



**LIBERAZIONI**  
RIVISTA DI CRITICA  
ANTISPECISTA



n. 8 primavera

## **Liberazioni**

**Trimestrale Anno II n.8 / Marzo 2012**

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

*Direttore responsabile*  
Fausta Bizzozzero

*Redazione*  
Noemi Callea  
Luca Carli  
Massimo Filippi  
Aldo Sottofattori  
Filippo Trasatti

Finito di stampare nel Marzo  
2012 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



## 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*

5 Adriana Cavarero  
**La linea di fuga delle madri**

17 Steve Baker  
**Sfuggire al Re dei ratti: immagini strategiche per i diritti animali**

### • *Territori delle pratiche*

44 Oltre la Specie  
**Al di là dell'umanismo: l'orizzonte inesplorato dell'in-umano**

52 Aldo Sottofattori  
**Martin Balluch e la lotta per la liberazione animale**

### • *Tracce e attraversamenti*

70 Massimo Filippi e Filippo Trasatti  
**La favola del soggetto, la tragedia degli animali**

83 Emilio Maggio  
**La Venere nera: lo spettacolo bestiale. Scienza, colonialismo e divertimento**

88 Ermanno Castanò  
**La voce e l'animale. Le zoografie di Matthew Calarco**

### *Note biografiche*



## Officina della teoria

### Adriana Cavarero **La linea di fuga delle madri**

*Questo brano, tratto da Adriana Cavarero, Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica, ombre corte, Verona 2009, cap. 4 «Diotima», pp. 113-125, venne originariamente pubblicato da Editori Riuniti nel 1990. C'è parso utile riproporlo, oltre che per proseguire il dialogo tra pensiero antispecista e pensiero femminista, per la lucidità con cui, già più di 20 anni fa, Cavarero rintracciava una via di fuga dal logocentrismo patriarcale nell'infinita catena di nascite che per via materna si smarca dall'individuo-persona verso una vita impersonale. Utile perché ripropone uno dei leit-motiv dell'antispecismo più recente che, a differenza delle ossessioni identitarie che lo hanno caratterizzato in passato e che ne rappresentano tuttora il filone maggioritario, è impegnato non tanto a tracciare improbabili e pericolose linee di confine tra ciò che viene definito "umano" e ciò che viene definito "animale", ma piuttosto a rintracciare linee di fuga dall'esistente, linee di fuga che i poteri oppressivi, spesso mascherati da istanze liberazioniste, non hanno mai cessato di occultare o di (rin)chiudere. Il titolo del brano è redazionale. Siamo grati alla casa editrice ombre corte per averci concesso l'autorizzazione a riprodurre questo brano.*

L'immaginario autarchico del maschio greco è antichissimo, sin dai primi documenti letterari già molto evidente nella razza umana di soli uomini descritta da Esiodo prima che Pandora, la prima donna, venga ad aggiungersi come un dono punitivo inviato dagli dei. Con il "vaso" di Pandora da cui escono tutti i mali, compare infatti l'"utero" delle donne da cui escono quei *generati* per i quali la stessa *genesis* è appunto *divenire* al male estremo della morte destinato. Ma se la razza di soli uomini suggerisce il non ancora della nascita e perciò del luttuoso divenire di cui il corpo della donna è "vaso" generatore, nello stesso Esiodo abbiamo anche l'espressione assoluta della potenza materna nella divina figura di Gea, la Terra, colei che, primissima e da sola, genera Urano, il Cielo, per essere da lui "coperta" in un amplesso ininterrotto che vorrebbe impedire agli altri figli di uscire dal grembo materno.

Nell'immaginario esiodico abbiamo quindi già, in una sorta di contraddizione palese o, meglio, in una specie di ambiguità irrisolta, la rappresentazione autarchica del femminile e del maschile: la prima, di marchio divino, come partenogenesi tipica della figura della Grande Madre, la seconda, di segno

umano, come il darsi di una razza umana di soli uomini alla quale *poi* le donne si aggiungono, apportandovi quel figliare che loro pertiene. Ad ambedue sembra trasversalmente rispondere la figura di Zeus partoriente.

Lo Zeus della tradizione mitica infatti inscena una mimesi della maternità del tutto esplicita e “materiale”: egli partorisce dal suo cranio la figlia Atena, già adulta e bardata di armi luccicanti, e dalla sua coscia il figlio Dioniso infante. Questo secondo parto è particolarmente interessante perché al suo organigramma simbolico non manca né l’invidia/appropriazione della potenza materna, né il preventivo matricidio perpetrato ai danni di Semele, la donna che Zeus ha appena ingravidato del futuro Dioniso. Il dio infatti, accoppiatosi con la mortale Semele, la ingravida appunto di Dioniso, dopo di che immediatamente la incenerisce col suo fulmine per sottrarle il nascituro e metterlo a maturare nella sua coscia. Dioniso così nasce da corpo paterno dopo il previsto periodo della gestazione all’interno della coscia di Zeus. Il matricidio e la mimesi maschile della maternità si legano qui dunque in modo palese e con una logica così cristallina da non abbisognare di commenti, ma il carico simbolico di questo legame, troppo vittorioso e appunto semplice per essere risolutivo, va tutto a confluire nella straordinaria “identità” del figlio partorito: il divino Dioniso.

Dioniso, nato da padre che ha ucciso la madre, è infatti figura divina sempre attorniata da donne, cosicché il rapporto privilegiato con l’elemento femminile risulta significativamente inscindibile proprio per chi non da donna nacque. Infante, egli viene allevato dalle sorelle di Semele, dalle Ninfe nutrici e da altre donne, sempre agenti in gruppi di sorelle e sempre perseguitate dai nemici del pargolo divino per quel loro fedele accudirlo. Ma, anche adulto, sono le donne, le Menadi, le Baccanti, a custodire il suo culto e ad entrare in diretto contatto con lui attraverso l’invasamento e il delirio. Il “due volte nato” sembra così portarsi addosso la matrice femminile della sua prima nascita negata, e sembra anzi incarnare con una certa ambiguità il suo sesso, chiamato a volte *arsenothelus* (ermafrodito), e, secondo una versione del mito, allevato come una bambina<sup>1</sup>.

Come ce le descrive Euripide, le baccanti, avendo «lasciato i loro telai e le spole», colte da frenesia ed inebriate dal dio correvano per luoghi selvaggi, e qui con il tocco delle loro mani traendo dalla terra latte, miele e vino<sup>2</sup>, domavano tori furiosi, mentre serpi vibravano la lingua a lambir loro le gote: e

quante erano madri da poco e a cui, lasciati i pargoli, turgeva ancora il seno, chi un cerbiatto tenendo tra le braccia, ed altre i cuccioli selvatici dei lupi, li nutrivano col

<sup>1</sup> Cfr. Walter Friedrich Otto, *Dioniso. Mito e culto*, trad. it. di A. Ferretti Calenda, il melangolo, Genova 1990, p. 185.

<sup>2</sup> Cfr. anche Platone, *Ione* 534a.

loro latte bianco<sup>3</sup>.

Comportamento, quest’ultimo, di specifica e cruciale caratterizzazione, perché «la figura della Menade che allatta una bestia feroce, ricorre frequente, com’è ben noto, nelle opere d’arte»<sup>4</sup>.

C’è dunque nelle donne dionisiache un movimento divino, e perciò straordinario, che le distacca dal ruolo domestico, ma non per attirarle in un gratuito contesto trasgressivo, bensì per farle andare in una precisa direzione: quella per così dire animale a cui l’elemento umano *per via* femminile si ricongiunge. La cosa non è nuova, anzi, è un *topos* culturale frequente che appunto collega la donna all’animalità come se la sua umanità ne fosse intimamente intrisa: basti pensare alla Sfinge, alle Sirene, al corpo della stessa Pandora dipinto di figure animali. Facilissima del resto l’interpretazione che tradizionalmente viene data: nella gerarchia simbolica, ontologicamente discendente, dio-uomo-animale è l’elemento spirituale, ossia il pensiero, che unisce l’uomo al dio, mentre quello corporeo l’unisce all’animale. È pertanto ovvio che la donna, stando tutta nello spregiato elemento corporeo che lega l’umanità all’animalità, denunci figuratamente appunto il suo essere siffatta commistione. Insomma ad un polo maschile rappresentantesi come più-che-umano quasi-divino (questa è in effetti la normale definizione che i filosofi danno di sé) corrisponde un polo femminile rappresentato come men-che-umano quasi-bestiale.

E così è interpretabile anche il mito di Dioniso. Senonché, da un lato, la solennità culturale tende ad indicare che qui è in gioco una verità simbolica profonda e “positiva” – ossia disancorata dalla gerarchia tradizionale che ha al suo vertice l’elemento noetico/divino – del legame fra donna e animale, e, d’altro lato, questo stesso legame è esplicitamente ricondotto alla figura della maternità come luogo in cui l’elemento animale si rivela come divino, in una sorta di gerarchia rovesciata. Così l’ibrido figurale donna/animale (che del resto prevede anche la versione uomo/animale rivelando quanto siano complessi i codici ermeneutici) qui si rappresenta in un peculiare legame fra maternità e animalità. Anzi, il nucleo simbolico sta in una specie di drammatica sostituzione del figlio umano col figlio animale perché, in una delle sue versioni più crude, il mito racconta di come le figlie di Minia colte dal delirio dionisiaco sbranarono uno dei loro figlioletti, facendo così seguire all’infanticidio un comportamento materno rivolto a creature ferine.

Al di là del sacrificio umano e del rito cannibalico che la figura stessa di

<sup>3</sup> *Le Baccanti*, 695 e segg. (traduzione di Carlo Diano).

<sup>4</sup> W. F. Otto, *Dioniso*, cit., p. 108.

Dioniso sembra rammemorare, abbiamo qui l'iterazione di un percorso simbolico che va dal presente all'indietro, dalla normalità socialmente codificata all'origine inaudita, dall'umano all'animale: e ciò appunto per via femminile/materna. Infatti è palese il passaggio dalle case alla selva, dalla città ai luoghi selvaggi, dalla maternità umana, socialmente codificata, alla maternità ferina sconvolgente. Che poi questo avvenga nella follia, nella demenza e nel delirio non costituisce che un rafforzativo del passaggio: dalla specificità umana, consistente nella coincidenza fra *logos* e convivenza politica, si passa (appunto all'indietro) alla *a-loghia*. Dunque si perde, si abbandona, la "logicità" della mente per attingere a qualcosa che viene prima, ossia ad una originaria memoria animale che l'umano – non a caso definito "animale capace di *logos*" – si porta addosso come ciò da cui proviene.

Proprio qui, in questa animalità come origine, si radica a mio avviso la necessità che specificatamente per via femminile essa si tramandi e dunque anche possa riaffiorarne la memoria<sup>5</sup>. Infatti, in una prospettiva che guardi alla nascita come all'umana scaturigine da un *continuum* materno dipanantesi all'indietro in infinite madri, la soglia fra animale ed umano balza agli occhi come ciò che in un giorno lontano, nel passato indecidibile dell'umano genere, ha impercettibilmente consumato nel *continuum* materno stesso il suo tacito apparire. Difficile dire (in termini post-darwiniani) se questa soglia si sia articolata nel passaggio plurimillenario fra scimmie, primati ed umani<sup>6</sup>, ma è certo che il passaggio avvenne per una innumerevole sequenza di nascite da corpo femminile: perché, se la vita trasmessa ha conosciuto nell'attimo breve di alcuni millenni l'imprevedibile darsi e consolidarsi di nuove forme fino all'umana definitiva, sicuramente femminile è stato il tramite, forse proprio quel tramite di incarnata esperienza che nel delirio delle baccanti appunto affiora come «il frenetico flusso di vita che su tutto sovrasta e che scaturisce dalla profondità

5 È interessante a questo proposito notare come l'ostilità fra uomini e animali (intesa sia come guerra che come caccia) sia una figura simbolica ricorrente nei testi antichi. Essa viene dagli interpreti generalmente ricondotta alla funzione di assicurare l'identità umana contro la specie animale da cui si origina per distacco (cfr. Gian Antonio Gilli, *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1988, pp. 511-531). Rispetto a questa ostilità uomo/animale, che non a caso fonda l'identità societaria di segno maschile degli umani, il divino legame con gli animali per via femminile e materna palesa appunto un ordine simbolico in direzione rovesciata.

6 Non posso qui fare a meno di segnalare, senza pretese di scientificità statistica, un fatto che mi ha sempre colpita: lo studio delle scimmie, e, segnatamente, delle grandi scimmie, ha spesso come protagoniste delle donne. Ciò deve essere sorretto da una forte "vocazione" se si pensa non solo al fatto che, in ogni caso, il riconoscimento scientifico non viene attribuito facilmente alle donne, ma soprattutto al fatto che lo studio delle grandi scimmie, dovendo svolgersi nel loro habitat naturale, comporta difficoltà, pericoli e resistenza fisica che contrastano con l'opinione tradizionale sul comportamento femminile.

delle madri»<sup>7</sup>.

Si tratta in fondo di una radicalizzazione dello sguardo sull'origine che, in una direzione prospettica rivolta alla nascita, vede una creatura umana femminile e, dietro di lei e mediante lei, una preistoria genetica animale fattualmente esperita e sedimentatasi nella memoria della carne<sup>8</sup>. Insomma, la direzione a cui le Menadi attirano lo sguardo, immergendosene esse stesse, è appunto il *passato*, perché l'origine sempre viene prima e sta indietro, perché il passato degli umani viventi è una fuga infinita di nascite all'indietro in cui la potenza materna, che la fuga stessa infinitamente inanella, si mostra trapassata dall'innocente svolgersi dell'umano in animale, e da questo in altro, e altro ancora e ancora, cui diamo l'in-definito nome femminile di terra. Senza che ci sia alcun Inizio, e quindi alcun nulla<sup>9</sup> perché l'inizio è da sempre iniziante, generante all'infinito e all'indietro, nell'orizzonte (adeguato a chi guarda) che lo contiene e che ancora in ogni nascita da donna si ripete e si conferma.

In Dioniso così si affollano, nella polivalenza tipica del materiale mitico, molti incroci simbolici intorno ad un tema centrale della nascita soprattutto giocato sul contrappasso elementare fra un matricidio (l'incenerimento di Semele) e un furioso ritorno delle madri (le baccanti). Abbiamo pertanto al principio la nascita vistosamente mimetica da padre matricida, ma anche il riappropriarsi della scena da parte delle madri le quali collettivamente appunto inscenano il pre-umano e infinito distendersi della potenza materna, indicando che non alla gerarchica fine del processo di umanizzazione (nelle divinità antropomorfe o nel dio pensiero di pensiero) alberga il *divino*, bensì prima, all'origine, nell'innocenza animale che senza riflessione aderisce alla vita.

Per dirla con vezzo nietzschiano, Apollo e Dioniso: un dio maschile prodotto dalla mente alla fine, e un dio femminile custodito nella memoria dell'immemorabile infinito inizio. Ma appunto un dio: l'animalità in quanto sede del divino è infatti ciò che la presenza di Dioniso rivela, creando non a caso scompiglio nella gerarchia ascendente animale/uomo/dio, la quale, da un lato, centralizza l'uomo come tramite fra l'elemento "basso" animale e l'elemento "alto" divino, e, d'altro lato, ripete lo schema separando nell'uomo stesso il

7 W.F. Otto, *Dioniso*, cit., p. 101.

8 In questo sguardo all'indietro la preistoria genetica animale è ovviamente la più vicina, anche se spinge lo sguardo ad andare ancora più indietro sino ad abbracciare quella Terra che, non a caso, femminilmente si rappresenta come la "maternità primordiale" (cfr. Johann Jacob Bachofen, *Il matriarcato*, trad. it. di F. Jesi e G. Schiavoni, Einaudi, Torino 1988, p. 59).

9 Direbbe forse – anzi contesterebbe – Massimo Cacciari alcun *ni-ente*, in una prospettiva ermeneutica molto diversa dalla mia. Mi pare tuttavia che sulla «femminile contrazione divina al Passato» finiamo, per strabici sentieri, col convenire (*Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990, p. 518).

principio materiale da quello spirituale, il corpo dal pensiero, ecc. Qui il divino che sta nell'animalità allude invece ad una aderenza immediata e innocente alla vita rispetto alla quale l'opera del *logos* è sì principio specifico di umanizzazione ma anche perdita e allontanamento da un'origine che è divina per il suo perfetto vivere senza sapersi vivente. O, più esattamente, senza sapersi.

Dioniso è infatti spesso indicato come dio della nascita e della morte, e cioè, in ultima analisi, come dio del flusso vitale originario in cui nascita e morte sono ritmo e cadenza. La centralità delle figure femminili che lo attorniano consente però qui l'espressione simbolica di una morte che ancora non sta, isolata, al centro, ad angosciante sostegno dell'ossessione metafisica, ma alla nascita si lega come contesto vivente del suo accadere. Insomma una morte che non misura il senso della vita ma piuttosto ne è misurata nella cornice perpetua di un nascere già da sempre generante e che sempre si rinnova.

La sequenza narrativa del mito è d'altra parte palese nel manifestare un itinerario di "spersonalizzazione": si va infatti da figure individuali – Semele, Zeus, Dioniso – a figure sopraindividuali rappresentate da gruppi di sorelle o folle di donne. C'è in altri termini il passaggio simbolico dalla maternità precisa (benché negata e sottratta) di una singola donna ben identificata, alla maternità in generale intesa come tramite femminile all'animalità divina dell'origine. Tale itinerario di "spersonalizzazione" individuale (ma di mantenimento della radice sessuata) sembra dunque avere il compito di portare in primo piano la vita stessa come fenomeno primigenio e "prelogico" cui tutti i viventi appartengono nascendo da madre; col risultato di lasciare immediatamente sullo sfondo non tanto la morte – che anzi al fenomeno primigenio della vita pertiene – quanto piuttosto la morte singolare nella sua valenza centripeta di drammaticità.

In questa prospettiva, non a caso, la de-enfatizzazione della morte finisce per cancellare la centralità del nulla, non essendoci alcun nulla nell'incessante e interno lavoro metamorfico della vita, ossia non essendoci alcun nulla se l'umana creatura vivente distoglie lo sguardo dalla *sua* fine volgendo alla infinita e incarnata origine da cui proviene. Infatti se il niente della morte, lo sprofondare nel niente, ha un senso, lo ha per il morente che nella sua singolarità cessa di essere quella forma di vita unitariamente organizzata che è il suo "se stesso", perché invero questa sua morte è dal punto di vista della infinita materia vivente un passaggio metamorfico previsto. Cosicché il nulla della morte sembra appunto legato alla autoconsapevolezza riflessa di cui sono capaci gli umani in quanto forniti di *logos*, tant'è vero che l'animale pare aderire in modo innocente alla ritualità metamorfica della vita, riuscendo ad andarsene con lo stupore quieto di chi, pur vivendola, non conosce la sua morte.

Quel che voglio suggerire è che il contesto mitico ruotante intorno alla figura di Dioniso porta tracce vistose di un reticolo simbolico fondato sulla nascita, il quale indica la potenza materna come luogo necessario di un legame all'origine spinta alle sue profondità preumane e, proprio per questo, schiude un itinerario concettuale che va dal vivente singolare alla vita stessa, piuttosto che da questi alla sua morte. In tale quadro ci sono ovviamente le categorie di morte, nascita, vita o, anche e soprattutto, di animalità, umanità e divinità, ma esse appaiono dislocate in una trama appunto anomala e sconvolgente rispetto a quella tradizione che su altre (rovesciate) gerarchie crebbe.

Clarice Lispector narra nel suo libro *La passione secondo G.H.*<sup>10</sup> un itinerario di spersonalizzazione che le consente di ritrovare la sua innocente appartenenza al «tessuto proibito della vita»<sup>11</sup>. La protagonista, una donna borghese ed agiata di cui sappiamo solo le iniziali G.H., vive una sorta di esperienza mistica, l'avventura di un'anima nel chiuso di una stanza, cui accade di esperire l'"assenza" di sé che lascia emergere la vita primaria e divina: «lo avrei affrontato in me stessa un grado di vita così primario da essere prossimo all'inanimato»<sup>12</sup>. È dunque la vita "umanizzata" quella che G.H. abbandona – ossia una identità personale, consistente in una organizzazione unitaria di senso che la inserisce in un sistema codificato, dove lei ha un volto, un nome, un ruolo, una collocazione sociale secondaria in quanto donna – andando inaspettatamente ad incontrare le forme di una «disorganizzazione profonda»<sup>13</sup>: ossia la vita inespressiva del molteplice, l'immediato simultaneo, «la materia che vibra di attenzione, vibra di processo, vibra di attualità inerente»<sup>14</sup>. Lispector la chiama anche «il neutro», volendo significare l'assenza o, meglio, l'indifferenza in essa di quella "organizzazione umana" in cui la singolarità di ciascuno consiste, in quanto confinamento, delimitazione da altro e riferimento al sé. Poiché nel "neutro" ogni sé, ogni io, non è che l'espressione indifferente della ritualità di vita impersonale che brucia le sue forme infinite. Ossia proprio quella vita dalle forme inumane (nella quale il morente si trasmuta) che faceva presentire e temere a Clarice

<sup>10</sup> Clarice Lispector, *La Passione secondo G.H.*, trad. it. di A. Aletti, La Rosa, Torino 1982. Come dice Luisa Muraro, «Commento alla "Passione secondo G.H."», in «DWF», nn. 5-6, 1988, p. 65: «Un libro extrafilosofico, intendo dire un libro che non si trova dentro alla storia della filosofia perché ne è stato messo fuori, e questo non recentemente ma molto, molto tempo fa, sebbene il libro come tale sia stato pubblicato nel 1964 e scritto, probabilmente, poco prima. Ma il suo pensiero è più antico ed è antica la sua estromissione dalla filosofia».

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 5 e segg.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 164 e 126.

la lunga esposizione del suo cadavere agli occhi degli altri, quasi lo spettacolo impudico delle apparenze metamorfiche della vita attive nella morte<sup>15</sup>.

