che ammette l'esclusione *solo e al più* di ciò che è giudicato come un cascame di vecchie tradizioni. Così si chiederanno misure per superare anacronismi come le pellicce e le corride; per il resto si dovranno trovare soluzioni di compromesso come migliori trasporti verso il macello, comitati etici che vigilino sulla vivisezione³², limitazioni alla caccia, ma nulla che possa compromettere i benefici che derivano all'uomo dall'uso – più o meno pietoso – degli animali.

Ambiguità concettuale

Il terzo motivo che rende equivoco questo numero di «Charta Minuta» è il ripetuto sconfinamento della questione animale in ambito ecologico-ambientalista. Sconfinamento che avviene in entrambe le direzioni possibili: quando si parla di animali si invade la questione ambientale; quando si parla di ambiente si coglie l'occasione per parlare di animali. La questione ambientale è un'autentica emergenza e fa piacere che stia diventando un motivo di riflessione per la destra³³. Ma trasferire la questione animale in quella ambientale, come se vi fosse una connessione diretta e necessaria tra le due, rappresenta una grave confusione concettuale. Infatti, è impensabile usare argomentazioni ecologiche e ambientaliste all'interno di un discorso sui diritti umani violati in modo diretto dalle logiche del dominio, questo perché i due aspetti sono formalmente indipendenti. Allo stesso modo, quando si parla dei diritti degli animali violati dalle logiche oppressive e consumistiche della società umana, non ha senso parlare di ecologia. Se lo si fa, si ottiene l'inaccettabile conseguenza di spostare l'attenzione dall'animale individuale e singolo, con i suoi diritti *in sé e per sé*, verso un indistinto *mondo di cose* che deve essere preservato, a beneficio della specie dominante.

La confusione "animalismo/ambientalismo" è diffusa nell'immaginario sociale, a causa del sostrato ancora fortemente antropocentrico dell'opinione pubblica che, per quanto si dichiara contro la violenza *non necessaria* sugli animali, continua a vederli come parte dallo sfondo ambientale, il che ovviamente non è auspicabile nei confronti di soggetti meritevoli di considerazione morale. In questa monografia la confusione si compie in due modi. Il primo consiste

32 Umberto Veronesi, *Perché sono vegetariano*, cit., p. 16.

33 Ma non c'è da illudersi. L'ambiente, per la destra, è un luogo di predazione, un ambito da spremere senza ritegno. Se dà segnali di disponibilità, si tratta di segnali estremamente pericolosi perché ogni intervento in direzione della natura è caratterizzato dalla ricerca di profitto. Un esempio è la grande abbuffata portata avanti dalla *green economy*.

nel presentare questo numero della rivista come un tutt'uno. È infatti difficile comprendere come gli articoli della Pratesi o della Gelisio – completamente incentrati su preoccupazioni ambientali – possano essere inseriti in una serie di riflessioni che programmaticamente si definisce «*dalla parte degli animali*». Il secondo, assai più grave, si manifesta tramite la mescolanza disordinata dei due argomenti all'interno degli stessi articoli. Da questo punto di vista il capolavoro assoluto è lo scritto di Fernando Ferrara, il responsabile di un'associazione ambientalista. Questo articolo meriterebbe una citazione pressoché integrale, tanto è illustrativo di quanto detto. Anche se solo di due pagine, esso trasuda un'apologia antropocentrica senza limiti ed un'esaltazione immotivata per l'impresa scientifica la quale dev'essere difesa «da qualsivoglia forma di estremismo ideologico»³⁴. A chi si riferisce, Ferrara? Naturalmente ai «sedicenti animalisti», ai «sostenitori dell'animalismo estremo». Ma esistono *animalisti ragionevoli*? Certamente. Ecco allora il *clou* di uno scritto che per la collocazione centrale e l'ornamento tipografico sembra ricevere una specie di *imprimatur* dalla redazione:

Nelle varie posizioni dell'ambientalismo e dell'ecologismo, inteso come protezione delle specie animali selvagge e degli ecosistemi che le ospitano, è possibile individuare diversi livelli di protezione, ad esempio: associazioni animaliste legate all'allevamento e all'addestramento dei cani da caccia; ricercatori che praticano la sperimentazione animale; gli ammaestratori del circo, e coloro che semplicemente si dedicano alla cura e al possesso di un animale di compagnia.