Infatti, in questa ottica deumanizzata, la morte non è che un accadimento esperito dal singolo vivente nel suo transitare alla vita infinita e impersonale, così come ancora ci testimonia Clarice stessa nelle parole quiete che precedono di poche ore la sua morte: «Io sarò l'impalpabile sostanza di cui nemmeno il ricordo dell'anno passato ha sostanza»<sup>16</sup>. C'è pertanto una sorta di contrasto prospettico fra la singolarità del vivente, che esperisce la sua morte come soglia definitiva e irreparabile, e cioè come il suo nulla, e la vita infinita che vive di questa e di mille morti, in «crudezza tranquilla» e «decomposizione profonda e profumata»<sup>17</sup>. Una vita perciò infinita, anzi, intoccata dal nulla in quanto luogo sconfinato delle apparenze metamorfiche. Anche il nulla, come tenebra improvvisa negli occhi del morente, può infatti risentire di questo contrasto prospettico, visto che l'attimo della morte è l'incrocio simultaneo, e dunque l'annullarsi, del contrasto stesso: «Non so come sia, perché non sono ancora morta, e non lo saprò neppure quando sarò morta. Chi sa che la morte non sia poi così oscura. Chi sa che non sia abbagliante».

Il problema non è evidentemente quello del buio o della luce, perché tanto la luce abbagliante quanto l'oscurità accecano, e proprio questa cecità definitiva del singolo è il suo non più vedere, sentire, sapere, che chiama morte. Il problema è piuttosto il declinare il nulla come figura tutta affidata alla parzialità – che pretende onnipotenza o conosce il momento cruciale del suo inverarsi – del singolo umano vivente: la vita infinita e vibrante, colma e innocente di «un profondo assassinio», la vita del mondo «sudicio e perituro», rimane invece un luogo, *intoccato dal nulla*, cui è dato al singolo se mai di guardare con amorosa repulsione. In ogni caso con vertiginosa aderenza alla realtà «silenziosa, lenta, insistente» di un apparire, forse orribile, ma sconfinato<sup>18</sup>.

Cosicché il nulla, come il non più della singolarità di se stesso nella prospettiva del morente, viene in ultima analisi vinto dalle incessanti metamorfosi della vita impersonale: proprio allora da quella vita che stava all'inizio – e *prima* ancora dell'inizio – di ogni umano vivente, e che ciascuno incarna per il tempo di una esistenza singolare in quanto nato da madre.

C'è a tal proposito un passaggio cruciale, e di difficile comprensione, ne *La passione secondo G.H.* Il percorso che porta la protagonista a vedere, anzi ad

assaporare, «la vita preumana divina»<sup>19</sup>, si svolge appunto nel suo confortevole appartamento borghese ed ha il suo momento decisivo nella visione di una blatta che la donna schiaccia fra le ante di un armadio. Nella banalità del quotidiano, che costituisce lo scenario, la figura cruciale del passaggio al divino «elemento vitale che tiene unite tutte le cose»<sup>20</sup> è dunque un animale, un insetto repellente, uno scarafaggio. Il suo ruolo di epifania del divino non è però meno efficace né differisce nel senso da quello svolto dagli animali ferini per le baccanti. Infatti di fronte alla blatta, proprio in quanto rappresentativa di un'esistenza animale immediatamente aderente, senza consapevolezza né amore né dolore, a questo rituale di vita, Lispector scrive:

La sua unica differenza di vita è che doveva essere maschio o femmina. Io l'avevo pensata solamente come femmina, dato che ciò che è costretto in vita è femmina<sup>21</sup>.

Nella prosecuzione del testo l'importanza del sesso femminile attribuito alla blatta diventa in effetti sempre più palese, perché la gravidanza e la maternità vengono esplicitamente indicate come soglia cruciale nella quale la vita singolare si genera per via femminile da quella vita impersonale, da quel neutro, che la sostiene e la eccede. La narrazione del resto si muta stilisticamente in un discorso diretto rivolto alla madre, nel quale l'intercalare del vocativo «mamma» segnala la parola della scrivente come parola *della figlia* alla madre.

C'è così in questo pensiero della *figlia* una tematizzazione della morte e della nascita che riesce straordinariamente a liberarsi dalla greca litania del "venire ed andare nel niente" proprio attraverso un percorso radicale che destruttura quella centralità dell'io onnipotente e decorporeizzato che sulla metafisica del niente era cresciuto. Infatti nel neutro della vita impersonale Lispector scende, ma non per ritrovarvi semplicemente la nullificazione dell'io, bensì ritrovando quella radice materna e sessuata che lega ogni io alla vita impersonale stessa, ogni vivente al suo inizio, in un'origine che da sempre genera innocentemente ogni inizio. Appunto «ciò che è costretto in vita è femmina», perché ciascun vivente singolare viene da madre e, di conseguenza, ogni donna contiene nel suo presente il continuo del suo passato e del suo futuro: «Quei suoi quindici milioni di figlie, da allora sino a lei»<sup>22</sup>, ossia proprio quel *continuum* materno che è il luogo dell'umana generazione secondo il rituale della vita che mai né nasce né muore, ma infinitamente si dispiega in nascite e morti di esistenti singolari.

15 Cfr. Angelo Morino, «Nota», in appendice a C. Lispector, *La Passione secondo G.H.*, cit., p. 167.

16 Cit. da Morino, *ibidem*, pp. 167-168.

17 C. Lispector, *Legami familiari*, trad. it. di A. Aletti, Feltrinelli, Milano 1986, p. 21.

18 *Ibidem*, pp. 21-25.

19 *Id.*, *La passione secondo G.H.*, cit., p. 92.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*, pp. 84-85.

22 *Ibidem*, p. 58.

L'itinerario teorico e le sue categorie portanti sembrano appunto qui tesaurizzare le tracce di un ordine simbolico femminile che il mito dionisiaco ha lasciato intravedere con assai docile resistenza. Se dovessi indicarne la coordinata centrale di nuovo direi che essa consiste, a partire dall'umano vivente singolare "qui ed ora" – come è inevitabile e necessario che sia –, nel guardare appunto all'indietro, al passato: verso un radicamento che custodisce il senso dell'origine, anziché in avanti, prevedendo e pro-gettando limiti e insieme ossessivi superamenti della singolarità mortale. È infatti ovvio – come anche Lispector testimonia – che lo sguardo dell'umano vivente singolare all'indietro incontra innanzitutto la propria nascita nella figura di una madre che lo ha messo al mondo. Al di là di una visibilità innegabile della differenza sessuale femminile (che qui si mostra e pretende restituzione di senso di modo che nessun neutro/universale Uomo trovi sensatamente spazio sulla scena, quando la scena è vitale), in questa direzione prospettica la madre è soprattutto e per molti versi *soglia* fra il dato irriducibile e pieno del ciascuno – in quanto vivente singolare – e il mondo da cui questa singolarità viene e si staglia: un mondo che è già, che è prima e che è anche senza questa singolarità.

Appunto soglia per molti versi. Perché per un verso la madre è soglia fra me che mi trovo ad esserci già come figlia e il mondo intero nel quale, senza mia madre, non avrei potuto esserci. Considerazione sensata se appunto nomina finitezza, condizionatezza e casualità, ma oziosa se vuol far balenare il brivido del nulla, l'angosciosa possibilità del mio niente nella casualità del mio (esser) ente: la possibilità teorica del non esserci affatto, del non esser nata, contemplata dal fatto concreto di esserci già come figlia di mia madre, non fa infatti paura, anche se sembra affascinare romantiche menti. È se mai proprio l'elemento casuale che incuriosisce e attira lo sguardo all'indietro verso infinite catene di madri, ognuna anello di una nascita che avrebbe potuto anche non esserci o esserci altrimenti, e perciò ciascuna pedina del caso di tutte e, tanto, più del mio<sup>23</sup>. Del mio esserci, con tutta la casuale concretezza che ciò comporta: questo corpo, sesso, volto, luogo, ora, bio-grafia. Per questo verso la madre è dunque anche soglia di un gioco al quale tutti giocano perché sono già stati giocati, uomini e donne, ma nel quale la potenza materna detta le regole: interrompendo il gioco, come Demetra, o decidendo quando le piace che accada. (Gioco segreto e caro, per la donna gravida, immaginare il sesso e le sembianze del nascituro, e i casi

23 Cfr. Simone Weil, *L'ombra e la grazia*, trad. it. di F. Fortini, Rusconi, Milano 1985, p. 115: «La meditazione sul caso che ha fatto incontrare mio padre e mia madre è ancora più salutare di quella sulla morte. C'è forse una sola cosa in me che non abbia origine in quell'incontro? Solo Iddio. E anche la mia idea di Dio ha origine in quell'incontro».

a venire della vita di lui/lei).

Per un altro verso la madre è perciò anche soglia fra l'individuale e l'"impersonale": quella vita infinita di Lispector di cui io sono temporanea forma. L'esser soglia della madre qui si approfondisce però in una figura complessa, perché, da un lato, ogni madre è tramite fra il processo vibrante della pura vita e la irripetibile singolarità vivente di chi da lei nasce, ma, d'altro lato, attraverso «i quindici milioni di figlie» che la precedono, è il tramite della specie umana stessa nella vita infinita, cosicché in sé porta la memoria incarnata dell'umano e del pre-umano. Dice Lispector, nel momento in cui i suoi quindici milioni di figlie di cui lei stessa è figlia le segnalano la crucialità del suo sesso:

Io ero sempre stata in vita, poco importa se non propriamente io, non la cosa che ho deciso di chiamare convenzionalmente io. Io ero sempre stata in vita<sup>24</sup>.

È in questa memoria incarnata, la quale affonda per infinita sequenza materna nel pre-umano, che l'animale si fa appunto simbolo legato al femminile e ad una espressione femminile del divino. Non necessariamente una pantera o un toro invece che una blatta, ma, a rigore, non necessariamente un animale invece che «un protoplasma o una proteina»<sup>25</sup>. Eppure l'animale è più vicino, non solo nel tempo dell'evoluzione della specie, ma soprattutto per una somiglianza che fa di esso una singolarità viva individualmente organizzata che tuttavia aderisce alla vita con inconsapevole innocenza. Per citare ancora Clarice Lispector,

è come se io sentissi che gli animali sono una delle cose tuttora vicine a Dio, materia che non ha inventato se stessa, che è ancora calda della nascita, e nello stesso tempo, cosa che si mette immediatamente in piedi, viva fin in fondo, e che vive ogni istante per intero, mai poco alla volta, senza mai risparmiarsi, senza mai consumarsi<sup>26</sup>.

La valenza simbolica più palesemente offerta allo sguardo, eppure più nascosta in questo legame femminile e materno con l'animale, è forse allora proprio quella di una conciliazione indolore fra la singolarità e la vita infinita, ossia l'aderire ad una esistenza individuale che appunto «vive ogni istante per intero», ma, per far questo, non *deve saperlo*. Il problema, per animali forniti di *logos* è evidentemente irresolubile, ma la filosofia d'Occidente sembra mostrare, in questa accoglienza dell'origine infinita, una brusca virata del suo celebre destino: perché il dio che amò chiamarsi "pensiero di pensiero" svanisce

24 *Ibidem*, p. 58.

25 *Ibidem*, p. 93.

26 C. Lispector, *Legami familiari*, cit., p. 121.

appunto irrimediabilmente lontano da questa divinità che splendidamente non sa né di sé né di altri, ma solo, poiché è nata, vive.

E tuttavia quando nell'ultima e più vicina ora – essendosi per insondabili ragioni fino all'umano *logos* per via femminile intessuta – le tocca di *sapere*, forse allora pretende che quel suo originario splendore trovi nel discorso delle figlie nomi (ri)conoscenti.

## Steve Baker Sfuggire al Re dei ratti: immagini strategiche per i diritti animali<sup>1</sup>

– Un Re dei ratti. Sai che cos'è?

Zen scrollò le spalle.

– Il Re dei ratti, immagino. L'animale dominante della muta.

– Questo è ciò che credono tutti, ma non è così. Un Re dei ratti è qualcosa che si forma quando troppi ratti vivono in uno spazio troppo ristretto sotto troppa pressione. Le loro code si intrecciano e più si sforzano di tirare per liberarsi, più diventa stretto il nodo che li lega, finché alla fine l'insieme diventa una massa solida di tessuto intrecciato. E la creatura che si è così formata, trenta ratti legati insieme per la coda, è chiamata Re dei ratti. Non ti aspetteresti che una tale contraddizione vivente riesca a sopravvivere, no? Questa è la cosa più sorprendente. La maggior parte dei Re dei ratti, che si sono trovati dietro agli stucchi delle vecchie case o sotto i tavolati nei fienili, sono in piena salute e rigogliosi. Evidentemente le creature si sono evolute in modo tale da riuscire ad affrontare questa situazione. (Michael Dibdin)<sup>2</sup>

Nei capitoli precedenti ho cercato di parlare dall'interno della nostra *mentalité*<sup>3</sup> animale contemporanea, come partecipante attivo delle incoerenze che la caratterizzano nel suo funzionamento quotidiano, invece che da un punto di vista esterno e disinteressato. Ho cercato di adottare quello che antropologicamente si potrebbe descrivere come una prospettiva *emic* invece che *etic*<sup>4</sup>, cioè di

<sup>1</sup> Il saggio qui tradotto è il sesto capitolo del libro di Steve Baker, *Picturing the Beast: Animals, Identity, and Representation*, University of Illinois Press, Champaign (IL) 2001, pp. 187-236. Data la lunghezza, il capitolo è stato diviso in due parti: la prima pubblicata in questo numero e la seconda nel prossimo. Ringraziamo l'autore e la casa editrice per averne autorizzato la traduzione e la pubblicazione [N.d.T.].

<sup>2</sup> Michael Dibdin, *Ratking*, Faber & Faber, Londra 1988, p. 80.

<sup>3</sup> In francese nell'originale, il termine "*mentalité*" fa riferimento alla storia delle mentalità della storiografia d'oltralpe. Nel primo capitolo intitolato «From massacred cats to lucky cows: history and *mentalités*», Baker afferma che lo studio delle *mentalités* potrebbe essere definito in senso più ampio come «l'analisi culturale del comportamento e degli atteggiamenti popolari», p. 6 [N.d.T.].

<sup>4</sup> Questi termini sono stati conati da Kenneth Pike e definiti nel suo *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, ed. rivista, Mouton, Hague 1967. L'approccio "etico" viene descritto come comparativo o interculturale ed è basato su criteri e classificazioni che sono stati definiti prima dell'analisi. L'approccio "emico" invece può essere applicato solo a un sistema culturale alla volta e i suoi criteri sono sviluppati «in relazione alle caratteristiche interne del sistema». Il valore dell'approccio emico è che «esso porta a comprendere il modo in cui un linguaggio o una cultura sono costruiti, non come una serie di diverse parti, ma come una

parlare di ciò che trovavo intorno a me e di scoprirne il senso invece che di imporre ad esso una cornice interpretativa precostituita. I lettori potrebbero pensare che abbia almeno in parte fallito: probabilmente è difficile applicare questo approccio in modo convincente in tutti i contesti. Affronto questo problema perché ciò che mi propongo in quest'ultimo capitolo è qualcosa di differente.

Invece di osservare i diversi aspetti della rappresentazione degli animali e affermare «questo è ciò che appare, questo è il modo in cui sembra vadano le cose», voglio domandarmi se e come le cose possano essere cambiate a vantaggio degli animali attraverso un uso costruttivo delle rappresentazioni. Dovrebbe quantomeno essere possibile delineare le condizioni per parlare utilmente di «immagini strategiche per i diritti animali». Come ho mostrato nel capitolo precedente, ciò non è certamente facile o semplice. La vivida descrizione di Michael Dibdin del Re dei ratti potrebbe servirci come punto di partenza: cercare di liberarsi dai vincoli e dagli stereotipi culturali provando a tirarsene fuori rischia di far rimanere ancor più strettamente intrecciati in tale «contraddizione vivente». Se la causa dei diritti animali può essere vista come un singolo ratto all'interno di quel più ampio insieme rappresentato dal Re dei ratti che è la nostra *mentalité* animale, il suo scopo dovrebbe essere quello di far muovere l'insieme nella direzione voluta, senza che poi venga fatto retrocedere contro la sua stessa volontà. A questo punto l'analogia sembra vacillare, perché a differenza del ratto che vuole semplicemente fuggire, i diritti animali cercano una libertà che dovrebbe funzionare all'interno della cultura esercitandovi la propria forza e influenza. Essere liberi da vincoli e regole e influenzare il Re dei ratti senza poterlo modificare, essere liberi ma irrilevanti ed esclusi, non ci porterebbe da nessuna parte. Non c'è fuga possibile da questo Re dei ratti culturale, nessuna possibilità di rinunciare facilmente alle sue priorità antropocentriche: affermare di averlo fatto in realtà altro non è che una resa al potere, come ci avverte Derrida, un abitare «più ingenuamente, più fedelmente che mai l'interno che si afferma di voler abbandonare»<sup>5</sup>. Si tratta di un dilemma classico che si potrà risolvere, ammesso che sia possibile per quel che riguarda i diritti animali, solo con strumenti indiretti.

Devo innanzitutto spiegare che utilizzo l'espressione *diritti animali* in un senso lato e inclusivo per riferirmi all'intera gamma di problemi e opinioni del movimento contemporaneo che ad essi si richiama. Peter Singer, uno dei filosofi che hanno maggiormente influenzato il pensiero di questo movimento, ha

totalità attiva», cfr. pp. 37-38 e 40-41.

<sup>5</sup> Jacques Derrida, *Margini della filosofia*, trad. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 184.

affermato che tale espressione può essere utilizzata legittimamente in senso lato «come concessione alla retorica popolare»<sup>6</sup>. Quanto detto è importante perché la legittimità della causa a favore dei diritti animali non regge o meno sulla base di ciò che è considerato essere la coerenza filosofica della sua argomentazione. Disapprovare pratiche come la vivisezione, l'allevamento industriale, la produzione di pellicce, gli sport cruenti non significa automaticamente dare per scontato che l'etica e la filosofia morale costituiscano i discorsi più efficaci per persuadere altri a condividere tale disapprovazione. L'uso qui proposto dell'espressione «diritti animali» non implica alcuna rigida presa di posizione morale: personalmente preferisco caratterizzare il mio sostegno alla causa dei diritti animali come un impegno politico piuttosto che etico. Le rappresentazioni possono giocare un ruolo importante in ambito politico proprio perché il movimento dei diritti animali, come un avvocato difensore, cerca con ogni mezzo di rappresentare al meglio la causa animale.

Questo capitolo si articola in quattro parti relativamente slegate tra loro, ciascuna delle quali prende in esame un aspetto diverso del problema della rappresentazione in rapporto ai diritti animali. La prima prende avvio da una serie di obiezioni teoriche e pratiche all'idea, a prima vista auspicabile, di lavorare per la creazione di un'immagine più positiva degli animali. La seconda presenta un'analisi dettagliata della copertura mediatica dell'attivismo per i diritti animali e in particolare si concentra su quale sia la rappresentazione culturale degli animali implicita in essa. La terza mette in risalto allarmanti corrispondenze tra i pregiudizi della stampa popolare e le argomentazioni accademiche a proposito di ciò che si può o non si può dire degli animali: entrambe utilizzano sostanzialmente gli stessi mezzi per negare visibilità concettuale all'animale. La quarta discute tre strategie specifiche di rappresentazione che possono essere sufficientemente resistenti agli (o sovversive degli) stereotipi al fine di provocare un riallineamento della rappresentazione culturale degli animali e suggerisce, ad esempio, che persino i prodotti Disney possono giocare un ruolo nel mantenere alta la visibilità degli animali.

### Come gli animali dovrebbero essere visti

Non credo più, come una volta, che sia utile o addirittura sensato parlare di costruzione di un'immagine positiva degli animali. Un'immagine positiva (e sto

<sup>6</sup> Peter Singer, cit. in Keith Tester, *Animals and Society: The Humanity of Animal Rights*, Routledge, Londra 1991, p. 5.

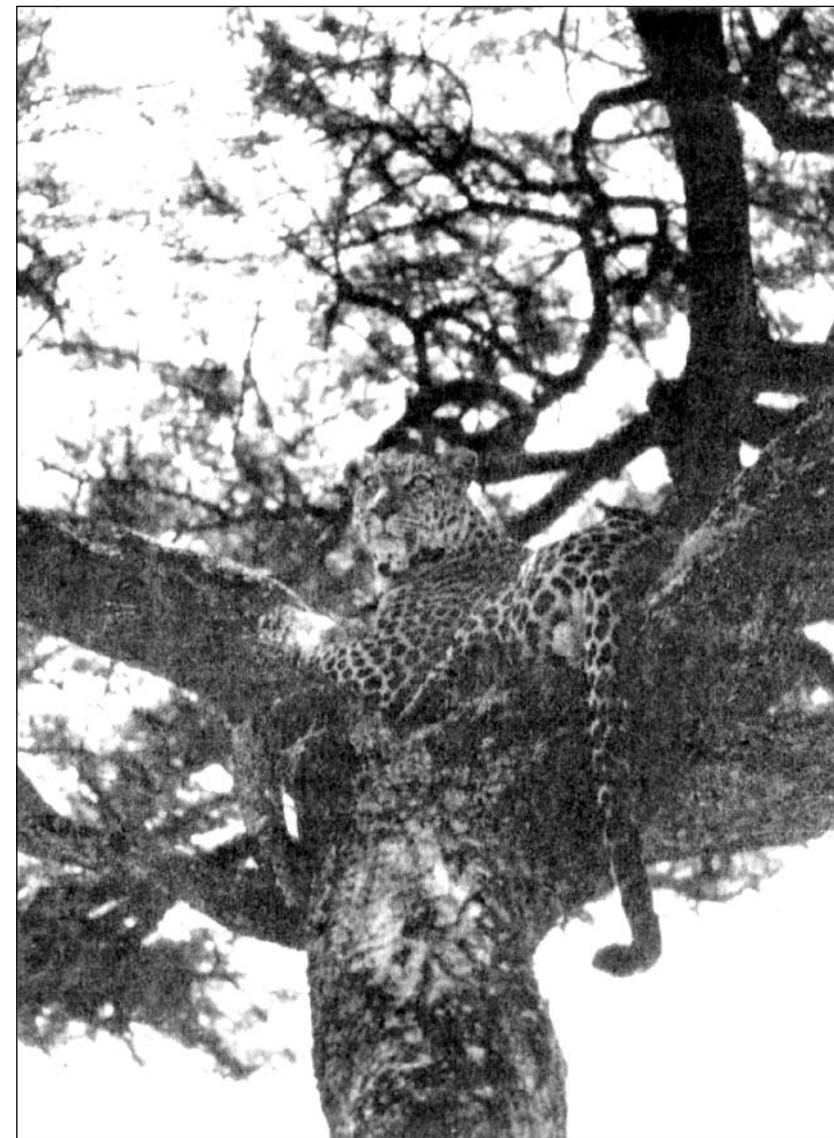
pensando qui in primo luogo ad immagini visive) implica qualcosa di meglio o di più vero o forse di più bello di quanto al momento disponibile. Un'immagine positiva implica anche che la sua bellezza o la sua verità siano immediatamente evidenti e che, nella sua abbagliante autenticità, riesca a estirpare fraintendimenti radicati sugli animali. Essa implica inoltre che fini politici vengano raggiunti attraverso mezzi estetici, un'idea che forse è emozionante, ma non facilmente realizzabile.

Fino a non molto tempo fa il catalogo merceologico di una delle principali organizzazioni britanniche impegnata in campagne per i diritti animali distribuiva una serie di biglietti di auguri che mostravano affascinanti immagini fotografiche di diversi animali nel loro habitat naturale e che avevano per titolo: «Come gli animali dovrebbero essere visti». Questo è stato probabilmente il caso più chiaro in cui mi è capitato di imbattermi in qualcosa che veniva presentato come un'immagine positiva, un'immagine corretta; il che mi ha spinto a riflettere con maggiore attenzione.

Mi sembra che vi siano tre problemi a proposito del concetto di *"animali come dovrebbero essere visti"* e ciascuno di essi ha a che fare con le relazioni che immagini come queste intrattengono con tutte le altre immagini di animali già in circolazione.

Il primo problema riguarda la questione della bellezza. Nella nostra cultura ci sono ormai svariate migliaia di fotografie di animali nel loro habitat naturale e molte di esse sono generalmente considerate belle. Prendiamo un solo esempio. C'è una marca popolare di cioccolato francese chiamata *Merveilles du Monde* che produce tavolette ciascuna delle quali contiene un'immagine di questo genere. Il nome della marca è del tutto appropriato: molte delle immagini colpiscono in quanto straordinariamente belle. Il fatto che la casa madre sia stata di recente criticata per aver finanziato esperimenti su animali<sup>7</sup> può influenzare o meno la vendita di cioccolato, ma ciò non cambia l'aspetto delle fotografie utilizzate. Se riproduco una di quelle immagini (Figura 1), come fa il lettore a giudicare se essa è un esempio di un'immagine di animali "come dovrebbero essere visti" o se è solo una delle *merveilles du monde*, ancora, qualcosa tratto da una fonte del tutto diversa? Quello che voglio dire è semplicemente che le campagne per i diritti animali non hanno il monopolio di quelle che saranno considerate le immagini di animali più belle o le più positive.

Il secondo problema è che le immagini considerate positive o corrette continueranno ad essere controbilanciate da (o ad essere viste come meno



**Figura 1.** Indecidibilità delle immagini: una bella fotografia, forse, ma limitandoci a questa sola immagine non possiamo affermare alcunché di affidabile sulla sua autenticità. Essa sembra esemplificare l'idea di "come gli animali dovrebbero essere visti", ma come fare per distinguerla, dal punto di vista visivo, da altre fotografie simili che possono essere utilizzate per scopi più cinici?

<sup>7</sup> Cfr. *BUAV Campaign Report*, autunno 1991, s. p.

significative rispetto a) una massa di rappresentazioni meno idilliache che sono già presenti nella nostra cultura. La loro positività non garantisce la loro persuasività.

Il terzo problema è la parola “*dovrebbero*” quando viene usata insieme a rappresentazione degli animali. La difficoltà non sta solo nel dogmatismo, ma ha a che fare con chi lo dice e con il perché lo dice. La parola in sé non ha alcun effetto per quanto attiene il benessere degli animali raffigurati. Basti pensare a tutti i libri di ricette le cui fastose fotografie sono accompagnate da didascalie del tipo: «Come il tuo tacchino dovrebbe essere preparato: ben cotto e pronto per essere servito».

In generale, la realtà che l'immagine positiva si prefigge di raffigurare non è niente di più che un'immagine estetizzata e romanticizzata della natura, una realtà costruita in conformità alle nostre preferenze estetiche le quali sembrano per lo più rivolte a un'immagine del mondo selvaggio evocante un'origine perduta, un immaginario stato di natura *edenico* (a proposito del quale la nostra immaginazione rapidamente tralascia il fatto che almeno un animale è emerso dall'Eden con un'immagine culturale tutt'altro che pienamente “positiva”). Un pericolo particolare nel sostenere questo mito dell'animale in natura come “realtà” è che l'animale – come Keith Tester ha affermato in modo corretto seppur non condivisibile da tutti – viene in tal modo trasformato in un oggetto-feticcio. Le circostanze storiche e culturali che hanno condizionato il nostro modo di trattare gli animali vengono così dimenticate a fronte di questo imperativo visivo più importante che comanda «come gli animali dovrebbero essere visti»<sup>8</sup>. C'è poi un problema ancora maggiore che riguarda il tentativo di portare l'estetica nel nostro modo di pensare il come guardare gli animali. Al contrario di ciò che ci si potrebbe aspettare, l'estetica sembra in qualche modo distogliere la nostra attenzione dall'animale e dalle sue specifiche condizioni di vita.

### «Appare poco piacevole da vedere ai lati»

Un primo piano dei visceri di un altro esemplare [...]. In questo caso sotto l'animale

<sup>8</sup> A proposito della questione del ruolo dell'animale in un'immagine estetizzata della natura (sebbene riguardante il passato) cfr. l'interessante saggio di Alex Pott, *Natural Order and the Call of the Wild: The Politics of Animal Picturing*, in «Oxford Art Journal», vol. 13, n. 1, 1990, pp. 12-33. Per le osservazioni di Tester sul feticcio, cfr. il suo *Animal and Society*, cit., p. 172. Concordo con lui che l'animale visto in isolamento rischia di diventare un feticcio, ma la sua affermazione successiva circa il fatto che anche «i diritti animali sono un feticcio» è dettata da malafede e molto meno fondata. Più avanti nel testo discuterò questo punto più approfonditamente.

c'era solo della carta assorbente da cucina che appare poco piacevole da vedere ai lati. (Manuale di fotografia scientifica)<sup>9</sup>.

La didascalia di una sola immagine in un manuale di fotografia scientifica non offre alcuna base per sviluppare delle generalizzazioni, ma il fatto che ci si concentri esteticamente su un dettaglio, che è secondario rispetto all'immagine centrale, il corpo dell'animale, non sembra casuale. Ciò è infatti confermato nel libro in termini più generali:

Gli sfondi, qualora siano visibili nell'area delle immagini, dovrebbero di solito essere bianchi. I piccoli animali bloccati sul tavolo di dissezione avranno un aspetto migliore se su di esso verrà steso un foglio di carta bianca prima di montare l'esemplare. Ogni ombra sulla carta che fa da sfondo sarà così resa in maniera molto luminosa dalla luce del riflettore e non darà fastidio.

Il “bell'aspetto” dell'animale dipende totalmente dallo sfondo. Inoltre, nell'estetica di questo discorso, non è tanto l'immagine del corpo aperto dell'animale bloccato che potrebbe risultare fastidiosa, quanto piuttosto le ombre dovute ad uno sfondo inappropriato, ombre che potrebbero disturbare la distaccata contemplazione dell'osservatore. In questo caso l'introduzione di considerazioni estetiche serve a marginalizzare l'animale attraverso una straziante ironia. Quando il corpo animale è colto sotto i riflettori dello sguardo fotografico sono solo i margini dell'immagine ad essere oggetto di tali considerazioni. L'occhio discriminante ed esigente non vede l'animale.

Ci sono altre situazioni, completamente diverse, in cui l'occhio discriminante viene distolto dall'animale. Si consideri, ad esempio, quello che nel nostro secolo è diventato il soggetto più *kitsch* di tutti, *gli animali nell'arte*. I molti volumi in edizioni di lusso dedicati a questo soggetto sono guardati sdegnosamente dall'occhio professionale, dall'occhio discriminante, l'occhio tipico dello storico dell'arte. La ragione di ciò è chiara: l'artista che ritrae animali è troppo spesso preso più dal soggetto, ossia dall'animale stesso, che dall'esercizio corretto e serio della discriminazione estetica. Sembra che vi sia una relazione inversa tra serietà estetica dell'immagine e interesse dell'osservatore nei confronti dell'animale. I poster e i biglietti di auguri traboccanti di tenere immagini di gatti esibiscono e provocano un interesse maggiore (a dispetto della forma stereotipata della rappresentazione) di quello delle opere dei pochi artisti di soggetti animali che sfuggono alla disapprovazione snobistica della critica. Il fascino generale che il pubblico prova per le immagini di animali è, in questo

<sup>9</sup> Didascalia di una fotografia in Alfred A. Blaker, *Handbook for Scientific Photography*, W.H. Freeman and Company, San Francisco 1977, p. 262. La citazione successiva è a p. 260.

senso, il segno della sua incapacità di discriminare. La cultura alta non può tollerare la cultura popolare e solo quest'ultima può tollerare l'animale.

Questa relazione inversa è riscontrabile anche nei mass media. È la stampa popolare ad occuparsi volentieri di storie di animali e, ancor più, di immagini di animali. Il segno distintivo della capacità di discriminazione e della serietà di un altro genere di stampa risiede proprio nell'uso limitato di immagini, e soprattutto di immagini di animali. A dispetto di questa differenza, c'è però un accordo generale sulla *non serietà* degli animali. I giornali popolari possono prestare maggior attenzione agli animali e persino esprimere preoccupazione per il loro benessere perché, per consenso comune, essi sono autorizzati a ritrarre animali anche quando non c'è da dare nessuna notizia. Gli altri giornali si piegano a rappresentare animali o come una sorta di temporaneo sollievo dalle notizie più serie o quando gli animali stessi sono parte della notizia (di solito in quanto "cattivi" o maltrattati). Anche queste storie finiscono sui giornali popolari, ma in forma sensazionalistica, in una forma troppo fosca per un occhio discriminante, che è in larga misura equivalente al modo di rappresentarli per diletto in tutti gli altri casi. Ovviamente, si potrebbe obiettare che questi esempi di evitamento da parte di un occhio discriminante hanno poca influenza diretta sull'impulso estetizzante che cerca di fissare il modo in cui gli animali "dovrebbero" essere visti. Anche questo, tuttavia, è un impulso ignobile che cerca di inchiodare l'animale come un'immagine, per non dire un oggetto, e bloccarlo con lo sguardo al posto che con il coltello. Anche qui, in un modo o nell'altro, la realtà o la verità desiderata dell'animale sembra eludere l'osservatore, continuando a sfuggire dai bordi dell'immagine. Un critico televisivo scrive con nostalgia:

I programmi sulla vita selvatica sono aumentati fino a diventare un'industria televisiva tanto che [...] se ne possono vedere più di una dozzina alla settimana. Tutti belli, tutti frustranti per lo sguardo, fugace e distante, che permettono di gettare sulla realtà.

Lo sguardo sfuggente non è sufficiente a soddisfare il desiderio di realtà. Umberto Eco afferma la stessa cosa a proposito del ruolo dei finti animali selvatici a Disneyland. Ciò che conta è che «corrispondono al programma», stanno dove gli spettatori vogliono vederli:

Un coccodrillo vero lo si trova al giardino zoologico, e di solito sonnecchia e si nasconde, mentre Disneyland ci dice che la natura falsificata risponde molto di più alle nostre esigenze di sogno a occhi aperti<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Umberto Eco, *Dalla periferia dell'Impero. Cronache da un nuovo Medioevo*, Bompiani, Milano 1991, p. 55.

Comunque né Disneyland né lo zoo soddisfano la richiesta di un'immagine politicamente o moralmente corretta degli animali, un'immagine degli animali *come dovrebbero essere visti*, di animali che corrono liberi nel nostro mitico mondo selvatico immaginario. E il problema con i documentari sulla vita selvatica, in qualche modo l'approssimazione che più si avvicina a tale immagine, è che difficilmente possiamo sapere che cosa stiamo davvero vedendo (o meglio ciò a cui stiamo dando solo un'occhiata). Tim Ingold sostiene con chiarezza:

Quando lo spettatore televisivo occidentale osserva sullo schermo le bizzarrie di un animale strano o esotico, potrebbe stare guardando sia un'opera di fantascienza sia un documentario naturalistico<sup>11</sup>.

Da quanto detto segue che il concetto di un'immagine positiva degli animali potrebbe servire a soddisfare solo un desiderio egoistico di catturare, regolare e portare sotto controllo i significati mobili dell'immagine degli animali. Ciò implica che abbiamo non soltanto il diritto di vedere gli animali, ma anche di specificare il come dovremmo vederli. Inoltre, c'è il rischio di confondere le proprie preferenze estetiche con la realtà visiva, mentre nell'immaginazione la realtà dell'animale non può mai essere qualcosa di più di un'intenzione, un accenno. Per tutti questi motivi l'immagine degli animali ipoteticamente "positiva" mima i regimi di uno sguardo (lo sguardo del vivisettore, del visitatore dello zoo) che mi sembra del tutto antitetico rispetto all'interesse per i diritti animali. In tal modo, si sostituirebbe uno stereotipo con un altro, stereotipi molto diversi nelle intenzioni ma assai poco negli effetti. La rappresentazione è un concetto ricco di sfumature che andrebbe usato con più immaginazione.

### L'immagine pubblica dell'attivismo per i diritti animali

Uno dei modi per indagare cosa pensiamo degli animali e come lo pensiamo è quello di chiedersi quale tipo di retorica utilizziamo quando parliamo di loro. Raramente gli animali sono posti al centro dell'attenzione, almeno per quanto riguarda i media. Ben diversa è invece la situazione quando il nostro senso comune viene sfidato da chi si assume la responsabilità di agire in loro nome *al di fuori della legge*. Il modo in cui la nostra sedicente società di amanti degli animali affronta tale sfida merita maggiore considerazione di quanto finora ne abbia ricevuta, ed è il cuore di questa seconda parte.

<sup>11</sup> Tim Ingold, «Introduction», in *Id.* (a cura di), *What is an Animal?*, Unwin Hyman, Londra 1988, p. 12.

Nel 1986, la *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals* (RSPCA) lanciò una campagna stampa straordinaria ma infelice. Lo slogan di tale campagna era abbastanza ragionevole: la RSPCA lavora legalmente per migliorare il benessere animale e per questo fa appello alle donazioni. Sopra il titolo, «I nostri sostenitori preferiscono usare un paio di forbici», c'era però un primo piano fotografico di una figura in passamontagna che tagliava una recinzione con un paio di cesoie. Nel testo della pubblicità l'unica allusione specifica allo stereotipo dell'attivista per i diritti animali era l'affermazione che «tagliare il coupon e spedire una donazione serve molto più che tagliare recinzioni». A ciò alludeva anche la forma di una mano (la nostra) che nell'angolo in basso a destra tagliava diligentemente lungo la linea tratteggiata. Il contrasto tra le due mani era efficace. L'attivista brandiva le potenti cesoie con una forte presa e le sue mani rappresentavano metonimicamente il fanatismo delle ristrette vedute attribuite alla sua figura. In contrasto eravamo invitati a considerarci come sostenitori della RSPCA tenendo delle forbici casalinghe con la mano aperta, a rappresentare la nostra ragionevolezza, moderazione e apertura mentale. Qualunque ne fosse il motivo, la pubblicità sembrava trasmettere una acredine straordinaria nei confronti degli attivisti che, dopo tutto, condividevano con la RSPCA l'orrore verso la crudeltà sugli animali, benché avessero scelto mezzi diversi per combatterla<sup>12</sup>. Era come se questi attivisti, e in particolare quelli dell'*Animal Liberation Front* (ALF), fossero visti come un pericolo maggiore rispetto a chi perpetra crudeltà e maltrattamenti nei confronti degli animali. Nel suo immaginario, se non nei termini usati, questa pubblicità si avvicinava in modo imbarazzante a quella promossa lo stesso anno dall'Associazione britannica dei commercianti di pellicce che affermava: «Alcune delle persone più buone sono contro le pellicce ... e alcune delle peggiori». E queste ultime, si sottintendeva abbastanza chiaramente, erano gli attivisti dell'ALF<sup>13</sup>.

Questa pubblicità della RSPCA è infelice perché la sua apparizione nel febbraio 1986 coincise con quella che si potrebbe definire la crescente isteria di certi ambienti, media inclusi, per i pericoli associati all'attivismo per i diritti animali.

<sup>12</sup> La pubblicità apparve nel febbraio 1986, ad es. sull'«Observer» del 23 febbraio. Questo tono forse si spiega con la preoccupazione della RSPCA di mantenere un'immagine pubblica "moderata" in un periodo in cui essa veniva messa in discussione dal suo interno; nel 1985 nasceva infatti lo *RSPCA Action Group* in seguito alla destituzione di uno dei membri eletti che aveva portato l'attenzione sul fatto che l'associazione permettesse a membri della *Research Defence Society*, associazione pro vivisezione, di far parte dei suoi comitati interni.

<sup>13</sup> La pubblicità della *British Fur Traders Association* viene descritta e riprodotta nell'articolo di Tim Phillips, «What do We Want? : A Look at a Decade of Animal Rights Campaigning», in «Turning Point», n. 16, 1990, pp. 19-26.

Solo poche settimane prima lo «Star» aveva pubblicato il suo classico «21 cose che non sapevi sui fanatici animalisti», corredato dall'immane fotografia di una testa incappucciata. In gennaio il «Mail on Sunday» aveva dedicato la prima pagina a un servizio intitolato: «Esclusivo: Le minacce parallele dei fanatici», in cui del tutto arbitrariamente si collegavano articoli sull'ALF con articoli sull'IRA sotto il titolo «Allarme terrorismo». Fanatismo e terrore erano le parole chiave usate in quel periodo per consolidare la criminalizzazione del movimento per i diritti animali. Ciò era ulteriormente aggravato dal fatto che nel gennaio di quello stesso anno il lavoro di intelligence della Squadra speciale sull'attivismo animalista di Scotland Yard (formatasi circa un anno prima) era stato formalizzato col il nome di *Animal Rights National Index* (ARNI). In marzo, Ronnie Lee e altri importanti membri dell'ALF erano stati arrestati con l'accusa di cospirazione per la preparazione di azioni di natura criminale. L'anno successivo, durante il processo, il giudice definì Lee «fanatico» e «criminale pericoloso» e parlò della sua «campagna di terrore»<sup>14</sup>. All'incirca a metà dello stesso anno si lessero titoli come «Una banda di terroristi animalisti minaccia la famiglia reale» e sulla seconda rete della BBC, nell'ambito della serie televisiva «Brass Tacks», fu trasmesso un programma intitolato «Guerriglia animalista». Quando questi interventi esplicitamente allarmisti riapparvero in forma di libro tre anni più tardi, la copertina, come era prevedibile, mostrava una figura curva col passamontagna nero e vestita in tuta mimetica, virtualmente indistinguibile da quella utilizzata nella pubblicità della RSPCA.

Come stereotipo visivo l'immagine onnipresente dell'attivista è più complessa di quanto possa apparire e richiede quindi di essere analizzata con attenzione. Essa era un'immagine che, almeno per certi aspetti, il movimento per i diritti animali approvava. Alla metà degli anni Ottanta, un lettore, sfogliando pubblicazioni come «Liberator» o «Turning Point», avrebbe infatti trovato un numero considerevole di questo genere di fotografie (Figura 2). Le identità celate dietro un cappuccio, una maschera o un passamontagna si conformavano nella stampa animalista a qualcosa di simile alla mitologia eroica del *Lone Ranger* (il ranger solitario): «Chi è quell'uomo mascherato?». Era un'immagine di cui andare orgogliosi. Un gruppo di queste figure, che tengono trionfalmente in mano degli animali liberati, apparve persino su una cartolina natalizia stampata nel 1985 da una organizzazione rispettabile che organizzava campagne in favore degli animali. Per la maggior parte dei media a partire dal 1986, però, questa stessa immagine aveva assunto significati completamente diversi.

<sup>14</sup> I commenti del giudice sono riportati in Richard Ryder, *Animal Revolution: Changing Attitudes Toward Speciesism*, Basil Blackwell, Oxford 1989, p. 276.



**Figura 2.** «Il volto della liberazione» era la didascalia che accompagnava questa fotografia pubblicata sulla prima pagina di «Liberator» alla fine del 1985. In pochi mesi, tuttavia, i media nazionali avevano deciso che immagini come questa, con pochi aggiustamenti, potevano essere utilizzate per mostrare il volto del terrorismo e del fanatismo.

L'uomo (perché la figura si suppone che sia sempre quella di un maschio) era chiaramente un "cattivo", un fuorilegge che non si sarebbe fermato davanti a nulla. Quando non era intento a tagliare recinzioni, stava senz'altro sigillando con la colla la porta d'ingresso di una macelleria oppure si stava facendo beffe di innocenti consumatori di barrette Mars. E, ancor peggio, stava screditando persone rispettabili e rispettose della legge come quelle della RSPCA; appare così la ragione per cui queste ultime intendessero dissociarsi da questo insieme di significati attribuiti a tale immagine.

Possiamo tuttavia cercare di essere più precisi. L'iconografia poteva anche essere derivata direttamente dalle pagine della stampa animalista, ma i suoi significati *pubblicamente intelligibili* venivano da altrove. Mancando a quell'epoca stereotipi visivi chiaramente stabiliti per questa nuova specie di fuorilegge, i media dovevano attingere e adattare significati iconici già presenti nella coscienza collettiva. Quanto segue potrebbe essere considerato come una probabile fonte dei significati di questa immagine.