Passo oltremodo interessante non tanto per la perdita del controllo del pensiero (dopo i due punti non compare un solo esempio che suffraghi l'attesa), quanto per l'illustrazione del tipo di animalismo che piace alla destra.

A modo di conclusione

Possiamo porci due domande correlate. La prima è: perché *Farefuturo* e i suoi collaboratori commettono l'errore di presentare una posizione limpida antropocentrica, di proporre una visione animalista ormai screditata e di saltabeccare dall'ambientalismo all'animalismo zoofilo? La seconda consiste nel chiedersi se si tratti proprio di un errore. Un errore è un giudizio espresso per ignoranza e non coscientemente e volontariamente. *Farefuturo* commette l'errore indicato perché gli umani (dunque anche quelli di destra) sono figli del

34 Questa citazione come le seguenti sono tratte da Fernando Ferrara, *Ma l'uomo è centrale nel sistema ambiente*, cit., p. 72.

loro tempo e tendono ad adottare tutti gli equivoci e le visioni ideologiche che circolano nella società. La distorsione intorno alla questione animale è ancora ampia per cui non bisogna sorprendersi se lo stesso errore lo si ritrova anche in chi decide di proporre un dossier sull'animalismo. Infine, per rispondere alla seconda domanda, un soggetto (soprattutto) politico tenderà prima ad attingere e poi a propagare quelle visioni che sono congeniali ad altri soggetti con i quali decide di intrattenere rapporti. Dunque, *Farefuturo* è certamente vittima di una confusione ideologica, ma va visto anche come un soggetto attivo che si frappone alla liberazione degli animali. *Farefuturo*, conducendo questa operazione sul lettore, si impegna a disattivare la potenziale carica sovvertitrice del pensiero antispecista e delle corrispondenti pratiche abolizioniste e liberazioniste. Di conseguenza, a differenza della sinistra che non entra (finora) in sintonia con l'animalismo antispecista per ignoranza ideologica, la destra non può farlo per stringenti motivi concreti, molto materiali e di interesse. E, come si è visto, nel momento in cui tenta di ragionare sugli animali non umani, si blocca su terreni ampiamente superati dalla storia dell'animalismo. Dunque la destra può certamente fare danni, mentre da essa non può scaturire alcun progresso.

Filippo Trasatti

Nel sottosuolo, alla ricerca dell'origine perduta

C'è un mondo infero, composto di veri e propri labirinti naturali, scavati per centinaia di metri all'interno della roccia da fiumi sotterranei, illuminato dallo splendore di meravigliose pitture parietali: è il mondo delle grotte di Lascaux, Chauvet, Altamira, Combarelles, per lo più scoperte per caso, grazie a un cane, infilatosi in un cunicolo e che si sente poi abbaiare all'interno, o talvolta da speleologi dilettanti.

Tra i 40.000 anni e i 10.000 anni fa, e in particolare durante il cosiddetto periodo magdaleniano (17.000-11.000 anni a.C.), si diffusero, in diversi siti geologicamente adatti, le pitture rupestri. Una concentrazione impressionante di queste pitture si trova nel sud della Francia, ma se ne trovano anche in Spagna (solo tra Francia e Spagna sono note circa 300 grotte con arte parietale di maggior o minor importanza), in Namibia, in Australia, in India.

Il libro di Amir Aczel, *Le cattedrali della preistoria*¹, ha il merito di risvegliare l'attenzione sul mondo dell'arte parietale, ancora in gran parte misterioso e poco conosciuto. Non ho idea di quali e quanti siano negli USA i programmi di divulgazione scientifica su questo tema, ma a leggere questo saggio sembra che esista una sorta di pandemia di un virus angelico (nel senso di Piero e Alberto Angela) che si sta diffondendo nel mondo.

A domande brusche fatte in teoria per suscitare curiosità (chi scoprirà... chi spinse i cercatori a cercare... che mistero si cela dietro... e così via), a noiose elencazioni di particolari paleoantropologici, allo stile narrativo-avventuroso con protagonisti nel ruolo di eroi della scienza e del progresso, e ad un pizzico di mistero, perché l'avanzata della scienza è senza fine, si aggiungono una valanga di informazioni assolutamente inessenziali e inopportune in un libro di questo genere (ad esempio, il luogo dove si possono acquistare a Les Eyzies i biglietti

¹ Amir D. Aczel, *Le cattedrali della preistoria. Il significato dell'arte rupestre*, trad. it. di A. Alessandrello, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010. Tra i numerosi libri di Aczel tradotti in italiano forse il più famoso è quello dedicato all'ultimo teorema di Fermat, *L'enigma di Fermat. La soluzione di un giallo matematico durato più di tre secoli*, trad. it. di G. Rigamonti, Il Saggiatore, Milano 2008.

per la grotta di Font-de-Gaume), e alcune cadute davvero deplorabili².