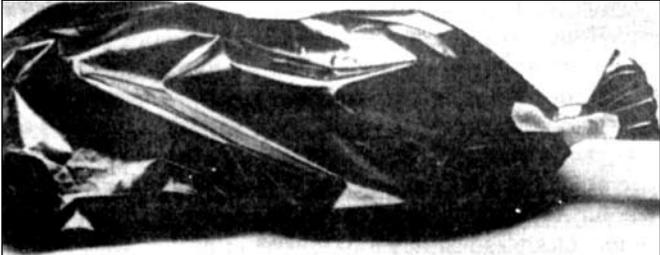
Nel 1984, una bomba dell'IRA aveva sventrato il Grand Hotel di Brighton dove si stava tenendo il Congresso annuale del Partito conservatore, uccidendo cinque persone e ferendone altre. L'IRA aveva colpito il cuore della civiltà britannica, il governo stesso. Il primo ministro Thatcher rimase illesa solo per caso. Nei giorni seguenti, i media cercarono le parole adeguate per esprimere il loro orrore e la loro incredulità. Non sorprende che i membri dell'IRA vennero descritti come «ratti» e «animali nocivi». Dal punto di vista visivo, il fatto venne però affrontato in modo diverso. Le convenzioni vigenti sulla caricatura politica permettono l'utilizzo di violente immagini teriantropomorfe per raffigurare chi sta all'opposizione; ma per chi cercava di distruggere la stessa democrazia si richiedeva qualcosa di più estremo. Nessun disegnatore della stampa nazionale raffigurò gli attentatori come animali. Di quattro vignette che rappresentavano l'IRA, una raffigurava uno scheletro ammantato e incappucciato e le altre tre, come i lettori avranno già capito, mostravano una figura curva e mascherata che assomigliava da vicino ai successivi stereotipi fotografici dell'attivista animalista<sup>15</sup>. Retrospectivamente potrebbe sembrare un po' esagerato che la stampa abbia utilizzato l'immagine più estrema di odio e paura degli ultimi tempi per caratterizzare la causa animalista e rendere il pubblico ostile ad essa. All'epoca, tuttavia, l'immagine deve essere sembrata l'espressione metonimica ideale per esprimere quelle connotazioni di fanatismo e terrore che gran parte dei media cercava accanitamente di mostrare.

<sup>15</sup> Le quattro vignette furono pubblicate rispettivamente su: «Sun», 13 ottobre 1984, p. 6; «Sunday Express», 14 ottobre, p. 16; «News of the World», 14 ottobre, p. 8; «People», 14 ottobre, p. 6.

Alla fine degli anni Ottanta, la situazione sembrava essere mutata. La copertina del libro *Animal Warfare* pare segnare la fine di questo stereotipo. L'ALF appariva ancora di tanto in tanto tra le notizie del giorno, ad esempio nel 1988 in occasione dell'attacco con bombe incendiarie in diversi grandi magazzini, ma aspetti completamente diversi stavano conquistando l'attenzione pubblica. Ad esempio, *Lynx*, un'associazione contro le pellicce nata nel 1985, riuscì ad ottenere un alto grado di visibilità e sostegno pubblici, non da ultimo con alcuni manifesti talvolta controversi (il primo con la didascalia «Ci vogliono fino a 40 stupidi animali per fare un cappotto di pelliccia, ma solo uno per indossarlo» è tra quelli che più sono rimasti nella memoria collettiva), con rigorosi spot video e per mezzo di un efficace marketing di prodotti di moda (come la serie di *T-shirt* «Il ruggito di disapprovazione» del 1986). Nel gennaio 1989, *Lynx* apriva addirittura un negozio in Covent Garden.

I tardi anni Ottanta furono un periodo in cui questo genere di attività divenne importante per un certo numero di associazioni animaliste britanniche, attività simili a quelle della PETA (*People for Ethical Treatment of Animals*) negli Stati Uniti. Gruppi per il benessere animale cominciarono a fare un uso attivo dei media: la RSPCA lanciò un'efficace campagna mediatica per la registrazione dei cani (Figura 3) che riuscì a persuadere la maggioranza dell'opinione pubblica, se non dei politici. I liberatori incappucciati potevano ancora apparire nell'iconografia di «Arkangel», la rivista fondata (in carcere) da Ronnie Lee e Vivian Smith, ma essi erano ormai molto meno in evidenza sulle riviste animaliste che avevano acquisito una nuova consapevolezza dell'importanza delle immagini. Anche l'atteggiamento della stampa nazionale britannica stava intanto cambiando, o almeno così pareva. Alcune delle cause per i diritti animali vennero abbracciate con entusiasmo sia come parte di una più ampia coscienza ecologica alla moda, sia come sfogo della appena velata xenofobia di alcuni giornali popolari. Il voltafaccia era talvolta stupefacente. Il giornale che aveva strombazzato ai quattro venti le «21 cose che non sapevi sui fanatici animalisti» si autocompiaceva su una doppia pagina per «il sostegno da parte delle alte sfere dei Tory alla crociata animalista dello *Star*»!<sup>16</sup> Nel 1984, azioni come quella delle barrette Mars adulterate o il tentativo della *Hunt Retribution Squad* (Squadra punitiva della caccia) di dissotterrare la bara del Duca di Beaufort, un cacciatore di volpi, azioni che avevano stuzzicato l'immaginazione affamata di sensazionalismo del pubblico britannico, sembravano ormai realtà molto lontane.

<sup>16</sup> Cfr. «*Star*» del 5 febbraio 1986, p. 22 e «*Daily Star*» dell'8 febbraio 1990, pp. 4-5.



**This doggy bag contains a dead doggy.**  
**Thousands of them go to the incinerator every week.**  
**The dogs are healthy but unwanted.**  
**If they can't be placed, local vets, the RSPCA and other animal charities are forced to put them down.**  
**When the Government killed the dog licence they left us to kill the dogs.**  
**Urge your MP to press for a dog registration scheme.**  
**For it is a sick nation that kills healthy dogs.**

  
Registration, not extermination.

**Figura 3.** Immagine utilizzata per la prima volta nel febbraio 1989 in uno degli annunci pubblicitari della campagna per la registrazione dei cani della RSPCA. Il potere discreto di questa immagine deve molto al fatto che il corpo del cane, al pari della sua morte non necessaria e della sua prossima cremazione, si possono raffigurare soltanto grazie all'immaginazione dell'osservatore. [Questo sacco per cani contiene un cane morto. Ogni settimana ne vengono mandati migliaia al crematorio. Sono cani sani ma indesiderati. Se non trovano accoglienza, i veterinari della zona, la RSPCA e altre associazioni per la difesa degli animali sono obbligate a sopprimerli. Quando il Governo ha affossato la legge sulla licenza per tenere i cani ha lasciato a noi il compito di ucciderli. Sollecita i deputati della tua circoscrizione a far pressione affinché venga approvato il progetto per la registrazione dei cani. Perché un paese che uccide cani sani è un paese malato].

## Le esplosioni del giugno 1990: identità e rappresentazione

Nel libro *Animal Revolution* (1989), Richard Ryder scrisse che l'ALF «continua a godere in Gran Bretagna di simpatie diffuse»<sup>17</sup>. Pur non fornendo prove di ciò, l'affermazione colpisce perché è in conflitto aperto con l'impressione trasmessa dai media – e bisogna ricordare che l'attività dell'ALF è nota alla maggior parte del pubblico *solo* grazie a questi. I media erano diventati sufficientemente accorti da indurre il pubblico a riflettere sulla bontà di salvare elefanti e balene, di comprare prodotti *cruelty-free* e persino di liberare i delfini in cattività<sup>18</sup>, ma l'ALF era tutta un'altra storia.

Ciò divenne ancora più evidente quando furono pubblicati i reportage sulle due esplosioni del giugno 1990 attribuite all'ALF, in una delle quali venne gravemente ferito un bambino piccolo. Questa è stata quasi certamente la prima occasione in cui qualcuno è stato gravemente ferito in Gran Bretagna a causa di un'azione compiuta (almeno apparentemente) a favore dei diritti animali<sup>19</sup>. Essa comprensibilmente provocò una reazione fortemente ostile. Ripercorrendo i reportage su questa controversa vicenda, ho scelto di concentrarmi solo sulla stampa nazionale invece che sui mezzi radiotelevisivi per la semplice ragione che i giornali sono più facilmente accessibili ai ricercatori che potrebbero interpretare gli stessi materiali in altro modo. Il mio scopo non è quello di commentare gli attentati in sé ma, lasciando da parte la loro "moralità" o immoralità, di concentrarmi su *ciò che da essi è stato ricavato*. Quanto venne riportato negli articoli dice molto sul modo in cui siamo spinti a pensare gli animali e sugli ostacoli che si devono affrontare per tentare di cambiare tali modelli di pensiero. Non è facile separare descrizione e interpretazione; cercherò comunque di offrire un resoconto degli articoli su questi avvenimenti il più chiaro e incontestabile possibile, prima di considerarli criticamente.

*Sabato 9 giugno*. Diversi quotidiani riportarono la storia di Margaret Baskerville, una veterinaria della *Porton Down Chemical Defence Establishment* nel Salisbury Plain, il cui compito era quello di sovrintendere al benessere degli animali utilizzati in test di laboratorio. (Sulla stampa animalista si sosteneva invece che il suo lavoro fosse quello di consulente sulle malattie contratte dagli

animali utilizzati negli esperimenti sulla guerra batteriologica). Mercoledì 6 giugno una bomba collegata a un dispositivo a tempo al mercurio posto accanto al serbatoio della sua *jeep* esplose nel momento in cui si stava recando al lavoro. La Baskerville riuscì a liberarsi, senza riportare ferite gravi, da uno dei finestrini rotti del suo veicolo in fiamme. Si sostenne che in precedenza aveva già ricevuto minacce di morte in seguito alla pubblicazione di un saggio su una rivista scientifica e che, dopo l'esplosione, un uomo che affermava di rappresentare un gruppo animalista aveva telefonato a un giornalista della BBC per annunciare che chiunque lavorasse nello stesso istituto doveva considerarsi, a partire da quel momento, come un possibile obiettivo. La polizia impose il silenzio stampa fino al venerdì successivo e venne fatta circolare una dichiarazione in cui si affermava che nessun gruppo aveva ancora rivendicato l'azione. Il «Daily Mirror» mise questa storia in prima pagina, mentre altri quotidiani le diedero minor rilievo.

*Domenica 10 giugno*. L'«Observer» riportò una sintesi di questa vicenda, neppure menzionata da altri quotidiani domenicali nazionali.

*Lunedì 11 giugno*. Una seconda storia guadagnò le prime pagine di tre quotidiani e fu ripresa da diversi altri. La domenica mattina precedente era esplosa una bomba sotto l'auto del Dottor Patrick Max Headley, psicologo della Bristol University che svolgeva ricerche sulle reazioni coscienti delle pecore. John Cupper, un bambino di tredici mesi che si trovava su una carrozzina spinta dal padre lungo il marciapiede accanto all'auto, fu ferito gravemente dall'esplosione: venne riferito che aveva subito ustioni, che un dito era stato quasi completamente amputato e che aveva riportato ferite sulla schiena dovute alle schegge. La polizia riferì che «non si poteva escludere un legame con l'attivismo animalista» e che stava investigando sui «possibili connessioni» con gli attentati precedenti. Nei resoconti sull'incidente c'erano molti riferimenti all'ALF: diversi giornali compararono le tattiche dell'ALF con quelle dell'IRA e più di uno suggerì che ci potessero essere legami tra i due gruppi. Alla storia vennero dedicati cinque editoriali e una vignetta di Dave Gaskill (Figura 4) che prenderò in esame tra breve.

*Martedì 12 giugno*. La seconda esplosione attirò l'attenzione di tutti i giornali. La novità, di cui gran parte dei quotidiani diedero conto in prima pagina, era la rivelazione che il giorno precedente all'esplosione un vicino di casa di Headley aveva segnalato alla polizia, che non era intervenuta, la presenza di un pacco sospetto sotto la parte posteriore della sua auto. Ora la polizia ammetteva che, se fosse intervenuta, l'esplosione avrebbe potuto essere evitata. Vennero pubblicati ampi resoconti delle condizioni di John Cupper in ospedale, condizioni

<sup>17</sup> R. Ryder, *Animal Revolution*, cit., p. 275.

<sup>18</sup> L'organizzazione *Zoo Check* aveva lavorato insieme a «Mail on Sunday» per la raccolta di fondi per la liberazione dei delfini dai delfinari britannici. Si parlò di questo e delle incessanti campagne per mettere al bando gli spettacoli con delfini nella puntata «Must the show go on?» della serie «Nature», trasmessa sul secondo canale della BBC il 21 ottobre 1991. Cfr. anche «Zoo Check», in «Arkangel», n. 5, 1991, p. 10.

<sup>19</sup> Cfr. R. Ryder, *Animal Revolution*, cit., in particolare il capitolo «Violence inflicted» and «Violence suffered», pp. 280-287.

che apparivano stabili, del fatto che la polizia si era scusata con la famiglia e, infine, che la *Research Defence Society*, organizzazione pro-vivisezione, aveva offerto una ricompensa di 10.000 sterline a chi avesse fornito informazioni utili a far arrestare i colpevoli. Lo stesso «Daily Mirror» offrì una ricompensa di 5.000 sterline. La polizia fece sapere che stava considerando con particolare attenzione una chiamata in cui si affermava che l'attentato era da attribuirsi all'ALF. Diversi quotidiani riportarono le affermazioni di Headley a proposito del fatto che "ironicamente" la sua ricerca riguardava farmaci che probabilmente erano utilizzati in quel momento proprio per curare John Cupper. Vennero pubblicati altri quattro editoriali riguardo la vicenda e un certo numero di articoli di contorno sulla sperimentazione animale, le tecniche di fabbricazione delle bombe e l'unità ARNI di Scotland Yard. Il movimento animalista si trovò al centro della discussione e alcuni suoi esponenti commentarono l'attentato.

*Mercoledì 13 giugno.* Un quotidiano popolare cercò di mantenere viva l'attenzione ricamando in prima pagina intorno ad una precedente vicenda («Un gruppo di animalisti picchia ricercatori sul cancro»), ma l'unica vera novità era che veniva riportato che l'ALF aveva rivendicato entrambe le esplosioni e che il giorno prima otto delle principali organizzazioni per i diritti e il benessere animale avevano congiuntamente condannato gli attentati.

*Domenica 17 giugno.* Non essendo riusciti a dar conto della vicenda la settimana precedente, diversi quotidiani domenicali cercarono di spremere da questo caso le ultime gocce sensazionalistiche. Un interesse particolare venne prestato a chiunque intendesse esprimere un qualsiasi sostegno agli attentatori. C'erano anche altri articoli sulla sperimentazione animale, sull'ALF e sull'insieme del movimento animalista.

*Tempo dopo.* La storia venne abbastanza presto dimenticata dalla stampa anche se la ricerca degli attentatori proseguì. Alla fine dell'anno, sul n. 4 di «Arkangel», Ronnie Lee, che dall'inizio aveva affermato che quelle azioni non erano opera dell'ALF, scrisse che «persino la polizia sembra ora credere che l'ALF non sia responsabile» delle esplosioni.

Ci sono due aspetti fondamentali che vorrei analizzare più dettagliatamente. Entrambi hanno a che fare con le identità e le rappresentazioni (sia visuali che non) ed entrambi appaiono evidenti in tutto il ventaglio politico rappresentato dalle varie testate. Il primo riguarda la sorprendente difficoltà dei giornali di trovare uno stereotipo soddisfacente per rappresentare i colpevoli e l'inquietudine che ciò produsse in loro; il secondo riguarda il modo in cui essi lavorarono per creare consenso senza essere consapevoli di ciò che (invece di

chi) tale consenso escludeva.

L'identità dei responsabili delle esplosioni ovviamente suscitava curiosità. L'incertezza era accresciuta dalla pubblicazione di affermazioni contraddittorie. Nel reportage dell'incidente di Porton Down, l'«Express» fece seguire l'affermazione «si pensa che ne sia responsabile l'ALF» alla dichiarazione della polizia secondo cui «nessun gruppo aveva ancora rivendicato la responsabilità dell'attentato». Lunedì il resoconto del secondo incidente da parte del «Guardian», incidente in cui fu ferito John Cupper, faceva notare che «nessun gruppo l'ha rivendicato» e citava un portavoce della polizia che affermava cautamente: «Non può essere esclusa una connessione con l'attivismo animalista». Questo non impedì all'«Express» di parlare del bambino «ferito dalle schegge di una bomba dell'ALF». Nessun altro giornale si spinse a tanto, ma era ampiamente dato per scontato che un qualche attivista animalista ne fosse responsabile. La domanda divenne allora, come recitava il titolo del «Sun»: «Chi sono questi folli attivisti animalisti?»<sup>20</sup>.

Tutti i giornali, nel corso della settimana, si posero sostanzialmente la stessa domanda. Le risposte sembravano riflettere un miscuglio, in parti uguali, di inquietudine di non riuscire a inchiodare gli attivisti animalisti a un semplice stereotipo e di descrizioni degli stessi appiattite su gruppi sociali che i singoli giornali disapprovavano. Il «Sun» si consolò col pensiero che gli animalisti comprendevano un'ampia gamma di persone che andava «dai teppisti alle vecchiette innamorate dei loro gatti», mentre il comun denominatore della maggior parte di questi "fanatici" sembrava il fatto che «fossero laureati e disoccupati»; in altre parole si trattava di «intellettuali sfaccendati». Il «Guardian» suggerì che «tra gli attivisti ci fossero uomini di chiesa, membri del *National Front* e anarchici». Un editoriale dell'«Express» li etichettava come «nichilisti disadattati» ed «emarginati violenti», molti dei quali avevano preso parte alle manifestazioni contro la *tax-poll* che avevano sconvolto in maggio il West End di Londra. «The Times» parlò con disprezzo di «giovani sviati dalla loro giusta indignazione da insegnanti di tendenze ecologiste»<sup>21</sup>.

Parte del problema stava nel fatto che queste persone erano, si potrebbe dire, lupi travestiti da pecore. «Today» parlò di «Tattiche terroristiche al *gin and tonic*»

20 «Un veterinario sfugge all'esplosione di una bomba messa sulla sua *jeep* da attivisti del movimento di liberazione animale», in «Daily Express», 9 giugno 1990, p. 13; «Bambino ferito dall'esplosione di una bomba a Bristol», in «Guardian», 11 giugno, p. 1; «Timori per il bambino ferito dalla bomba dell'ALF», in «Daily Express», 11 giugno, p. 1; «Chi sono questi folli attivisti animalisti?», in «Sun», 11 giugno, pp. 8-9.

21 «Chi sono i pazzi attivisti animalisti?», in «Sun», 11 giugno, pp. 8-9; «Crociati animalisti disposti all'assassinio», in «Guardian», 11 giugno, p. 3; «Animali che si dedicano al terrore», in «Daily Express», 11 giugno, p. 8; «Fascismo verde», in «The Times», 12 giugno, p. 17.

e citò il punto di vista virginale di Vivien Smith, educata in un convento. Il «People» intervistò una coppia benestante, che definì come «improbabili rivoluzionari di mezza età», che possedeva «due case lussuose, una Mercedes ciascuno e una pregevole collezione di antichità», ma che pensava che i vivisettori «dovessero morire come muoiono gli animali che torturano». La maggior parte dei giornali pubblicò ammonimenti simili a quello del «Sunday Correspondent»: «La polizia afferma che non esiste un profilo comune delle persone che prendono parte ad “azioni dirette” [...] È pericoloso assimilarli tutti allo stereotipo degli anarchici». In breve, sembra che dicessero: le cose sono del tutto fuori posto<sup>22</sup>.

Il titolo del «Telegraph», «Fanatici dietro il Fronte», seguiva la stessa linea indugiano, a beneficio dei lettori, sul fatto che la sua lista dei sospetti includeva – orrore degli orrori – «accademici frustrati». Questo articolo rivelava tuttavia, pur senza volerlo, che ciò che davvero mancava alla stampa, e di cui era alla disperata ricerca, era uno stereotipo *visivo*. Il liberatore mascherato non andava più bene perché il pericolo maggiore adesso era che «di questi tempi potresti non riconoscere un attivista per la liberazione animale». L'articolo faceva il possibile per rimediare a questa mancanza, aprendo con un primo piano di Ronnie Lee e con sorprendenti considerazioni basate sulla fisiognomica:

Date un'occhiata all'immagine di Ronnie, “il generale Lee”, l'attivista dell'ALF incarcerato per 10 anni nel 1987 [...] e vedrete un volto che potrebbe provenire dallo schedario dell'archivio centrale dei rivoluzionari: barbetta, occhiali di metallo rotondi, cappello stile Lenin in testa, Lee è stato condannato [...]»<sup>23</sup>.

Colpevole per l'aspetto, nessuna sorpresa quindi che fosse stato condannato. Il giornalista sembrava esser soddisfatto che almeno il significato di alcune immagini fosse ancora affidabile in un mondo di identità cangianti.

Ovviamente non mancavano altri modi per ottenere certezze e consenso. La stampa garantì con risolutezza la correttezza della propria posizione assicurando che questa era quella di *tutti*. All'inizio si trattava semplicemente di un consenso terminologico: i giornali popolari, fin dal principio, utilizzarono come termine preferito “fanatici animalisti”. I lettori potevano aver avuto qualche simpatia per la causa degli animalisti o persino per quella dei liberatori di animali, ma i fanatici erano al di là di ogni possibile forma di empatia. Le loro motivazioni erano incomprensibili: «Come hanno potuto?». Essi potevano essere paragonati (e infatti lo furono) all'IRA o ai «fondamentalisti islamici che stanno cercando

22 «Tattiche del terrore al *gin and tonic*», in «Today», 12 giugno, p. 2; «Noi sosteniamo i bombaroli», in «People», 17 giugno, p. 17; «I bombaroli devono essere trattati come terroristi», in «Sunday Correspondent», 17 giugno, p. 6.

23 Eric Bailey, «Fanatici dietro il Fronte», in «Daily Telegraph», 12 giugno, p. 21.

di assassinare Salman Rushdie». Su questo argomento i giornali controllavano meglio i significati e per presidiare i confini della decenza e del buon senso era evidente che le parole contavano più delle immagini. Il «Sun», ad esempio, si sentiva così sicuro da poter utilizzare una foto in cui erano mostrati due beagle con i corpi bloccati all'interno di una gabbia e con una maschera sul muso che emetteva fumo, sicuro cioè che la didascalia avrebbe ottenuto il consenso dell'opinione pubblica, cancellando efficacemente l'impatto dell'orribile immagine. La didascalia recitava: «I test sul fumo con i beagle fanno infuriare i teppisti!»<sup>24</sup>.

Da una parte, dunque, fanatici e teppisti, dall'altra tutti gli altri. Il “tutti” comprendeva l'intera gamma di persone rispettose della legge, dal vivisetto ai suoi oppositori. La maggior parte dei giornali riportava resoconti a proposito della necessità di continuare la sperimentazione sugli animali, ma gli editoriali facevano anche appello alle organizzazioni animaliste rispettose della legge affinché «si dissociassero» dagli attentatori e si pronunciassero apertamente contro di loro, cosa che queste puntualmente fecero. Un rappresentante della *League Against Cruel Sports* (LACS)<sup>25</sup> sostenne che «c'è un tale abisso tra noi e quelli che fanno certe cose che non riesco neppure a descriverlo». Parlando a nome della *British Union for the Abolition of Vivisection* (BUAV)<sup>26</sup>, Steve McIvor fece appello a coloro che si opponevano alla sperimentazione animale affinché «aiutassero la polizia a trovare e a rinchiudere in manicomio i pazzi responsabili». La stampa, tuttavia, aveva bisogno del sostegno anche di voci più estreme di queste. Un pezzo dell'«Express» suggerì che il cuore dell'estremismo animalista era formato da «un gruppo di disadattati» la cui «Bibbia» era il libro di John Bryant in cui venivano sostenute tesi bizzarre quali «più vicino a un mattatoio vivi, più è probabile che diventi violento», ma che *persino Bryant* era allibito per quelle bombe. Alla fine della settimana anche Roger Yates, l'attivista dell'ALF in carcere, si pronunciò apertamente contro gli attentati<sup>27</sup>.

Coloro che avevano messo le bombe, come affermò un editoriale di «The Times» «nel loro estremismo in realtà non rappresentavano nessuno». Tutti erano contrari e, con un tocco magistrale da parte della stampa, come prova conclusiva di un consenso generale, *questo «tutti» includeva anche gli animali*.

24 «Daily Mirror», 11 giugno, pp. 1-2; «Sun», 11 giugno, p. 8.

25 Lega contro gli sport crudeli [N.d.T.].

26 Unione britannica per l'abolizione della vivisezione [N.d.T.].

27 I portavoce di LACS e BUAV vennero citati in un articolo intitolato «Le bombe accentuano le divisioni nella lobby animalista», in «Independent», 12 giugno, p. 2; i riferimenti a Bryant si trovano nell'articolo di Alun Ree, «La mano malvagia dell'IRA sta dietro gli attentati degli animalisti», in «Daily Express», 12 giugno, p. 8; Yates fece questa affermazione in una lettera inviata al «Guardian», 16 giugno, p. 22.

L'incorporazione simbolica degli animali nel consenso generale venne ottenuta grazie a mezzi diversi. L'affermazione degli attentatori di agire per conto degli animali veniva messa in discussione: le loro azioni «indicano chiaramente che essi odiano gli esseri umani più di quanto amino gli animali»; «ciò che li motiva non è l'amore per gli animali ma l'odio per gli esseri umani». Al contrario di loro (ma insieme alla maggioranza dei britannici), la loro vittima Margaret Baskerville si definì «un'amante degli animali». Lo stesso valeva per i poliziotti, come dimostrava il fatto che, quando erano andati a trovare John Cupper, il piccolo ferito, gli avevano regalato un orsacchiotto<sup>28</sup>. Infine, la vignetta di Dave Gaskill (Figura 4) suggeriva che gli stessi animali ripudiavano la vile azione intrapresa a nome loro e stavano invece dalla parte dell'opinione pubblica generale. (È significativo, anzi essenziale, che l'animale che in questa vignetta versa lacrime per il bambino ferito sia visivamente simile a Dulux, un cane da pastore già antropomorfizzato: un rottweiler o una qualche altra razza di «cani diabolici» qui non avrebbe funzionato).

Più importante di tutto era, tuttavia, il fatto che per l'intera settimana i giornali avevano continuato a diffondere senza interruzione tutto l'armamentario di storie di teneri animali assieme ad un'offensiva retorica animale. La normalità era stata riaffermata e l'animale era stato riportato nel suo ruolo familiare, seppur contraddittorio, per la costruzione della normalità stessa. Solo il «Sunday Sport» si arrischiò a suggerire l'incongruità di tutto questo e a sottolineare come un discorso potesse cozzare contro l'altro, scegliendo di mettere il reportage «La condanna a morte da parte degli psicotici fanatici animalisti» accanto a un piatto tipico del suo abituale menù: «Folli belve assatanate di sesso aggrediscono ferocemente una bionda».

Una dopo l'altra tutte le pedine di una parte della scacchiera erano state mosse: la parte fatta di buon senso, ragione e ragionevolezza, in altri termini di tutto ciò che si conforma alla normalità quotidiana, il noto, l'approvato, il sicuro. Dall'altra parte gli attentatori e quell'inconcepibile rimasuglio di sostenitori che erano stati in grado di raccogliere erano lasciati soli. Abbandonati e ripudiati dalla totalità della popolazione, essi erano ora (per usare i termini di un editoriale dell'«Independent») «al di là dei limiti della moralità e della razionalità. Sono passati dalla parte della follia malvagia». E come venivano caratterizzati questi esuli malvagi? Altri editorialisti non nutrivano dubbi in proposito: erano caratterizzati come animali; erano «animali dediti al terrore». Ancor più, nella loro follia malvagia, essi rappresentavano la vera essenza dell'animalità: erano

28 Cfr. «Daily Telegraph», 12 giugno, p. 20; «Daily Express», 11 giugno, p. 8; «Daily Mail», 12 giugno, p. 2 e «Daily Mirror», 12 giugno, p. 5.

loro i «veri animali», «le vere belve»<sup>29</sup>. Mentre i teneri animaletti (orsacchiotti, cani da pastore) erano stati incorporati nel dominio del consenso, il «vero» animale era proprio ciò che il consenso escludeva. Dov'era finito il famoso amore dei britannici per gli animali?

Si potrebbe certamente pensare che quanto riportato non sia affatto sorprendente in quanto parte integrante della retorica popolare che da tempo è stata fatta propria dalla stampa. C'è però una ragione rilevante per affermare che invece ciò ha importanza e costituisce un problema: la componente



**Figura 4.** Un commento appropriato sull'esplosione della bomba che aveva ferito un bambino al posto dello scienziato cui era indirizzata? Oppure un'abile manipolazione della nostra simpatia sentimentale per cagnoni soffici e pelosi al fine di persuaderci a condividere il suo punto di vista sul colpevole, ancor prima che un qualsiasi gruppo avesse rivendicato la responsabilità dell'attentato? [Sul muro la rivendicazione dell'attentato è attribuita all'Animal Liberation Affront (l'affronto della liberazione animale): gioco di parole per chiamare in causa l'Animal Liberation Front e al contempo per stigmatizzarlo. In didascalia: «E chiamano noi animali»].

29 Cfr. «Independent», 12 giugno, p. 16; «Daily Express», 11 giugno, p. 8; «Daily Star», 12 giugno, p. 8 e «Daily Mirror», 11 giugno, p. 2.

principale del movimento animalista rispettoso della legge aveva accettato l'invito a unirsi al consenso generale e a sostenerlo. Il «Daily Mirror» scriveva con soddisfazione che Mark Gold, attivista del gruppo protezionista *Animal Aid*, aveva affermato: «Il modo in cui il Mirror ha combattuto per i diritti animali è quello giusto per cambiare la pubblica opinione, non certo lanciare bombe contro degli innocenti». In «Today», Steve Mclvor della BUAV sostenne: «Devo ricordare l'enorme successo che la mia organizzazione, sostenuta da giornali come «Today», ha conseguito in tempi recenti»<sup>30</sup>. Entrambe queste affermazioni comparvero il martedì, cioè il giorno successivo alla bomba di Bristol. I lettori, però, che cosa pensavano che questi giornali sostenessero? Gli editoriali del giorno precedente davano risposta a questa domanda:

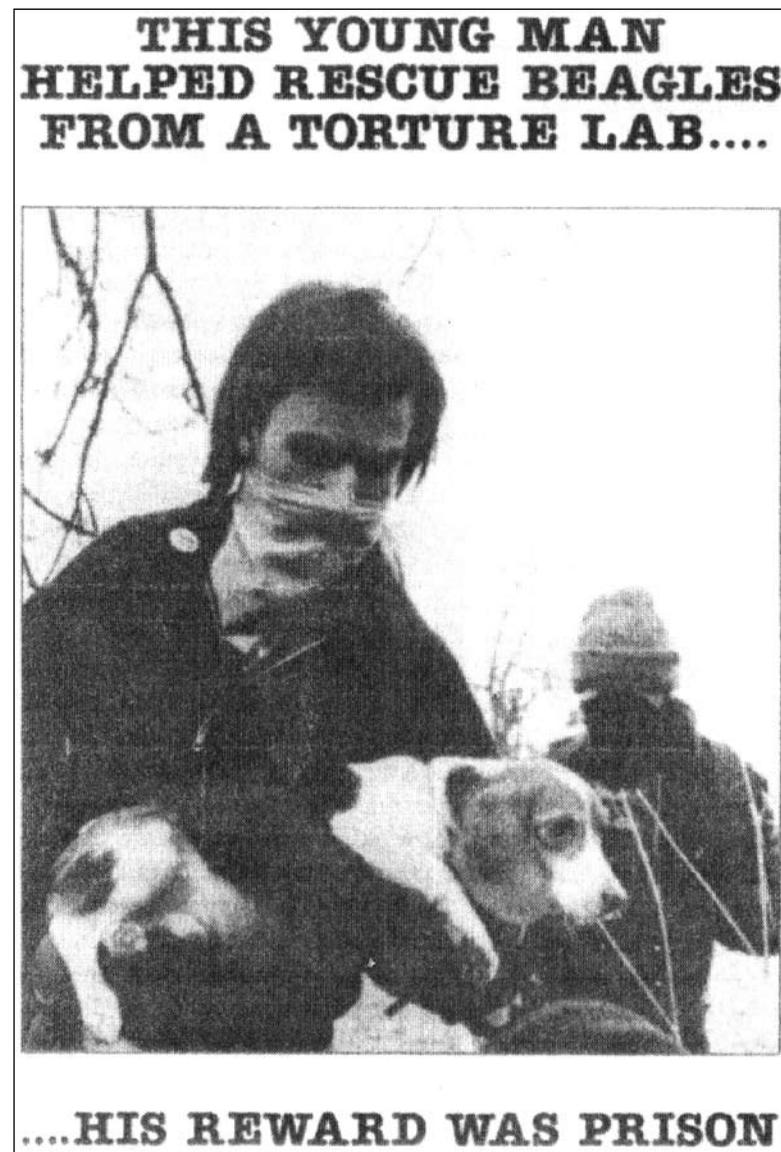
Come milioni di nostri lettori, il «Daily Mirror» si oppone a ogni forma di crudeltà verso gli animali. Condanniamo i test non necessari sugli animali, inclusi quelli per i cosmetici. Ma dobbiamo accettare la necessità di quegli esperimenti che contribuiscono a sconfiggere il cancro e altre malattie.

Il «Today» è assolutamente contrario a tutti i test non necessari sugli animali e aborre le crudeltà perpetrate in laboratori e allevamenti. Ma aborriamo ancor più che vengano utilizzate tattiche terroristiche nell'ambito della nostra democrazia.

Non ci vuole molta perspicacia per capire che queste affermazioni un po' fredde – non ci dispiace condannare la crudeltà non necessaria, ma siamo noi a definire ciò che “non è necessario” – non sono facilmente conciliabili, ad esempio, con l'impegno della BUAV per l'abolizione della vivisezione. I rappresentanti dei gruppi animalisti non sembravano solo appoggiare questi editoriali reticenti, ma anche la loro retorica offensiva. Perché era proprio il «Daily Mirror» che in un editoriale etichettava gli attentatori come «le VERE belve» ed era «Today» che aveva pubblicato lo stesso giorno la vignetta di Gaskill intitolata «E chiamano *noi* animali». Era come se, cosa preoccupante, il volto legale del movimento animalista fosse assolutamente disposto ad accettare che il concetto di “animale” continuasse a venire utilizzato come incarnazione retorica del male.

Una cosa dev'essere chiara: non cerco di usare il senno di poi per criticare la dissociazione dei gruppi animalisti dagli attentatori. Avevano ragione a farlo e difficilmente avrebbero potuto agire altrimenti. Retrospectivamente è però evidente che entrare a far parte del consenso comune aveva un prezzo. Sul «Mirror», Mark Gold aveva parlato di tale consenso come «il modo per cambiare

<sup>30</sup> «Prendete i bombaroli» in «Daily Mirror», 12 giugno, p. 5 e Steve Mclvor, «Combatterò per gli animali, ma non mi unirò mai a questi barbari», in «Today», 12 giugno, p. 6.



**Figura 5.** Volantino di un gruppo di sostenitori dell'*Animal Liberation Front*, ancora in uso negli anni Novanta. Questa immagine è dell'inizio degli anni Ottanta e fu utilizzata in prima pagina dal «Daily Star» per accompagnare il reportage, intitolato «Salvati!», di un'irruzione in un laboratorio. [In alto: «Questo giovane uomo ha contribuito a salvare beagle da un laboratorio di torture...»; in basso: «...è stato premiato con il carcere»].

l'opinione pubblica» sui diritti animali, ma non ci sono prove, almeno dai media, che questo sia realmente accaduto. Semmai oggi la causa animalista è presentata meno simpateticamente o quantomeno più cinicamente. Nei primi anni Ottanta, nei resoconti di incursioni illegali in laboratori, i giornali popolari usavano titoli solidali come «Salvati!»<sup>31</sup> e l'immagine che accompagnava questi titoli era quella che ancor oggi viene usata nella pubblicità dell'ALF (Figura 5). Dieci anni dopo sembra invece che spesso gli stessi giornali denuncino le crudeltà contro gli animali solo se commesse all'estero come risultato della loro xenofobia e in patria, dove la causa del benessere animale (che comunque hanno sempre sostenuto) è relativamente accettata, esclusivamente per un tocco di calore. Nelle rare occasioni in cui si spingono oltre e si avventurano nel territorio dell'animalismo, lo fanno sempre a modo loro. I reportage del giugno 1990 non lasciano dubbi in proposito, dimostrando un pieno controllo sul significato simbolico degli animali. Alcune delle maggiori organizzazioni per i diritti animali sembravano essersi spostate su una posizione intermedia al fine di ottenere una più ampia copertura mediatica, ma in questo non vedevano che si rifacevano proprio alla rappresentazione dell'animale offerta dai media stessi. E poiché non avevano ottenuto il controllo di nessuno di questi significati simbolici, non erano nella posizione di poter modificare il modo in cui gli animali figuravano nei discorsi di massa, nello "spazio della rappresentazione". Credo che questo sia un problema notevole che il movimento animalista deve ancora affrontare. Non vedo come il movimento potrà determinare cambiamenti significativi nell'atteggiamento di massa nei confronti degli animali, finché non riconoscerà e prenderà in maggior considerazione le funzioni rappresentative e simboliche dell'animale nella cultura intesa in senso lato.

*Traduzione dall'inglese di Filippo Trasatti.*

*(La seconda parte di questo articolo apparirà sul prossimo numero della rivista).*

31 Cfr. Steve McIvor, «The Media Experience», in «Liberator», luglio-agosto 1988, pp. 23-24.



## Territori delle pratiche

## Oltre la Specie Al di là dell'umanismo: l'orizzonte inesplorato dell'in-umano

*Il 10 dicembre 2011 a Firenze, presso la Sala dei Duecento di Palazzo Vecchio, si è tenuto il primo Convegno Italiano Antispecista organizzato dalla sezione fiorentina della Lega Italiana per i Diritti dell'Animale (LIDA). L'evento è stato significativo per più ragioni. Innanzitutto perché ha dimostrato che il termine "antispecismo", con tutto ciò che ne consegue, sta penetrando in ambiti fino a ieri impensati. Poi per la collaborazione che si è creata tra associazioni diverse: oltre alla LIDA Firenze, anche La vera bestia, la Leal, il Movimento antispecista, Oltre la specie e Progetto Vivere Vegan hanno partecipato attivamente con relazioni di approfondimento sui diversi temi del convegno. L'evento ha inoltre consentito ad un pubblico numeroso e particolarmente attento di prendere contatto con una realtà poco nota e con concetti spesso nuovi a causa del disinteresse che ancora li circonda e ha permesso a diverse realtà sociali e politiche (dal mondo del diritto a quello della politica) di confrontarsi con le associazioni animaliste per provare a definire gli strumenti necessari per dare corpo alla teoria e alla prassi antispeciste. Di seguito la relazione di Oltre la Specie che verrà pubblicata negli atti del Convegno.*

Sembra che il pensiero di Darwin non sia stato ancora accettato fino in fondo. La sua rivoluzione, al pari, e forse più, di quella copernicana e di quella freudiana, ha definitivamente spostato l'uomo dal centro dell'universo, ma proprio per la radicalità che tale dislocazione comporta, il darwinismo stenta a diventare parte del *sentire comune*. La rivoluzione darwiniana ha in effetti inferto un colpo mortale al narcisismo antropocentrico dell'uomo il quale, nel suo intimo e nell'ontologia dominante, si rappresenta ancora come esterno al regno animale, come un essere sublime e superiore che sta al centro del mondo, punto di arrivo di tutte le altre specie, teleologicamente e teologicamente determinato. Le pezze d'appoggio religiose a questo modo di pensare, soprattutto nella tradizione giudaico-cristiana, sono innumerevoli e non è il caso qui di ricordarle. Tuttavia qualcosa di questa tradizione si è trasferito nella visione laica del mondo poiché nella "manipolabilità" della natura si manifesta l'idea stessa di una separazione dell'uomo da essa. Cioè, anche se sappiamo che le specie sono in continua evoluzione, in variazione perpetua secondo linee non determinabili a priori, anche se siamo letteralmente «creati dagli animali», avendo oltre metà dei geni

in comune con vermi e drosophile, anche se siamo il prodotto di un *bricolage* casuale che non ha né una fine né un fine, anche se tutto questo è ormai acquisito dalla biologia, noi forse non ci consideriamo nemmeno "specie", ma "altra cosa", un'entità separata dalla natura e superiore ad essa. E possiamo chiederci se non sia proprio questo autodistanziamento dal resto del vivente la causa dei gravi problemi che l'umanità si trova oggi ad affrontare.

Questo convegno si pone l'obiettivo di richiamare l'attenzione del pubblico e degli esponenti di associazioni e istituzioni sulla visione del mondo che prende il nome di *antispecismo*, affinché essa trovi nuovi sostenitori per aprirsi infine all'intera società. Per definizione, l'antispecismo viene posto in relazione antitetica con l'idea di "specismo". Ma da quanto appena detto sembrerebbe che tale termine non abbia alcun significato per coloro che adottano come ideologia e come prassi la signoria dell'uomo sul mondo. Lo specismo può essere riconosciuto solo da "fuori", ossia da soggetti che già intravedono l'irruzione di una concezione innovatrice che rompe con una tradizione plurimillenaria. Gli specisti raramente diranno «lo sono specista», ma sono riconoscibili perché in ogni atto della loro esistenza mettono in pratica la discriminazione e la dominazione verso altre specie di individui senzienti e tentano in vari modi di motivare tali comportamenti quando qualcuno ne chiede loro conto.

Di fatto, l'antispecismo si trova di fronte a due fenomeni che, come cercheremo di argomentare, non solo sono molto diversi, ma hanno anche una natura eterogenea:

1. Lo sfruttamento materiale degli altri animali;
2. La giustificazione variamente organizzata sul piano discorsivo e filosofico di tale sfruttamento.

Verosimilmente lo sfruttamento materiale istituzionalizzato degli altri animali inizia intorno al X millennio a.C., epoca in cui ebbe inizio quel complesso di trasformazioni economiche e sociali che l'archeologo Gordon Childe definì «rivoluzione neolitica». Termini come "capitalismo" (da "caput") o "pecunia" (da "pecus") suggeriscono che, prima ancora dell'accumulazione primitiva basata sullo sfruttamento del lavoro umano, vi possa essere stata un'altra accumulazione basata sullo sfruttamento degli animali da soma e da allevamento, resi tali da un lungo processo di domesticazione. Letteralmente gli altri animali sono stati la prima forma di beni mobili. E lo sfruttamento animale una brutale ed infinita violenza che ha attraversato i millenni.

L'apparato concettuale a sostegno di tale sfruttamento (il secondo punto) ha invece una natura essenzialmente ideologica e si sviluppa come sistema argomentativo per contrastare le istanze morali a favore degli altri animali

che, nel corso della storia, sono periodicamente emerse. Tra gli apologeti dello sfruttamento animale, vanno certamente annoverati gli appartenenti alle religioni monoteiste e uno dei punti più "elevati" di questa tradizione è rappresentato da Tommaso d'Aquino. Secondo il Padre della Chiesa, gli animali si possono sfruttare e uccidere non essendo depositari dell'anima. Ecco come Tommaso, supportando Agostino, risolve tranquillamente il problema:

Secondo l'ordine stabilito da Dio la vita degli animali e delle piante non viene conservata per se stessa ma per l'uomo. Ecco perché S. Agostino scriveva: «Secondo l'ordine sapientissimo del Creatore, la loro vita e la loro morte sono subordinate al nostro vantaggio»<sup>1</sup>.

In campo laico ci si è mossi – e tutt'oggi ci si muove – in direzioni diverse, ma comunque secondo uno schema analogo. Non si tratterà più dell'anima, ma di altre caratteristiche umane che si pensa che gli animali non posseggano. Lo schema adottato dallo specista è sempre lo stesso:

- Tra tutte le infinite caratteristiche che possediamo ne selezioniamo una (o più) che dichiariamo propriamente umana (intelligenza, linguaggio, razionalità, ecc.);
- Togliamo significato alle altre differenze e somiglianze esistenti tra noi e gli altri animali e confrontiamo i due "gruppi" unicamente sulla base della caratteristica selezionata;
- Costruiamo una scala degli esseri sulla base di tale caratteristica stabilendo una distinzione binaria e gerarchica;
- Utilizziamo tale distinzione per giustificare il trattamento disuguale accordato ai due gruppi così costituiti.

Di certo allo specista non basta sapere che siamo «creati dagli animali» per minare alla base questo meccanismo che trasforma le differenze in gerarchia e che legittima il dominio e lo sfruttamento. Nel corso del tempo, infatti, sono state proposte innumerevoli caratteristiche volte a tracciare una barriera insormontabile tra gli umani e gli altri animali: la posizione eretta, la parola, la capacità di distinguere il bene dal male, il riso, la consapevolezza della propria finitudine, la tendenza a vivere politicamente, le abilità tecniche, la cultura intesa come conservazione e trasmissione dell'esperienza, l'amore per la libertà, il senso del ritmo, ecc. Ciò che questo elenco, virtualmente infinito, ci dice è che

l'umano è quell'animale che inventa sempre nuove caratteristiche per darsi un'identità unica e irripetibile al fine di distinguersi dagli altri animali. Con criteri simili si possono poi giustificare molte discriminazioni anche in ambito intra-umano (all'interno dell'umano si distinguerà chi ha più caratteristiche proprie di questo, chi ne ha meno e chi non ne ha del tutto). E se alcune forme di discriminazione, pur operanti tutt'ora sotto traccia, come il sessismo e il razzismo, sono almeno formalmente superate, lo specismo, cioè la discriminazione sulla base dell'appartenenza di specie, continua a godere di ottima salute.