Dopo un'introduzione che ricostruisce, a volte un po' troppo pedantemente, i primi ritrovamenti, soprattutto a partire dalla fine del XVIII secolo, la localizzazione delle grotte – prevalentemente nell'area della Francia meridionale, intorno ai Pirenei e alle province basche, ma anche in altre zone come è il caso dei graffiti africani della *Dama Bianca*³, o di quello affascinante della grotta sottomarina di Cosquer⁴ –, facciamo finalmente conoscenza con uno degli eroi di questo libro, quell'Abbé Breuil (di cui veniamo a sapere persino che «aveva fronte ampia e penetranti occhi scuri»⁵) definito il «vero Indiana Jones della preistoria»⁶, o ancora «papa della preistoria», che pubblicò agli inizi del XX secolo i primi studi analitici sull'arte parietale a partire dallo studio delle grotte di Combarelles e Font-de-Gaume, che girò il mondo per studiare i reperti preistorici e tenne per decenni la cattedra di Preistoria e archeologia presso il prestigioso Collège de France.

Al di là delle differenze, anche notevoli tra un sito e l'altro, sembra esservi almeno una costante nei dipinti rupestri paleolitici di questo periodo: rappresentazioni di animali, singoli o in branco, spesso sovrapposti, quasi fluttuanti nell'aria, senza ambientazione, né paesaggio, frequentemente raffigurati sfruttando le asperità. Più o meno sono sempre gli stessi animali, soprattutto tori, bisonti, cavalli, cinghiali, leoni, a farla da protagonisti; rarissima è la presenza umana. Accanto agli animali sono presenti segni che si ripetono: frecce, clave, impronte di mani in rosso e in nero. Come interpretare questo mondo così affascinante e misterioso? Perché rappresentare gli animali in modo così meraviglioso e potente?

L'abate Breuil, dopo anni di studi e sotto l'influenza delle teorie antropologiche di Frazer sulla magia simpatetica, arriva a interpretare l'arte parietale come un rituale religioso, una preghiera a dio per propiziare la caccia! Tanta è la forza dell'*imprinting* religioso, che quando si tratta di interpretare lo straordinario frammento narrativo del pozzo di Lascaux, in cui accanto a un bisonte c'è un uomo disteso con alcune frecce e lance intorno, Breuil lo trasforma in un sepolcro dell'uomo stesso.

2 Un solo esempio può bastare: «Sembra forse sul punto di diventare un piatto di costolette da servire a cena lo stambecco dei Pirenei di Niaux dal nobile aspetto, dipinto in maniera così straordinariamente dettagliata, a testa alta e con l'occhio chiaro rivolto all'osservatore?», A. D. Aczel, *Le cattedrali della preistoria*, cit., p. 131.

3 Cfr. http://it.wikipedia.org/wiki/La_Dama_Bianca.

4 Essendo a quasi 40 metri sotto il Tivello del mare, non è aperta al pubblico: cfr. <http://www.culture.gouv.fr/fr/Archeosm/fr/fr-cosqu2.htm>.

5 A. D. Aczel, *Le cattedrali della preistoria*, cit., p. 43.

6 *Ibidem*, p. 129.

Aczel riporta le critiche che sono state mosse nel tempo alle teorie dell'abate, aggiunge nuovi tentativi di spiegazione fino ad arrivare alla svolta nella seconda metà del XX secolo con l'opera decisiva di André Leroi-Gourhan, vero eroe del libro, etnologo, antropologo, archeologo autore di libri fondamentali come *Le geste et la parole* (1964), che ha rivoluzionato con il suo approccio strutturalista i metodi della ricerca archeologica e preistorica. Innanzitutto Leroi-Gourhan sostiene che i dipinti non vanno considerati isolatamente, ma come elementi di un sistema complessivo che è la grotta o il sito considerato: «Ogni grotta è un'entità completa»⁷. Poi fa notare che gli animali rappresentati non coincidono con quelli cacciati – essi appaiono pieni di vita nella quasi totalità dei casi – e scarta l'ipotesi «che le genti del Paleolitico avessero abbandonato i loro progetti di caccia nel 96% dei casi, il che [...] era assurdo»⁸. Infine si arriva alla chiave di lettura adottata da questo studioso: «Tutti i segni delle grotte sono sostituiti di rappresentazioni sessuali umane [...]. I segni appartengono a due gruppi distinti: segni femminili e segni maschili»⁹. Ai segni maschili e femminili vengono poi associati animali: ad es. femmina-bisonte, maschio-cavallo. Entusiasta di questa interpretazione binaria, Aczel si lancia in una comparazione vertiginosa:

Non conosciamo il significato del linguaggio Cro-Magnon, ma sappiamo che è scritto in codice binario, proprio come i codici impiegati dai programmi informatici e dai telefoni cellulari e persino dal precedente linguaggio Morse nelle comunicazioni col telegrafo, ove si utilizzavano punti e linee¹⁰.

C'è poi una sorta di "filosofia" dell'arte rupestre:

Il messaggio globale dell'arte delle grotte, o forse la religione che simbolizza, è quella degli opposti nella natura e nella vita: il mondo è diviso in due tipologie, in cose di due specie, in due generi¹¹.

Altri dopo Leroi-Gourhan hanno continuato e continuano a studiare la pittura parietale, ma secondo Aczel senza successo, né profondità. Jean Culottes ha proposto un'interpretazione sciamanica sulla base delle osservazioni etnologiche delle popolazioni del nord siberiano dedite allo sciamanesimo, Ian Tattersall ha visto invece nell'arte parietale una creazione pura, arte per l'arte. La maggior parte degli studiosi concorrenti si limitano a osservare il *come*, lamenta Aczel, evitando le interpretazioni e limitandosi alle descrizioni, mentre Leroi-Gourhan

7 *Ibidem*, p. 174.

8 *Ibidem*, p. 146.

9 *Ibidem*, p. 171.

10 *Ibidem*, p. 204.

11 *Ibidem*, p. 181.

ha cercato il *perché*. Così, nonostante i duri attacchi portati alla teoria di Leroi-Gourhan, gli studi successivi mancano di interpretazioni speculative profonde. E questo perché, secondo lui, tali studi si limitano a guardare, semmai a classificare, senza sovrapporre griglie interpretative, le quali però a ben vedere non sono che proiezioni moderne debitorie di una metafisica implicita. Perché sostengono, cosa in sé invece abbastanza convincente, che «Ogni caverna è diversa dall'altra, sicché non c'è una "grotta caratteristica" su cui si possano tirare conclusioni»¹². In effetti la grotta di Chauvet, quella di Altamira e quella di Lascaux si lasciano ridurre a uno schema comune solo a patto di perdere ciascuna la propria peculiarità.

In ogni caso nell'interpretazione strutturalista di Leroi-Gourhan quel che è certo è che gli animali sono ridotti a segni in funzione dell'uomo e dell'opposizione sessuale¹³. Ma se l'opposizione sessuale era così evidente ovunque, che bisogno c'era di tanta meravigliosa e icastica rappresentazione di animali? E a chi si rivolgeva questa presunta "filosofia dualistica"? E poi, siamo così sicuri che i nostri antenati fossero già presi nelle maglie di una metafisica dualistica? Perché gli umani erano così scarsamente rappresentati? Prima di Leroi-Gourhan e mentre il papa della preistoria dominava nel mondo degli studi sull'arte parietale, nel 1955 George Bataille pubblicò un libro *Lascaux, la nascita dell'arte*¹⁴. Lascaux, diceva Bataille, rappresenta al tempo stesso la nascita dell'arte e dell'uomo quale noi lo conosciamo, e non esitava a parlare di un miracolo Lascaux prima del miracolo greco.

È nella contrapposizione tra utilità da una parte, e gioco e arte dall'altra che si decide dell'umanità, ma è anche nell'istituzione del divieto e della sua trasgressione che si gioca tale passaggio:

L'arte, il gioco, la trasgressione non s'incontrano che insieme, in un unico movimento

¹² *Ibidem*, p. 190.