Ufficialmente l'antispecismo nasce in ambito anglosassone con le opere fondamentali di Peter Singer (*Liberazione animale*, 1975) e di Tom Regan (*I diritti animali*, 1983) dalle quali è scaturita, con progressiva accelerazione, una miriade di lavori di altri autori e studiosi che hanno analizzato le argomentazioni con le quali gli specisti pretendono di giustificare come moralmente rilevanti le differenze che garantiscono il dominio dell'uomo sugli altri animali. Seppure Singer e Regan abbiano optato per un approccio identitario, ossia non abbiano messo in dubbio lo schema riportato in precedenza, ma semplicemente cercato di mostrare che alcune caratteristiche ritenute squisitamente umane sono rintracciabili anche tra gli altri animali (*in primis* la capacità di provare piacere/dolore e l'essere individui coscienti), in seguito al loro lavoro tutte le considerazioni speciste sono entrate in grave crisi lasciando trasparire lo sfondo oscuro che le anima: l'atto di dominio esercitato esclusivamente in virtù della forza.

Se gli umani si sedessero intorno a un tavolo secondo il dettato di Leibniz, ossia con l'obiettivo di giungere alla Verità, una volta che fosse dimostrata la tesi che Regan mette alla base delle 500 pagine del suo trattato, e cioè che se gli umani sono enti degni di considerazione morale, allora – per le stesse ragioni – anche gli animali lo sono, lo sfruttamento animale sarebbe scomparso da molto tempo. Ma gli umani non si pongono quasi mai l'obiettivo della verità, bensì quello dell'interesse. Cioè, anche se la teoria antispecista dei filosofi anglosassoni ha irrimediabilmente indebolito le argomentazioni speciste, la condizione degli animali non è migliorata e, anzi, progressivamente peggiora. Tuttavia, non possiamo nasconderci che i primi antispecisti hanno commesso l'errore di pensare lo specismo come un pregiudizio morale emendabile attraverso l'argomentazione filosofica e, soprattutto, non hanno messo in dubbio il meccanismo identitario che caratterizza l'antropocentrismo. Detto altrimenti, una strategia più utile per migliorare l'attuale condizione animale non è tanto quella di trasformare gli animali in umani incompiuti o marginali, quanto piuttosto quella di lasciar vivere le differenze senza creare scale e gerarchie. In questo senso, Singer e Regan hanno colonizzato il mondo animale più che

<sup>1</sup> S. Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, II a - II ae, Questione 64: L'omicidio, Articolo I.

liberarlo, sostenendo di fatto una sorta di cripto-antropocentrismo. Inoltre, essi hanno in parte (e forse proprio in ragione di quanto appena detto) trascurato l'aspetto effettivo, ossia il carattere materiale dello specismo, gli interessi sociali ed economici che ruotano intorno all'industria mondiale che trasforma esseri viventi in "cose" e "prodotti".

Così, altri studiosi – tra cui in Italia quelli raccolti intorno alla rivista «Liberazioni» – elaborando spunti fondamentali della filosofia continentale – dalla scuola di Francoforte al post-strutturalismo francese (Derrida e Deleuze su tutti) – hanno posto l'accento non tanto sulle forme autogiustificative dello specismo, quanto sui limiti dell'approccio identitario e cripto-antropocentrico dell'antispecismo anglosassone e sulla materialità degli interessi che sorreggono lo sfruttamento degli animali. Si è compreso, insomma, da un lato che il vero nemico è l'antropocentrismo logocentrico e dall'altro che la fine dello sfruttamento degli altri animali necessariamente comporta anche il rifiuto di un sistema economico mondiale che, ovviamente, non può che essere accettato dalla rete degli interessi umani che proprio su tale sfruttamento vive e prospera. Il risultato di questa rilettura dello specismo introduce perciò a un antispecismo che, a differenza di quello precedente fondato su riflessioni morali, è fortemente caratterizzato da modalità interpretative di natura prettamente politica e da un'ontologia non identitaria. La liberazione animale viene così rivisitata sulla base della critica all'intera civiltà fondata sulle distinzioni binarie (che a quella umano/animale sono tutte riconducibili) e sullo sfruttamento intra- ed interspecifico. In questa visione, l'abuso sugli altri animali si ricollega direttamente a quello esercitato su quegli umani ritenuti agli animali più vicini e sullo stesso ambiente, la casa di tutti gli esseri senzienti.

Le ragioni della riduzione degli animali e, più in generale, del vivente e della natura a risorse da sfruttare sono molteplici e s'intrecciano inestricabilmente alla formazione di strutture sociali gerarchiche che trasformano lo spazio di vita, l'ambiente, in un mondo parcellizzato, sottoposto alla logica della forza, dell'appropriazione e dello sfruttamento pianificato. Lo spazio della Terra e del vivente è diventato uno spazio misurato e considerato solo in riferimento a bisogni e fini umani, uno spazio riorganizzato globalmente in funzione dell'ideologia antropocentrica. Il nuovo approccio critico allo specismo apre pertanto ad una serie di riflessioni inedite:

**1) Una prima tesi che emerge da quanto detto è il nesso inestricabile tra sfruttamento/dominio dell'uomo sull'uomo e sfruttamento/dominio dell'uomo sul vivente e dunque sugli altri animali, intesi come scarto**

**rispetto all'umano.** Detto altrimenti, quello che qui si propone è una presa di distanza definitiva dal vecchio animalismo che considerava, e considera tutt'ora, la questione animale come in sé conchiusa e autoreferenziale. Il nuovo approccio mostra come il dominio interspecifico funzioni da presupposto storico e ontologico per il dominio intraspecifico. Lo specismo, infatti, si basa su una frattura tra umani e altri animali che nasce dal gesto di separazione tra il mondo umano e quello della natura, che è ciò che permette di trattare il "naturale" come altro da sé e inferiore rispetto al "culturale" e, in quanto tale, dominabile e sfruttabile a piacimento. Questa tesi riporta alla luce molte intuizioni espresse dall'antropologia, prima tra tutte quella di Claude Lévi-Strauss:

È con un medesimo gesto che l'uomo ha incominciato a tracciare la frontiera dei suoi diritti prima tra sé e le altre specie viventi per poi trasferirla all'interno della stessa specie umana, separando certe categorie riconosciute come le sole veramente umane da altre, che subiscono perciò la stessa degradazione ricalcata sullo stesso modello servito per discriminare tra specie viventi umane e non umane<sup>2</sup>.

Dunque, il paradigma dell'esclusione e dello sterminio animale ha molto da insegnarci sul dominio intraspecifico. La modalità con cui escludiamo gli animali di altre specie come *altro da noi* costituisce il paradigma con cui giustificiamo la riduzione di altri umani al rango di sub-umani, ossia di animali. Ogni volta in cui l'altro uomo deve essere dominato e sfruttato, ha luogo una speciazione che lo rende simile alle bestie. Anche in questo caso, dall'antichità ai nostri giorni, l'elenco è sterminato. Ad esempio, abbiamo "civilizzato" con il colonialismo, "sterminandoli come bestie", gli africani che ci resistevano. L'esempio più noto, però, è forse quello degli ebrei assimilati a topi, e un altro esempio più recente è lo sterminio avvenuto in Ruanda, in cui i Tutsi divennero scarafaggi per gli Hutu. Senza andare troppo lontano, sappiamo che in questi nostri tempi civili, i migranti si sentono trattati "come bestie", proprio perché considerati alla stregua di animali. Questo dovrebbe farci cogliere cosa significhi vivere da animali in un mondo umano dominato dall'ideologia antropocentrica. Le metafore uccidono ma, soprattutto, ci permettono di giustificare ideologicamente lo sterminio, la dominazione, lo sfruttamento di animali umani e non umani.

**2) Una seconda tesi è che dobbiamo prendere risoluto congedo dall'antropocentrismo e dall'umanismo.** Una volta che si sia ammesso che l'intera civiltà della domesticazione (della Terra e del vivente, uomo compreso ovviamente) è una civiltà oppressiva, basata sullo sfruttamento e

<sup>2</sup> Claude Lévi-Strauss, *Entretien avec Jean-Marie Benoist*, «L'idéologie marxiste, communiste et totalitaire n'est qu'une ruse de l'histoire», in «Le Monde», 21-22 gennaio 1979, p. 14.

sull'antropocentrismo, bisogna spingersi a cogliere in che direzione ci conduce la decostruzione dell'antropocentrismo. L'antropocentrismo misconosce e occulta la negatività, la sottrazione che ci costituisce, il gesto attraverso il quale ci separiamo dal resto della natura. Ecco allora che una delle direzioni di ricerca non dovrebbe tanto andare in direzione di un inutile rovesciamento dell'antropocentrismo, quanto cogliere le operazioni della macchina antropologica che costruisce l'umano come negazione dell'animale, istituendone la centralità nel mondo. Detto altrimenti, serve una nuova ontologia materialista per ripensare la nostra relazione con il mondo e con la vita. Occorre mettere "l'umano" (che ora siamo) tra parentesi, consapevoli della necessità di liberare le nostre menti da un pensiero ingabbiato e omologante e i nostri sensi da una percezione precodificata, per iniziare a guardare il mondo e gli altri animali attraverso prospettive molteplici e inesplorate e, finalmente, riuscire a raccogliere ed accogliere le infinite somiglianze, differenze e possibilità che attraversano, intrecciandosi e moltiplicandosi, le nostre singolari esistenze animali. Questa direzione è anche quella di un antiumanismo che non è barbarie, ma apertura a una diversa convivenza tra umani e non umani.

**3) Una terza tesi è che l'antispecismo è necessariamente un movimento antisistemico e anticapitalistico.** È vero che la trasformazione dell'animale in cosa e in proprietà ha avuto luogo ben prima dello sviluppo capitalistico, in tempi in cui la questione economica non era distinguibile da questioni simboliche e religiose, ma è anche vero che solo a partire dallo sviluppo capitalistico della seconda metà del XIX secolo i processi di reificazione hanno esteso la loro influenza su ogni forma di vita. Si potrebbe sostenere che due aspetti del capitalismo sono particolarmente rilevanti per il nostro tema: la quantificazione (il profitto) e la trasformazione del vivo in morto ai fini del dominio (reificazione). Il movimento per la liberazione animale non si può estraniare, dunque, dal movimento di liberazione dell'uomo ma, al contrario, deve accomunare umani e altri animali riconoscendoli come soggetti alle stesse logiche di sfruttamento e di dominio. Una volta rimossi gli ostacoli specisti è pensabile una riunificazione degli infiniti rivoli del dissenso allo stato di cose presente in un movimento di liberazione del vivente dalle strutture gerarchiche e oppressive.

L'antispecismo, dunque, si candida a influenzare non soltanto il sentire dell'uomo in una prospettiva di com-passione universale ma, nel fare questo, ambisce anche a trasformare radicalmente l'ontologia su cui da sempre abbiamo fondato la nostra prassi. Possiamo immaginare quale effetto devastante e, al tempo stesso, creativo deriverebbe dall'abbandono della mal fondata centralità

dell'umano in tutti i campi della conoscenza umana. E quali vantaggi potrebbero da esso derivare. Alcuni esempi?

La scienza economica sta avvitandosi in insuperabili difficoltà anche, e soprattutto, a causa dell'ostinazione con la quale ha preteso di separarsi dalla natura trasformata in una risorsa da gestire a proprio uso e consumo. Essa rifiuta l'inevitabile, ossia la qualità essenzialmente corporea dell'umano con tutte le conseguenze che ne discendono. Cosa significherebbe l'assunzione della prospettiva antispecista in economia?

Il Diritto, poi, non dovrebbe essere completamente rifondato sulla base di considerazioni che tengano conto di alterità inviolabili nella loro corporeità? Non per "integrarle" nella rigidità dei codici, naturalmente, ma per ridimensionare o – se si preferisce – ridefinire lo "spazio umano" fisico, culturale e tecnologico nella relazione dinamica con altri viventi. Lo stesso "senso comune" verrebbe plasmato in senso rivoluzionario. Basti pensare cosa potrebbe significare abbandonare l'ossessione identitaria e abbattere quei confini che, una volta tracciati (indipendentemente dal come e dal dove), si trasformano in discriminazione. Non più "noi" in opposizione a "loro", ma una profonda capacità di convivere tra diversi, oltre i falsi confini di "etnia", "genere" e "specie" che comprimono la potenza multiforme della vita.

E cosa succederebbe allo stesso movimento antispecista se, invece di cercare di ridefinire meglio le linee di confine, provasse a pensare da un luogo dove umani e animali non possono più essere distinti? Se davvero si muovesse in direzione non antropocentrica, facendo propria la visione dell'altro e tralasciando come inutili e controproducenti argomenti che all'uomo continuano a riferirsi? Se smettesse di ripetere che la vivisezione è inutile o dannosa per l'uomo e sostenesse con forza che è semplicemente una delle tante manifestazioni del dominio sulla natura che va superato indipendentemente dai vantaggi che può o meno offrirci? Se propugnasse il veganismo non come stile di vita con valenza salutista ma come primo passo verso la liberazione dove il mondo della carne tornerebbe ad essere carne del mondo? Se pensasse al veganismo come messianesimo laico che prende congedo da una storia millenaria di sopraffazione? Se smettesse di espandere cerchi per accettare invece l'infinito cerchio senza centro e senza confini nel quale conviviamo e moriamo insieme agli altri animali? La risposta a queste domande non è rintracciabile in questa relazione né, forse, in quelle che seguiranno. La risposta ce la daranno i *senza nome*, in un futuro che nessuno può ancora immaginare, una volta che li avremo avvicinati con garbo e ponendo loro le domande giuste.

Aldo Sottofattori  
**Martin Balluch e la lotta per la liberazione animale**

### Introduzione

Dopo la pubblicazione di «Riformismo e Abolizionismo – Quale tipo di campagna per i diritti animali?» di Martin Balluch e l'intervista all'autore (rispettivamente nei numeri 6 e 7 di questa rivista<sup>1</sup>) ritorniamo sull'articolata proposta dell'attivista austriaco per ragionare ancora una volta sulle sue peculiarità al fine di stimolare la riflessione al riguardo da parte del movimento antispecista.

Il motivo dell'attenzione per le tesi di Balluch è evidente. Il saggio «Riformismo e abolizionismo» costituisce uno sforzo non indifferente per mettere a fuoco le strategie del movimento soprattutto in un momento in cui, in tutto il mondo, vengono perseguite strategie che escludono aprioristicamente riflessioni sulle modalità con cui condurre la lotta a favore degli animali. Ad esempio, le pratiche ALF, importanti sul piano simbolico, finiscono per circoscriversi su se stesse, non potendo portare sul piano pubblico le loro considerazioni se non attraverso l'apparato volutamente ostile e distorto dei mass-media; l'approccio protezionista delle grandi associazioni, anche quando influenzato da idee antispeciste, si pone in una permanente e ambigua attesa dell'abolizione di una qualche gabbia grazie a iniziative parlamentari debolmente sollecitate e accompagnate da eteree e infruttuose campagne pubblicitarie; l'attivismo più radicale e specificamente antispecista, in tutte le sue numerose varianti, si dissipa in una defatigante prospettiva rivolta principalmente alla *trasformazione delle coscienze*. Dal punto di vista del *cosa*, gli attivisti più radicali fanno di certo richieste più avanzate rispetto alle associazioni protezioniste (campagne per l'abolizione totale di specifiche pratiche di sfruttamento contro richieste parziali e spesso ambigue), ma dal punto di vista del *come* non sono riscontrabili differenze sostanziali: i primi con maggiore determinazione, le seconde con

meno convinzione, lavorano comunque per sottrarre alla cultura specista il consenso di singoli individui. Dietro quel vasto ventaglio di iniziative che vanno dai banchetti informativi alle manifestazioni di maggiore impatto emotivo sul pubblico, come quelle di *Igualdad Animal*, si manifesta sempre l'inquietante speranza che la lenta trasformazione della cultura umana verso il rispetto totale per il vivente possa alla fine concretizzarsi grazie all'insistente riproposizione del messaggio antispecista.

Per quanto questi approcci siano diversi, talvolta perfino opposti, sono tuttavia unificati dal fatto che l'azione scelta si configura come un dato scontato che non necessita di essere verificato in termini di reale efficacia. Anche la natura del soggetto su cui si vorrebbe "innestare" la nuova visione del mondo viene totalmente ignorata. Tutto questo è illogico: *agire* per una qualche trasformazione sociale significa considerare essenzialmente tre aspetti: 1) gli obiettivi scelti; 2) il contesto complessivo in cui vengono proposti; 3) la disposizione psicologica, culturale e simbolica di coloro ai quali ci si rivolge al fine di promuovere la condivisione degli obiettivi o, più modestamente, del discorso. Il primo punto è sempre piuttosto nebuloso. Assumiamo, però, che esista un qualche elemento di partenza sufficiente per definire gli obiettivi dell'attivismo animalista (la definizione del *cosa*); i punti successivi, cioè quelli necessari per un ragionamento sul contesto (il *come*) e sul consenso (il *verso chi*), sono assolutamente dimenticati, sempreché non ci si accontenti delle sterili risposte standard: "per mezzo della presa di coscienza" e "le persone di buona volontà".

Il saggio di Balluch è importante perché affronta tutti questi aspetti. Siamo ancora lontani da una effettiva chiarificazione dei nodi che il movimento dovrà affrontare, ma l'attivista austriaco ha costruito<sup>2</sup> una delle poche riflessioni complessive su elementi tradizionalmente trascurati e tuttavia essenziali affinché si possano aprire spazi significativi nel riconoscimento pubblico dei diritti di tutti i terrestri. Di seguito, si passeranno in rassegna i concetti chiave di «Riformismo e abolizionismo» nella speranza che siano ripresi ed esplorati sempre più in profondità per definirne la validità o la sterilità, poiché lo sviluppo delle idee si manifesta per tentativi ed errori. Soltanto così il movimento antispecista dimostrerà la sua maturazione e la capacità di emanciparsi da due suoi difetti principali, lo spontaneismo (modalità di azione priva di programma e di metodo)

<sup>1</sup> Martin Balluch, «Riformismo e abolizionismo. Quale tipo di campagna per i diritti degli animali?», trad. it. di E. Melodia, in «Liberazioni», n. 6, autunno 2011, pp. 46-68; Aldo Sottofattori, «Intervista a Martin Balluch», in «Liberazioni», n. 7, inverno 2011, pp. 72-76.

<sup>2</sup> Il saggio è apparso nel 2008 sul sito <http://www.vgt.at> e sembra che abbia ottenuto soltanto l'attenzione di Gary Francione che l'ha sottoposto a pesanti critiche provocando, così, una risposta risentita. È possibile seguire i passaggi di questa discussione in Aldo Sottofattori, «Due pensieri a confronto: Martin Balluch vs. Gary Francione», in <http://www.liberazioni.org/articoli/SottofattoriA-02.htm>.

e l'occasionalismo (modalità di azione promossa da eventi non previsti), difetti che lo rendono debole, frammentato ed essenzialmente *impolitico*.

### I concetti chiave della riflessione di Martin Balluch

Per comodità e semplicità di analisi, scomporrò «Riformismo e Abolizionismo» nei suoi temi costitutivi. In tal modo sarà più facile inquadrare la proposta dell'autore. Allo stesso tempo occorre però ricordare che questo tipo di operazione può comportare qualche rischio perché i singoli temi sono tra loro variamente interconnessi. Quando particolarmente strette, tali connessioni verranno segnalate esplicitamente.

#### Primo tema – L'evoluzione nelle (delle) idee animaliste

*Tesi: Esiste un dinamismo sociale intrinseco che, nel tempo, partendo dalle prime iniziative welfariste, condurrà al pieno riconoscimento dei diritti degli animali attraverso processi di tipo riformista.*

L'autore riprende, trasferendolo alla questione animale, il vecchio tema relativo all'evoluzione di enti che, sviluppandosi per quantità, subiscono poi dei salti qualitativi. In tal modo, ci presenta una lista di passaggi, che potremmo definire genericamente "animalisti", costituita da alcuni cambiamenti già verificatisi e da altri che, secondo Balluch, si realizzeranno in futuro. L'autore ci propone cioè un percorso che, partendo dalle prime proteste zoofile, giunge fino alle forme più avanzate di rivendicazione dei "diritti degli animali"<sup>3</sup>. L'attivista austriaco ha ben chiara la differenza tra il *welfarismo* otto-novecentesco e le forme più avanzate dell'animalismo che si traducono nell'intangibilità del corpo animale e nel rifiuto della sua riduzione a merce. Egli mette tuttavia in campo una specie di "filosofia della storia" dell'*animal advocacy* e, valutando le varie tappe seguite dal movimento animalista e i suoi progressi<sup>4</sup>, abbraccia l'idea

<sup>3</sup> Come è stato fatto spesso notare, l'espressione "diritti animali" è fuorviante o, almeno, ambigua. Nonostante ciò, questa espressione – nata in contesto anglofono – è tutt'altro che abbandonata. Adottandola, Balluch si arresta quindi prima degli ultimi sviluppi del pensiero antispesista, sviluppi che sembrano essere molto promettenti sul piano teorico. Tuttavia questa è una approssimazione ancora accettabile alla luce del fatto che tali sviluppi sono ancora in via di formazione.