¹³ Anche la nota studiosa di storia dell'arte Rosalind Krauss, analizzando le impronte delle mani nelle grotte come firme per impronta, riprende la tesi di Leroi-Gourhan: «Leroi-Gourhan sa che l'arte delle caverne non è un caso di imitazione, ma di rappresentazione e che è dunque assimilabile al gioco degli scacchi di Saussure, dove ogni pezzo ha valore solo in relazione a tutti gli altri pezzi [...]. Le immagini sono dei segni, dice, e gli uomini delle caverne le utilizzano per raccontare una storia: la storia di una fecondazione per mezzo di un mitogramma [...]. I cacciatori comunicano tra loro attraverso un linguaggio dei segni: due dita levate, due dita piegate; pollice e mignolo tesi, indice, medio anulare piegati e così via in modo da non spaventare gli animali», *L'inconscio ottico*, trad. it. di E. Grazioli, Bruno Mondadori, Milano 2008, p. 154.

¹⁴ George Bataille, *Lascaux, la nascita dell'arte*, trad. it. di E. Busetto, Mimesis, Milano 2007. Nel 1930, quando ancora Lascaux non era stata scoperta, su «Documents» era uscito un articolo intitolato *L'arte primitiva*, che contiene alcuni dei temi poi sviluppati nel libro. Assolutamente consigliato un viaggio virtuale nelle grotte di Lascaux: cfr. http://www.lascaux.culture.fr/#/en/02_00.xml.

di negazione dei principi che presiedono alla regolarità del lavoro¹⁵.

Rispetto ad altri studiosi, si coglie nel resoconto molto dettagliato di Bataille, che esplora tutti gli anfratti del complesso di grotte di Lascaux, il fascino per questi animali magnifici, vitali, come se guardandoli, ammirandoli ad occhi aperti potessimo quasi toccare con mano ciò che abbiamo perduto:

Ciò che queste figure inumane annunciano con forza infantile, non è solamente che coloro che le dipinsero erano divenuti uomini dipingendoli, ma che essi lo hanno fatto lasciandoci immagini di animali e non di loro stessi, suggerendo così un aspetto affascinante dell'umanità¹⁶.

Quale? Si potrebbe dire "la vergogna di essere uomo". Seguiamo da vicino Bataille in questo passaggio decisivo. L'uomo di Lascaux non si rappresenta, se non raramente e in modo schematico, mentre rappresenta superbamente la magnificenza dell'animale. Per diventare uomo deve negare l'animale, circondarlo del divieto, arrivare a vergognarsene, allora come oggi, ma ci fu un momento, ben evidenziato dagli uomini di Lascaux, in cui non l'animale ma l'esser uomo stesso era oggetto di vergogna. Perché? Perché, dice Bataille, l'uomo aveva introdotto nel mondo il fastidioso ordine del lavoro e dell'utilità, la misura e il divieto. E questo era l'origine della sua potenza, potenza di creare e trasformare, ma al tempo stesso ciò era qualcosa di miserabile rispetto al potere dell'inumano, animale e divino insieme. Secondo Bataille, bisogna ricordare che

in tempi remoti della storia, la sovranità (che appartiene a colui che è in se stesso un fine) apparteneva al re e che il re e il dio si confondevano, e che allo stesso modo il dio si distingueva difficilmente dalla bestia. Non dobbiamo mai dimenticare questa prima verità dei primi uomini, quando scendiamo nella caverna¹⁷.

Se non altro Bataille ha il merito di riportare al centro dell'attenzione ciò che è veramente al centro dei dipinti parietali: gli animali rappresentati nella loro forza, vitalità, bellezza, incomparabilità. E lo fa riproponendo, a modo suo, la questione dell'origine dell'uomo attraverso il taglio, la rottura irreparabile con il mondo animale. A differenza di tanti altri sa che l'origine non è mai innocente, ma non resiste al tentativo di piegare quello che chiama il miracolo di Lascaux in direzione della storia umana. Riuscire a guardare queste immagini meravigliose e potenti, in cui si riconosce senza ombra di dubbio quello che noi

¹⁵ *Ibidem*, p. 45.

¹⁶ *Ibidem*, p. 67.

¹⁷ *Ibidem*, p. 79.

oggi chiameremmo forza, bellezza, vitalità, senza doverle per forza asservire all'umano, in un qualunque modo, è un compito che ancora ci sta di fronte, il compito non facile di una riflessione che riproponga al centro non l'origine dell'umano, ma dell'inumano da cui animali umani e non umani emergono per poi riimmergersi come flutti nell'oceano della vita.