<sup>4</sup> Se si considerano i Paesi dell'Unione Europea tali *progressi* sul piano protezionistico non sono molto evidenti, ma il punto di osservazione di Balluch è l'Austria, un Paese in cui, grazie alle lotte del suo gruppo, la VGT, si sono registrati risultati interessanti. Dall'enfasi di Balluch appare chiaro

secondo cui vi sarebbe una sorta di spinta ideale che si tradurrà inevitabilmente nel riconoscimento dell'autonomia degli animali non umani e dei loro diritti inalienabili. Balluch osserva che coloro che hanno abbracciato l'etica dei diritti animali hanno cominciato il proprio percorso personale con delle semplici sensazioni di tipo empatico che soltanto progressivamente si sono evolute in comportamenti coerentemente "animalisti". In effetti, questo è un percorso evolutivo che è facile ritrovare nella biografia di quasi ogni attivista per i diritti animali. Balluch rileva un parallelo tra questa "ontogenesi" soggettiva e la "filogenesi" della storia del movimento. Inoltre nell'evoluzione della legislazione che progressivamente limita i gradi di libertà degli umani verso gli animali crede di scorgere una qualche forma altrettanto evolutiva della società. Al fine di dimostrare ciò propone una sequenza di dieci passaggi, ognuno dei quali si presenta come un gradino di miglioramento rispetto alla condizione precedente<sup>5</sup>.

A questo proposito sono necessarie due considerazioni. L'autore si basa sull'esperienza del suo Paese, l'Austria; anche se si potrebbe convenire che, con qualche variante, il discorso possa essere esteso a tutto l'Occidente, l'Austria rappresenta di fatto un "laboratorio" in cui i gruppi animalisti sono riusciti a ottenere alcuni risultati di rilievo che forse possono effettivamente far indulgere ad un ottimismo ingiustificato. D'altra parte, e questa è la seconda considerazione, quel percorso è verificabile solo per i primi passaggi, ma da un certo punto in poi l'autore procede per ipotesi che paiono più che altro mere aspirazioni. I primi passaggi evolutivi, cioè quelli che vanno dal divieto di infliggere danni agli animali quando questi feriscono la sensibilità umana fino a una qualche forma di restrizione di pratiche di allevamento particolarmente cruento, si sono già verificati, almeno sul piano normativo. Occorre dire che i cambiamenti registrati sono comunque poca cosa se si escludono alcuni settori particolari. Probabilmente in futuro si potranno ancora registrare miglioramenti in ambiti determinati. Ad esempio, l'art. 13 del Trattato di Lisbona definisce gli altri animali "esseri senzienti" del cui benessere gli Stati membri devono tenere conto. Nello stesso articolo, però, l'animale è comunque preso all'interno della logica commerciale dell'allevamento e della pesca. Questo genera il fondato sospetto che esista per la società specista un confine non oltrepassabile, un confine che impedisce un effettivo passaggio al pieno riconoscimento dell'alterità animale. Esistono svariati motivi per i quali il trattamento degli animali potrebbe

che egli considera l'Austria come un laboratorio per tutti gli altri Paesi dell'Unione.

<sup>5</sup> M. Balluch, «Riformismo e abolizionismo. Quale tipo di campagna per i diritti degli animali?», cit., pp. 48-49.

migliorare senza che la discriminazione specista venga messa in questione. Ad esempio, ragioni economiche, tecnologiche, ecologiche, salutistiche o anche umanitarie, ma tutte queste si fermano di fronte alla linea tracciata dal confine specista.

Appare perciò difficile immaginare che il percorso della liberazione degli animali possa svilupparsi nella sua interezza nell'ambito dell'attuale società. Qui si registra il limite dell'antispecismo classico che considera la liberazione animale come un fattore chiuso in sé, avulso dal grado di sviluppo della società umana, pensandolo semplicemente come sostituzione della "merce senziente" con altri tipi di merci che non prevedano lo sfruttamento. Fatto questo ben rilevabile anche nell'intervista a Balluch nel momento in cui sorvola su questioni che ritiene premature o quanto meno fuorvianti<sup>6</sup>. Dunque si può sostenere che la visione evolucionista di Martin Balluch (che sembra basarsi più su una filosofia della storia di stampo hegeliano che su un'analisi "genetica", potremmo dire "darwiniana", delle idee animaliste) sia venata da un insostenibile ottimismo. Il suo discorso, poi, trascura la possibilità che possa darsi un'involuzione generale che riassorba quel poco che è stato finora conquistato. Lo sguardo degli attivisti per i diritti degli animali è spesso così concentrato sulla dimensione ristretta della propria sfera di interesse che spesso non coglie i terremoti che stanno avvenendo a livello mondiale. L'illanguidirsi dei diritti degli umani, e persino la loro cancellazione più brutale, difficilmente consentirà, in caso di prolungamento della crisi globale, il mantenimento di quei modesti risultati fino ad oggi ottenuti. Inoltre per lungo tempo l'Occidente – lo spazio geografico in cui l'animalismo ha preso le mosse – è vissuto nell'illusione che il resto del mondo potesse seguire le sue orme prendendo congedo dalle società tradizionali ritenute meri retaggi storici superabili con l'avvento della "modernità". Oggi la spinta trasformativa dell'Occidente si sta esaurendo e quindi risulta difficile immaginare che i "diritti animali" possano seguire altrove un percorso simile a quello sviluppatosi nel suo ambito. Possiamo quindi concludere che l'evoluzione dal *welfarismo* al riconoscimento dei diritti degli animali immaginata da Balluch sia più una aspirazione che un processo necessario. Un percorso che abbia come obiettivo la liberazione animale può essere immaginato soltanto se messo in relazione con punti di autentica discontinuità che riguardino le modalità stesse con le quali gli umani concepiscono la riproduzione sociale in Occidente e nel resto del mondo.

6 A. Sottofattori, «Intervista a Martin Balluch», cit., p. 75.

## Secondo tema – La visione antropologica

*Tesi: La tradizionale azione culturale animalista diretta a convincere i singoli individui ad abbracciare il veganismo e i diritti animali è destinata al fallimento.*

Quando esponiamo le nostre ragioni al singolo o alla comunità, immaginiamo che il nostro interlocutore sia sintonizzato con il nostro argomentare e tendiamo a pensare che possa arrivare alle nostre stesse conclusioni, se ben presentate, fino ad accettarle. Il problema nasce quando la visione che abbiamo dell'interlocutore non corrisponde alla realtà. In tal caso la risposta al messaggio è inficiata alla radice dalla nostra incapacità di interpretare le motivazioni, le aspettative e le esigenze altrui. Non sfuggono a questa difficoltà le varie componenti del movimento animalista, le quali – pur nella loro straordinaria diversità – sono abbastanza omogenee dal punto di vista dell'interpretazione della natura dell'opinione pubblica. In generale, gli attivisti radicali, gli attivisti delle associazioni riformiste e, persino, gli zoofili condividono l'idea che gli individui abbiano una buona capacità di smarcarsi dai condizionamenti sociali e di compiere scelte alternative rispetto a quelle abituali purché posti di fronte ad una verità profonda<sup>7</sup>. È questo il fondo moralista dell'ideologia animalista<sup>8</sup>. Come già discusso altrove<sup>9</sup>, ciò si traduce in interventi finalizzati al tentativo di trasformare il punto di vista del singolo, ipotizzando che la conquista *uno per uno* degli individui possa comportare il raggiungimento della massa critica necessaria per determinare la realizzazione dei fini perseguiti. Spesso si è sentito dire che se i vegani aumentassero oltre una certa soglia, l'impatto sul sistema specista sarebbe notevole e irreversibile. Per altri il cambiamento del 50% della popolazione nella direzione del veganismo determinerebbe addirittura una seria crisi dell'intero sistema capitalista. Per quanto possa essere semplicemente il risultato di parole in libertà, quanto riportato costituisce la spia che indica come lo sforzo animalista (radicale o protezionista) sia fundamentalmente orientato alla trasformazione progressiva e cumulativa sul piano culturale di singoli individui, talvolta accontentandosi di indurre alla scelta di uno "stile di vita" diverso, altre volte richiedendo un'adesione militante.

Il saggio di Balluch rappresenta, da questo punto di vista, un'autentica

7 In realtà tale peculiarità non è tipica solo degli animalisti. L'approccio descritto costituisce la base del comportamento della maggior parte degli attivisti degli attuali movimenti sociali.

8 Al proposito, cfr. Marco Maurizi, *Al di là della natura*, Novalogos, Roma 2011, pp. 69-76.

9 Questione da me estesamente analizzata ne «La gestione sociale delle emozioni e le implicazioni per la battaglia antispecista», in «Liberazioni», n. 2, autunno 2010, pp. 38-51.

rivoluzione. La consapevolezza che questa strategia non paghi trova nelle pagine dell'attivista austriaco una spiegazione ben articolata<sup>10</sup>. Le sue osservazioni relative alla natura umana, caratterizzata dal seguire spinte sociali dalle quali è difficilissimo prendere le distanze, sembrerebbero persino banali se non si dovesse considerare la resistenza sociale che si oppone al loro riconoscimento. Egli non soltanto osserva – cosa sistematicamente dimenticata dagli animalisti – che la società è dinamica, cioè integra costantemente nuovi membri e ne perde di vecchi (ragione per la quale il lavoro di convincimento *uno per uno* rischia di diventare eterno), ma mette giustamente in discussione l'azione di propaganda sul singolo individuo. Il soggetto umano, infatti, non è un elemento che si comporta in maniera avulsa dalla costellazione delle forze sociali che lo condizionano. Su alcuni soggetti queste forze fungono da scudo e non lasciano penetrare le argomentazioni degli attivisti per i diritti animali. Questi sono i resistenti, i refrattari a qualsiasi argomento. Nei confronti di costoro ogni atto di propaganda costituirà una perdita di tempo e di preziose risorse. Ma anche coloro che possiedono una sensibilità potenzialmente in grado di riconoscere l'ingiustizia del trattamento riservato agli animali, sensibilità che può eventualmente consolidarsi dall'incontro con un attivista, una volta lasciati soli rientrano in canali di gestione della loro vita in cui il rispetto della nuova visione imporrebbe di "nuotare controcorrente", con il risultato frequente di ritornare alle vecchie abitudini e venire così riassorbiti dal sistema specista. Il soggetto umano è dotato di una natura sociale, cioè tendente a seguire il flusso che la realtà simbolica dominante tende a far apparire come "normale" e, quindi, spesso rifiuta quei messaggi che potrebbero allontanarlo troppo dall'alveo della quotidianità socialmente accettata. Questa tesi rappresenta la prima riflessione critica rivolta verso quello che potremmo chiamare il "comportamento standard" dell'attivismo animalista. Il modello esplicativo ideato da Balluch, che rende giustizia a tale verità, è semplice e si basa su un ragionamento che si rifà sia alla natura sociale degli individui, sia ad una specie di economia dello sforzo che governa i nostri atti e che chiama in causa l'energia psicologica necessaria a compiere determinate scelte. Poiché il soggetto non possiede grandi possibilità di sottrarsi alla pressione omologante del sistema, l'attenzione dovrà essere rivolta a quest'ultimo.

10 M. Balluch, «Riformismo e abolizionismo. Quale tipo di campagna per i diritti degli animali?», cit., pp. 49-51.

### Terzo tema – Il cambiamento di sistema

*Tesi: Il sostanziale cambiamento del comportamento degli individui si ottiene cambiando il sistema nel quale questi vivono.*

Abbiamo visto che tendenzialmente l'individuo manifesta la tendenza ad adattarsi con facilità a condizioni che trova compiute e ad offrire forti resistenze al cambiamento. È possibile che si ritenga che determinate situazioni siano ingiuste e debbano essere rimate, ma in genere – se tali situazioni non investono un forte interesse personale – difficilmente ci si impegna in prima persona per contribuire al cambiamento. Un genitore può essere *contro* il circo con animali, ma se il sistema sociale lo consente, sarà difficile resistere qualora il figlio desideri andarci. Un consumatore può essere *contro* le uova delle galline allevate in batteria, ma se le troverà sugli scaffali del mercato, magari a un prezzo conveniente, molto probabilmente le acquisterà. Ma se il sistema, in vari modi, esercita una tale pressione sulle scelte dell'individuo a prescindere dalle sue convinzioni, cambiando il sistema si potrebbero ottenere risultati che sarebbero irraggiungibili agendo direttamente sull'individuo. Questa idea è un autentico "uovo di Colombo" tanto è semplice, convincente e suffragata da esempi inconfutabili derivati dalla realtà austriaca, ma che potrebbero benissimo essere confermati in qualunque altro luogo, anche su temi non animalisti. Balluch porta molti esempi a sostegno della sua tesi<sup>11</sup>. Un solo esempio tra i molti: i consumatori austriaci, da un certo punto in poi, hanno considerato inaccettabile la reclusione delle galline ovaiole nelle gabbie in batteria, ma finché hanno continuato a trovare negli scaffali dei supermercati le uova prodotte in tal modo non hanno smesso di acquistarle. Quando la legge ha imposto ai produttori l'allevamento a terra, i consumatori si sono adattati agevolmente alla nuova situazione. In termini generali, dunque, il sistema (il complesso delle norme gestito con la giusta gradualità) induce la popolazione a modificare i propri comportamenti. Balluch, non lo precisa, ma è implicito che stia parlando di cambiamenti avvertiti dalla popolazione come neutri o positivi, dunque legati a fattori non in conflitto con gli interessi degli individui cui la norma è rivolta. Togliere i circhi con gli animali dal complesso dei divertimenti è una cosa, imporre il veganismo è ovviamente un'altra. Ciò conferma la questione della gradualità. Piccoli cambiamenti possono essere efficaci immediatamente a seguito dell'approvazione di specifiche norme; grandi trasformazioni devono essere strutturate in gradini progressivi per consentire l'adattamento crescente

11 M. Balluch, «Riformismo e abolizionismo. Quale tipo di campagna per i diritti degli animali?», cit., pp. 51-54.

dei destinatari della norma stessa. È comunque utile osservare come questa riflessione, che apre ampi interrogativi sul funzionamento della democrazia, si possa estendere in moltissimi ambiti della società.

Vi è, però, un aspetto ulteriore che deve essere considerato. Quando Balluch parla di “cambiamento del sistema” si riferisce a una versione “debole” di questo concetto. Come si rileva anche dall’intervista<sup>12</sup>, l’attivista austriaco non riesce a immaginare a breve termine, quindi nei tempi che ritiene utili per il “mutamento” di volta in volta perseguito, un’autentica trasformazione sociale. Egli per cambiamento del sistema intende semplicemente una trasformazione “locale” delle norme generata dalle lotte animaliste e sufficiente a mettere il consumatore in una condizione di scelta obbligata. È tuttavia altrettanto vero che la versione “debole” apre interessanti considerazioni su quella “forte”, cioè su quella che non contemplerebbe tanto una trasformazione di qualche articolo di legge, quanto piuttosto un’autentica trasformazione dell’architettura politica, economica e culturale.

Quanto fin qui sostenuto può alimentare un equivoco. Si potrebbe pensare che, secondo Balluch, il movimento debba precludersi la relazione con l’opinione pubblica. In uno dei punti successivi (cfr. settimo tema) si constaterà che le cose non stanno in questi termini. Inoltre, se il tradizionale campo d’azione su cui si esercita l’attivismo animalista passa in secondo piano<sup>13</sup>, ci si dovrebbe chiedere quale sia il terreno sul quale il movimento dovrebbe cimentarsi. Questa domanda introduce il quarto tema.

#### Quarto tema – L’avversario e il conflitto

*Tesi: L’azione principale del movimento animalista deve essere diretta contro l’industria che sfrutta gli animali e deve esprimersi tramite pratiche di conflitto.*

L’approccio balluchiano, di primo acchito, produce un effetto di spaesamento. Sotto un certo punto di vista egli è riformista – e lo abbiamo constatato riflettendo sul primo tema –, ma sotto un altro assume un tipico approccio radicale. Infatti, il riformismo *neo-welfarista* e protezionista si esprime tradizionalmente su due versanti: quello di incerte e discontinue proposte legislative e quello che potremmo definire come “attivismo debole”, basato cioè su contatti sporadici e puramente informativi con l’opinione pubblica. E questo non è certo parte

12 A. Sottofattori, «Intervista a Martin Balluch», cit., p. 75.

13 Anche Balluch ritiene, infatti, che le iniziative tradizionali non debbano essere cancellate (come si può constatare visitando il sito della VGT, <http://www.vgt.at>), ma ricondotte ad una funzione sussidiaria.

delle linee guida dell’azione della VGT. La scarsa speranza riposta nel convertire gli individui al veganismo ha in effetti spostato l’attenzione verso l’industria di sfruttamento degli animali fino a tradursi in campagne di forte contestazione. La durezza di questa opposizione allo sfruttamento animale richiama altre esperienze di gruppi operanti in altri Paesi ma, a differenza di gran parte di queste, si esprime sempre all’interno delle possibilità consentite dalla legge. Attraverso campagne molto energiche e provocatorie gli attivisti austriaci sono riusciti a ottenere un numero di successi riformisti di rilievo agendo sempre su un obiettivo per volta (cfr. settimo tema). Questi risultati, però, non sono stati raggiunti presentando progetti di legge a parlamentari vagamente disponibili, che spesso finiscono per morire insieme alla legislatura che li ha visti nascere, bensì creando forti mobilitazioni contro le fabbriche della morte e costringendo le forze politiche a intervenire con una modifica delle norme al fine di tacitare la protesta sociale. È chiaro che le proteste devono riuscire a ottenere la simpatia dell’opinione pubblica, perché solo il sostegno popolare può indurre le forze politiche ad intervenire. Questo approccio, sotto un certo aspetto riformista (perché agisce solo su un problema alla volta<sup>14</sup>) e sotto un altro radicale (perché fortemente aggressivo verso l’industria dello sfruttamento), chiama in causa due temi ulteriori e cioè la natura dell’“opinione pubblica” (cfr. settimo tema) e quella della “sfera della politica” (cfr. decimo tema). La domanda decisiva è, però, la seguente: fino a che punto questo modello può funzionare, fino a quando, fino a quale soglia? È infatti difficile pensare che non incontrerà un punto d’arresto nel momento in cui giungerà a porre all’agenda istituzionale il riconoscimento dell’autonomia dei soggetti animali.

#### Quinto tema – L’aumento dei costi di produzione

*Tesi: La sconfitta progressiva dell’industria dello sfruttamento animale passa attraverso l’aumento dei costi di produzione indotto dalle lotte animaliste.*

Balluch ripone molta speranza nell’aumento dei prezzi di vendita che si verificherebbe quando una campagna animalista, promuovendo interventi legislativi, venisse ad imporre costi aggiuntivi alle pratiche di allevamento. In questo modo aumenterebbero i costi fino a rendere non convenienti ulteriori investimenti nel campo. Il ragionamento sembra un po’ troppo semplicistico. Balluch stesso rileva, infatti, che i produttori potrebbero sì scaricare gli aumenti

14 Tale approccio corrisponde alla visione antropologica che Balluch ha dell’individuo, secondo cui quest’ultimo può fare solo piccoli passi per volta.

dei costi di produzione sul prezzo di vendita, ma in tal modo ridurrebbero la cerchia dei consumatori. Ritengo che la prima parte della ipotesi sia vera e la seconda assai fragile. E, comunque, non è detto che la diminuzione dei consumi sia tale da determinare il fallimento del produttore. Innanzitutto perché la domanda di beni legati all'alimentazione è abbastanza rigida e il consumatore tende a risparmiare su altre merci piuttosto che sul cibo. Poi perché esiste un precedente storico che falsifica questo ragionamento. L'aumento dei costi generali di produzione che per un lungo periodo storico è stato imposto dalle lotte dei lavoratori tramite la conquista di maggiori diritti nelle fabbriche ha generato modernizzazioni dei processi produttivi, non certo l'abbandono delle produzioni. Secondo alcuni teorici del movimento operaio, il dinamismo della classe operaia avrebbe addirittura rafforzato il capitale e determinato il suo attuale potere. Può darsi che questa epoca sia chiusa e che i giochi possano prendere un'altra piega sotto l'incalzare della scarsità delle materie prime: non solo metalli, petrolio, ecc., ma anche – per giungere alla nostra questione – cibo, mangimi, prodotti agricoli; tuttavia queste prospettive, qualora siano all'orizzonte, non sono prese in esame da Balluch, il quale, probabilmente, non intravede simili trasformazioni. Insomma, se il presunto effetto dell'aumento dei costi di produzione viene inquadrato nell'attuale assetto della società, la tesi proposta da Balluch è molto debole. A ciò si aggiunga il fatto che quanto sta accadendo nello sviluppo del mercato biologico sta ulteriormente falsificando questa tesi. Una limitata contrazione dei consumi in presenza di un aumento dei prezzi sta infatti determinando un mercato parallelo e la nascita di consumatori che scelgono con maggiore oculatezza il consumo di parti animali e che non pensano certo a sostituire tali "alimenti" con il tofu o con il seitan. Questo aspetto si connette strettamente con il tema successivo.

### Sesto tema – Critica ai critici del benessere animale

*Tesi: Le riforme sul benessere animale favoriscono la presa di coscienza secondo cui gli animali non esistono per scopi umani.*

Balluch si chiede se sia possibile che la crescita dello standard di benessere animale, fino alla conquista del marchio "animal friendly", possa alla fine, come sostengono alcuni critici di questa strategia, diventare un rinforzo per l'idea secondo cui l'animale esiste per l'uomo, alleviando così i sensi di colpa generati dal mattatoio<sup>15</sup>. Egli non nega questa possibilità, ma si dimostra scettico.

15 Cfr. Matthew Cole, «Dagli "animali macchina" alla "carne felice". Un'analisi della retorica

Sostiene che allo stato attuale una simile affermazione non è dimostrabile e che probabilmente, sviluppando sentimenti di empatia e di compassione, il processo potrebbe semmai dar luogo, sia pure in una prospettiva a lungo termine, a un abbandono del consumo di corpi animali e dei loro derivati. Balluch snocciola la sequenza dei successi del movimento austriaco, ma questi risultati sono tutti all'interno di una logica che ancora rifiuta i "diritti animali". Non c'è prova alcuna che questa soglia possa essere varcata entro un processo di questo genere (cfr. primo tema). È vero, come dice l'autore, che non esistono prove empiriche assolute che possano confermare la tesi dei critici, ma del resto non esistono nemmeno prove che possano sconfessarla e tuttavia esistono dati empirici che suggeriscono che le cose stanno andando per il verso sbagliato<sup>16</sup>, nel senso che effettivamente il marchio "animal friendly" sembra proprio mitigare le remore di molti consumatori di prodotti animali. L'arma dell'*animal friendly*, più che avere due tagli, ha due manici, uno dei quali, purtroppo il più comodo, saldamente in mano a coloro che fanno del marchio un utile strumento per commercializzare prodotti a km 0, ottimi per la salute, per l'ambiente e, in fin dei conti, per l'umanità.