Note biografiche

*M*atthew Cole è sociologo e insegna alla Open University. Attualmente conduce un lavoro di ricerca sui comportamenti sostenibili presso l'Università di Bristol. È cofondatore del sito web www.vegatopia.org ed è membro del consiglio direttivo della Vegan Society della Gran Bretagna. Il saggio qui tradotto verrà pubblicato il prossimo anno sulla rivista «Humanimalia» (<http://www.depauw.edu/humanimalia/>). Ringraziamo l'Autore e la rivista per il permesso di tradurre questo saggio.

*R*affaele Mantegazza è docente di Pedagogia interculturale presso l'Università di Milano-Bicocca e si occupa di dialogo interculturale, soprattutto interreligioso. Su temi animalisti ha scritto *Educare con gli animali* (Meltemi, 2001) e *Il colore del grano. I bambini e la natura* (Meridiana, 2008).

*S*teven Best insegna Filosofia presso l'Università del Texas a El Paso. È stato co-fondatore dell'Institute for Critical Animal Studies (<http://www.criticalanimalstudies.org/>), importante sito dedicato alla riflessione sulla liberazione animale. Tra i suoi numerosi saggi, ricordiamo: *Postmodern Theory: Critical Interrogations* (Guilford Publications, 1991), *The Postmodern Turn* (Guilford Publications, 1997), *The Postmodern Adventure: Science, Technology, and Cultural Studies at the Third Millennium* (Guilford Publications, 2001), tutti e tre in collaborazione con Dough Kellner, *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, and Habermas* (Guilford Publications, 1995) e *Igniting a Revolution: Voices in Defense of the Earth* (AK, 2006). Insieme ad Anthony J. Nocella ha curato il volume *Terrorists or Freedom Fighters? Reflections on the Liberation of Animals* (Lantern Books, 2004). Il pezzo qui pubblicato è parte di un'ampia intervista inedita condotta da Aldo Sottofattori. Le altre parti di questa intervista verranno pubblicate sui prossimi numeri della rivista.

*F*rancesco Pullia è autore di diversi libri di poesia, narrativa e filosofia. Tra questi ricordiamo, *Dalla schiuma del mondo* (Mimesis 2004) e *DimENTICARE Cartesio. Ecosofia per la compresenza* (Mimesis, 2010). Il saggio qui pubblicato è una versione ampliata e modificata di uno precedente apparso su «Notizie Radicali», n. 1190.

Dove trovare la rivista

Bergamo **Libreria Il caffè letterario** - Via San Bernardino, 53

Milano **Libreria Cuem** - Via festa del Perdono, 7
Libreria Utopia - Via della Moscova, 52
Ristorante Noi Due - Viale Col di Lana, 1

Monza **Gastronomia Mens@sana** - Via Lecco, 18

Roma **Libreria Rinascita** - Viale Agosta, 36
Rewild cruelty-free club - Via Giovannipoli, 18

L'elenco aggiornato è reperibile sul sito www.liberazioni.org

Per aiutarci a distribuire la rivista o segnalare altri punti vendita, scrivere a:
redazione@liberazioni.org

M.COLE Dagli animali
macchina alla carne felice
R.MANTEGAZZA Un cantico
per le creature
L.CAFFO
Linguaggio e specismo
S.BEST *Welfarismo*, diritti
animali e liberazionismo
A.SOTTOFATTORI Sugli
argomenti indiretti e
su quelli diretti
L.CAFFO-
M.FILIPPI L'amore ai tempi
dello specismo
F.PULLIA Per
un'ontologia antispecista
A.SOTTOFATTORI *Farefuturo*
e gli animali
F.TRASATTI
Nel sottosuolo, alla ricerca
dell'origine perduta



L'affermazione ricorrente che i selvaggi, i negri, i giapponesi, somigliano ad animali, o a scimmie, contiene già *la chiave del pogrom*. Della cui possibilità si decide nell'istante in cui l'occhio di *un animale ferito a morte* colpisce l'uomo. L'ostinazione con cui egli devia da sé quello sguardo – "non è che *un animale*" – si ripete incessantemente nelle crudeltà commesse sugli uomini, in cui gli esecutori devono sempre di nuovo confermare a se stessi il "non è che un animale", a cui non riuscivano a credere neppure nel caso dell'animale.
Theodor W. Adorno



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 5,00