### Settimo tema – L'opinione pubblica

*Tesi: L'opinione pubblica svolge un ruolo fondamentale nel sostegno agli obiettivi delle campagne animaliste.*

Senza una forte simpatia da parte dell'opinione pubblica, le campagne animaliste per le abolizioni parziali non possono ottenere alcun successo. Questo sembra in contraddizione con quanto detto in precedenza (cfr. secondo tema): inutile tentare di convincere gli individui a cambiare il proprio stile di vita. Se si osserva bene, però, all'opinione pubblica non viene richiesto di cambiare abitudini, come evitare di recarsi al circo con animali o non acquistare uova di galline allevate in batteria, ma soltanto di appoggiare una battaglia di civiltà costruita su parole d'ordine semplici che può facilmente comprendere e condividere. Da ciò deriva la regola di impostare le campagne su una singola questione per volta sulla base di proposte potenzialmente accettabili dall'opinione pubblica. Se alla durezza delle contestazioni degli attivisti si associa la simpatia della società per la campagna in corso, è possibile che il potere politico (cfr.

del "benessere animale" alla luce del pensiero di Foucault sul potere disciplinare e su quello pastorale», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 3, inverno 2011, pp. 6-27.

16 Cfr. Leonardo Caffo e Aldo Sottofattori, «La bioviolenza e i suoi insegnamenti», in «Liberazioni», n. 6, autunno 2012, pp. 40-45.

decimo tema) si venga a trovare in difficoltà a sostenere gli interessi forti dell'industria e quindi legiferi secondo le richieste del movimento. Il ruolo delle campagne consiste allora nell'impegnarsi su due piani: uno conflittuale verso l'industria dello sfruttamento; l'altro propagandistico e rivolto alla conquista dell'opinione pubblica al fine di condizionare le scelte delle istituzioni. In genere ciò viene ottenuto mediante gesti eclatanti che i media amplificano non potendo dispensarsi dal commentarli<sup>17</sup>. È evidente che tali pratiche condotte sul filo della legalità possono condurre ad esposizioni talvolta rischiose. Gli attivisti austriaci l'hanno provato più volte sulla propria pelle<sup>18</sup>.

### Ottavo tema – Parlare al cuore, non al cervello

*Tesi: Gli umani sono motivati a sostenere idealmente le campagne animaliste se messi in rapporto con fattori che ne sollecitano la compassione e l'empatia per la sofferenza, mentre elementi astratti e razionali, come quelli propri della filosofia antispecista, non sembrano possedere alcuna efficacia.*

Questo tema si collega al precedente e il suo scopo è quello di definire le modalità di comunicazioni efficaci per creare consenso attorno alle campagne animaliste. Esso di fatto ribadisce quanto già messo in pratica da molti gruppi *grassroots* che ritengono di poter ottenere il sostegno dell'opinione pubblica tramite la presentazione di situazioni normalmente "non immaginate". Questa proposta non sarebbe perciò niente più che un'ovvietà se Balluch non andasse oltre esplicitando la sua contrarietà all'impiego di argomenti razionali che ruotano intorno ai concetti di "persona" e di "diritti". Questo è un punto importante: una cosa, infatti, è sostenere che la compassione possa essere sollecitata con la messa a nudo della sofferenza degli animali – determinati filmati e immagini posseggono, indubbiamente, un grande potere di creare "imbarazzo" presso un'opinione pubblica tenuta sostanzialmente all'oscuro di quanto accade negli allevamenti o nei laboratori –, altra cosa è invece sostenere che gli argomenti razionali non sortiscono effetti, non lasciano traccia e dovrebbero quindi essere abbandonati in quanto inutili. Qui mi sembra che si nasconda un problema importante poiché, per rimanere sul terreno scelto

17 A titolo di esempio, una delle ultime imprese della VGT è consistita nel blocco dell'accesso al Ministero dell'Agricoltura austriaco per 30 ore consecutive. La protesta è scattata a seguito del rifiuto del Ministero di vietare le gabbie di contenimento delle scrofe.

18 Nel 2008, Martin Balluch è stato incriminato insieme con altri nove attivisti per presunte violazioni della legge. In seguito ad un estenuante procedimento giudiziario, le accuse si sono rivelate completamente infondate.

da Balluch, stiamo parlando di azioni rivolte non tanto a singoli individui (nella prospettiva di un cambiamento dello stile di vita), bensì all'opinione pubblica. In questo contesto, sarebbe assurdo escludere argomentazioni razionali che riguardino l'agire umano nel momento in cui questo coinvolge altri animali. Basti pensare all'effetto che libri come *Liberazione Animale*<sup>19</sup> hanno esercitato sul pubblico, libri che, certo, hanno parlato al cuore, ma anche alla mente dei lettori contribuendo così alla crescita del movimento animalista. Tuttavia, bisogna inquadrare la tesi di Balluch all'interno del suo approccio riformista. Egli contrasta le visioni olistiche che ritengono che la questione animale vada affrontata evidenziando *tutta insieme* la problematica dello sfruttamento (come, ad esempio, pensa Gary Francione). Si è visto (cfr. settimo tema) come Balluch ritenga che si debba agire per piccoli passi, essendo secondo lui impraticabile e inutile una battaglia che ponga subito all'ordine del giorno la liberazione animale nella sua interezza. In effetti, se il discorso consiste nel sottrarre i selvatici dai circhi, le galline dalle gabbie o i primati dai laboratori è possibile che sia molto più produttivo richiamare l'attenzione del pubblico sulla sofferenza degli animali piuttosto che impegnarlo in dispute teoriche intorno ad argomentazioni *razionali*. Ne consegue che si può accogliere questa tesi nel quadro delle azioni di lotta puntuali e specifiche sperimentate dalla VGT, mentre difficilmente essa può essere accettata in una prospettiva limpidamente antispecista.

### Nono tema – L'atteggiamento politico consequenzialista

*Tesi: L'obiettivo del raggiungimento dei diritti animali nel lungo periodo presuppone l'adozione di un atteggiamento politico consequenzialista e non deontologico.*

Questa tesi considera due tradizioni differenti della riflessione morale: quella consequenzialista e quella deontologica. In base al consequenzialismo la moralità di un'azione dipende unicamente dalle sue conseguenze. Si tratta di un approccio che condivide parecchie affinità con l'utilitarismo e che differisce da una visione deontologica che, invece, stabilisce determinati principi morali che devono essere assunti *prima* dell'azione che si vuole compiere e indipendentemente dalle sue possibili conseguenze. È inutile inseguire la questione di quale sia l'approccio da privilegiare, aspetto del resto affrontato ampiamente in ambito morale, dal momento che Balluch non la considera. Egli,

19 Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it di E. Ferreri, il Saggiatore, Milano 2003.

più semplicemente, contesta l'atteggiamento molto diffuso in ambito animalista che tende a regolarsi secondo principi morali che, per quanto fondati, non consentono di ottenere i risultati perseguiti, in quanto (a suo parere) esercitano un'evidente funzione paralizzante. I principi etici – specie quando riguardano questioni fondamentali come la libertà dalla tortura e il diritto alla vita – non possono essere negoziati; assumerli all'interno di una società ancora specista – sostiene Balluch – significa di fatto condannarsi all'immobilità. In questo si riflettono aspetti dell'ottavo tema (rifiuto sostanziale di argomenti razionali che non lascerebbero traccia nell'interlocutore "normale") e del settimo tema (agire per ottenere un piccolo risultato per volta). La scelta consequenzialista, però, ha senso proprio nel momento in cui si decide di adottare un approccio tipo quello della VGT dando per scontati i suoi assiomi di base. È difficile contestare l'approccio di Balluch se le alternative a quanto propone sembrano essere costituite solo da banchetti informativi, da petizioni e dall'apostolato uno per uno, ma non è escluso che, prima o poi, il movimento animalista radicale possa percorrere le stesse strade che hanno seguito altri movimenti emancipazionisti, i quali hanno fatto leva proprio sulla forza dirompente dei principi che li muovevano, proponendo con forza questioni morali. Questo non implica l'abbandono di scelte tattiche che potrebbero rivelarsi utili al conseguimento di determinati risultati e che momentaneamente potrebbero interferire con considerazioni deontologiche; se Balluch, però, utilizza il termine "consequenzialismo" come sinonimo di "tattica", allora forse sarebbe utile chiamare le cose con il loro nome.

### **Decimo tema – La politica, le istituzioni e il governo**

*Tesi: La politica costituisce uno strumento neutro di governo le cui scelte e dinamiche soggiacciono al soddisfacimento degli interessi della maggioranza.*

Questa tesi è parte costitutiva e necessaria del modello di Balluch. La ricerca del consenso della maggioranza nella battaglia contro l'industria dello sfruttamento ha senso, infatti, solo all'interno di una logica secondo la quale è possibile battere l'avversario sottraendogli consenso. Questo non significa sottovalutare la forza delle *lobby*, ma supporre che tali aggregazioni di interessi possano essere sconfitte qualora si sia in grado di costruire – mediante pratiche conflittuali (cfr. quarto tema) – aggregazioni di interessi differenti. Questa è chiaramente una concezione diversa rispetto alla

"democrazia deliberativa" in stile habermasiano in cui le decisioni sono prese di comune accordo per mezzo del confronto e della ragione comunicativa. Da ciò deriva l'implicita conseguenza che lo Stato e le sue articolazioni politico-amministrative siano immaginate come neutre rispetto agli interessi che si vengono a determinare nell'ambito della dialettica sociale. Le varie compagini politiche sono in concorrenza per la conquista del governo dello Stato e ciò induce Balluch a pensare che l'aspirazione al mantenimento di questo ruolo spinga la coalizione al potere a privilegiare l'interesse della maggioranza dei cittadini che, pertanto, dovrebbe essere conquistata alla sensibilità animalista. Qui si annida un'interpretazione fallace e pericolosa. Innanzitutto, infatti, gli elettori votano "pacchetti" di interessi e se qualcuno di quelli a cui aspirano non è previsto dal "pacchetto" in questione, generalmente non modificano i loro comportamenti elettorali (detto altrimenti, l'empatia verso gli animali, anche se sinceramente provata, non è un motivo trainante al momento del voto, almeno per la maggioranza dei cittadini). I partiti politici sanno benissimo che le scelte elettorali si basano essenzialmente su questioni che toccano da vicino la popolazione. Gli elettori sono disposti ad accettare persino degli svantaggi "locali" se si ritengono genericamente soddisfatti dal programma del partito di riferimento. Dunque, l'*effetto ricatto* non sembra poter esercitare un'influenza elettorale scontata. Inoltre, che lo Stato sia un'emanazione dei poteri forti è sempre stato chiaro e gli eventi odierni stanno smascherando le ultime parvenze di neutralità di cui si è sistematicamente e ideologicamente ammantato. La crisi della democrazia, acuitasi con l'attuale crisi economico-finanziaria globale, risalta quanto mai prima. In Europa, ad esempio, l'alternanza ai vari governi nazionali di forze politiche con analoghe ricette politico-amministrative è evidente ed è amplificata dalle direttive che vengono impartite da Bruxelles, direttive che rendono di fatto il suffragio universale un ectoplasma privo di sostanza. Di conseguenza, i margini offerti da decisioni "regionali" sulla legislazione in materia di animali si riducono di molto e probabilmente in un prossimo futuro potranno riguardare soltanto alcuni settori "minori" impedendo ulteriormente la possibilità di sviluppo delle fasi più significative dell'evoluzione balluchiana (cfr. primo tema). Rimane tuttavia interessante ipotizzare se, in futuro, si potrà o meno trasferire la strategia descritta dal livello regionale a quello sovranazionale, anche se le note difficoltà di aggregazione e di coordinamento dei movimenti di liberazione animale all'interno dei singoli Stati non inducono certo all'ottimismo.

## Conclusioni

Abbiamo ripercorso i principali motivi che informano il saggio di Balluch «Riformismo e abolizionismo», un testo che offre molti spunti di riflessione e che ha indubbiamente il coraggio di porre questioni importanti rompendo con il classico rifiuto animalista ad avventurarsi sul terreno della “teoria della pratica”. Dovrebbe essere chiaro nella scansione dei singoli punti che non condivido gran parte delle assunzioni di Balluch, ma considero di eccezionale rilevanza teorica il secondo, il terzo e il quarto tema. Il suo primo grande merito consiste nella critica dell’individualismo metodologico (ossia dell’inafausta dottrina di derivazione popperiana secondo la quale la società è fatta di individui e non da relazioni, soggezioni, sudditanze e gerarchie che generano strutture extra-individuali) che implica la “conquista” degli individui uno per uno. Probabilmente una concausa della debolezza del movimento animalista sta proprio nell’incapacità di superare la percezione deformata della società intesa come pulviscolo di soggetti agenti e autonomi. Altrettanto importante (pur con le puntualizzazioni discusse nel terzo tema) è l’idea che per cambiare le persone si debba cambiare il sistema perché soltanto così si trasformano abitudini consolidate, come Balluch facilmente dimostra con i suoi esempi puntuali. Infine, ritengo che sia fondamentale il rigore con cui sostiene la necessità di una propaganda conflittuale nei confronti dell’industria dello sfruttamento. Il conflitto nella società democratica è il motore di ogni trasformazione e, oltre Balluch, può essere orientato anche verso le istituzioni, anche se deve essere modulato secondo principi nonviolenti sia per motivi di coerenza interna sia per non subire il rigore di risposte repressive da parte del sistema specista.

Credo, infine, di aver messo in luce passaggi critici e non condivisibili della riflessione di Balluch. L’evoluzionismo ingenuo, l’illusione che i costi di produzione possano giocare un ruolo nel declino dell’industria dello sfruttamento, il pericoloso sostegno al “benessere” animale e alla “carne felice”, il rifiuto di impiegare strutture argomentative razionali, la scommessa sulla sostanziale neutralità dello Stato, le ambiguità del consequenzialismo costituiscono vere e proprie fragilità concettuali. Tuttavia, questi aspetti critici vanno inquadrati entro il modello generale proposto che è sostanzialmente riformista e che non è escluso che possa evolversi una volta esaurita la sua funzione di conquista di ulteriori risultati parziali. Non esiste, infatti, soltanto un’evoluzione della legislazione sugli animali e dei sentimenti empatici, ma anche dell’animalismo stesso qualora si renda disponibile ad imparare sia dai suoi successi che dai suoi errori.



## Tracce e attraversamenti

Massimo Filippi e Filippo Trasatti  
**La favola del soggetto, la tragedia degli animali**

[...] il fine non è quello di rispondere a delle questioni, ma di uscire, di venirne fuori. (Gilles Deleuze)<sup>1</sup>

**Ricordati di non chiederti mai chi gioca in prima base**

È appena apparsa per i tipi di Mimesis la traduzione italiana de «*Il faut bien manger*» ou *le calcul du sujet*<sup>2</sup> di Jacques Derrida, testo importante, anche se breve, che ha avuto una genesi e uno sviluppo travagliati. Si tratta di un'intervista con Jean-Luc Nancy di cui una parte è stata prima pubblicata in inglese sulla rivista «*Topoi*» nel 1988, poi in francese in «*Cahiers Confrontation*» l'anno successivo e, infine, nella raccolta *Points de suspension. Entretiens* del 1992 per i tipi di Galilée. A testimonianza di questa genesi complessa, la pubblicazione in «*Cahiers Confrontation*» era accompagnata dalla seguente avvertenza:

[L'intervista] appare qui quasi per intero (non senza l'abbandono di alcuni sviluppi i cui temi erano stati tuttavia annunciati in *Topoi*: l'insieme era stato allo stesso tempo troppo lungo ed in alcune circostanze si era allontanato troppo dal tema centrale)<sup>3</sup>.

Qual era, dunque, il tema centrale dell'intervista e quali le circostanze dell'allontanamento da esso? Ma soprattutto: chi parla? Chi dice verso dove bisogna andare? Chi dice chi? Chi è chi? Detto altrimenti e con le parole dell'irresistibile *gag* di *Rain Man* di Barry Levinson (1988): «Chi gioca in prima base?». Pensare a ciò a cui queste domande rinviano è più complesso di quel che sembra se ci si limitasse a considerarle meri giochi di parole: chi diviene chi, ogni volta diverso e ogni volta uguale, in una iterabilità<sup>4</sup> in cui identità e

differenza paradossalmente convivono?

In questo testo-palinesesto, Derrida parla con un tono che non gli è abituale, diremmo quasi seccato (e giustamente) per un modo di porre le domande che va nella direzione esattamente contraria rispetto a quella che continuamente si sforza di perseguire. A ciò si aggiunga che le «domande» di Nancy sono insolitamente poco accurate, vaghe, decentrate rispetto al soggetto di cui si parla. Ci sono, dunque, in questo palinesesto degli enigmi che sollecitano un'analisi sintomatica che indaghi i vuoti, le lacune, i non detti, come se proprio intorno alla questione del soggetto il non detto fosse l'aspetto più importante da pensare.

Per cominciare, chiede Derrida, chi dice che la filosofia più recente ha cercato di «liquidare» il Soggetto<sup>5</sup>? Poiché «il soggetto è forse reinterpretato, risituato, reinscritto, ma non certamente "liquidato"»<sup>6</sup>, la domanda, posta in tal modo, appare subito auto-contraddittoria, in quanto postula l'unità di un soggetto atemporale che a un certo punto una congrega di filosofi avrebbe cercato di liquidare. È una domanda che ripete acriticamente la «favola del soggetto», senza «interessarsi a ciò che questa favola suppone della parola e della finzione convenuta»<sup>7</sup>. Secondo Derrida, ciò che qui parla è la *doxa*, l'opinione comune più o meno confusa che, sotto l'apparenza di una domanda neutrale dal tono filosofico alto, dà per presupposto tutto un insieme di questioni che finge o pretende di voler discutere. E la *doxa*, aggiunge Derrida, parla in modo interessato, per un calcolo nascosto. Il non detto di questa domanda è appunto *un calcolo del soggetto* che mentre parla si dissimula, come nel motto cartesiano, *larvatus prode* (avanzo mascherato). Bisognerà allora smascherarlo questo soggetto per mezzo di un'analisi rigorosa. Ad esempio, suggerisce Derrida, si potrebbe cominciare cercando di circoscrivere una certa tradizione, «da Descartes a Kant e ad Husserl», per vedere che cosa «si prefigura sotto il concetto di soggetto, in modo tale che, una volta decostruiti alcuni predicati, l'unità del concetto e del nome ne siano radicalmente affettati»<sup>8</sup>. In questo modo si porterebbero, per così dire, allo scoperto l'insieme dei predicati che accompagnano il soggetto – la sostanza, il sostrato, lo *hypokeimenon*, la stabilità, la posizionalità, la permanenza, l'autonomia, la proprietà, la presenza e l'identità a sé –, rimettendo in questione l'intera tradizione filosofica. In altri termini, la decostruzione del soggetto corrisponde in larga misura ad una decostruzione dei concetti fondamentali

1 Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Conversazioni*, trad. it. di G. Comolli, ombre corte, Verona 2011, p. 7.

2 Jacques Derrida, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, trad. it. di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano 2011.

3 *Ibidem*, p. 5 (nota).

4 Iterabilità è uno dei tanti indecibili di Derrida da intendersi come «una differenza [che] fa sempre deviare la ripetizione. [...] l'aspetto dell'altro (*itarà*, in sanscrito) nella reiterazione». Cfr. *Id.*, *Al di là delle apparenze. L'altro è segreto perché è altro*, trad. it. di S. Maruzzella, Mimesis, Milano 2010, p. 19.

5 *Id.*, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, cit., p. 9.

6 *Ibidem*, p. 7.

7 *Ibidem*, p. 18.

8 *Ibidem*, p. 10.

di quella che continuiamo a chiamare, forse imprudentemente, storia della metafisica. Imprudentemente perché questa storia non sembra tener conto né delle lacune e delle assenze su cui si è andato costituendo un tale (s)oggetto omogeneo, né dell'avvertimento di Nietzsche circa il legame intricato e difficile da sciogliere tra metafisica e grammatica così come le conosciamo; legame che fa sì che, per fare un esempio, quando usiamo il pronome "chi" stiamo già implicitamente riferendoci al soggetto. Ma oltre e in relazione a questo, suggerisce Derrida, bisognerebbe cogliere come il soggetto si pone in relazione a sé, all'umanità, alla storia, alla legge... insomma il lavoro di tutta la sua riflessione. Solo, però, se si riesce a cogliere questo intreccio, che circonda e attraversa la questione del soggetto, si comprende quale e quanto alta sia la posta in gioco.

### Gli animali della favola

Intanto che conduciamo questo lavoro di scavo, credendo di sapere quel che sappiamo, possiamo continuare ad utilizzare il termine "soggetto"? È evidente che non sarà sufficiente trovare un sostituto più o meno fantasioso che continui però a portare implicitamente con sé i medesimi attributi che caratterizzano ciò che pensiamo risponda al nome di soggetto. Una volta accettato che non basta trovare un altro termine per dire la stessa cosa, si comincia davvero ad entrare nel vivo della questione del soggetto: se e *solo* se si disloca la questione del soggetto in rapporto al linguaggio e alla richiesta che ne pretende l'identificazione – come accade, ad esempio, nel linguaggio burocratico che intima il fissarsi a un chi, a un quando e a un dove –, si iniziano a intravedere le forze che danno forma al soggetto. Ed è pure evidente che non basta, per sottrarsi alla questione, accontentarsi di ridefinire la soggettività in modo "debole", come qualcosa che non sta più al centro del mondo, come un non-identico, sempre in-adeguato, in grado di riconoscere la propria *soggezione* e il proprio *assoggettamento*. E neppure è sufficiente l'operazione proposta da Heidegger, che prevede la sostituzione di

un certo concetto di Dasein a un concetto di soggetto ancora troppo segnato dai tratti dell'ente vorhanden, cioè attraverso un'interpretazione del tempo, e insufficientemente interrogato nella sua struttura ontologica<sup>9</sup>,

9 *Ibidem*, p. 20.

perché in ogni caso, sostiene Derrida,

anche se il Dasein non è il soggetto, questo punto di partenza [...] resta analogo, nella sua "logica" a quello che eredita cominciandolo a decostruire: non è un errore, è probabilmente una fase indispensabile, ma adesso...<sup>10</sup>.

Adesso, si tratta di muovere qualche passo in un'altra direzione o, meglio, di tornare indietro, mettendo in questione un aspetto fondamentale dell'eredità metafisica, ed è qui che *la questione dell'animale* assume una centralità ineludibile – può esistere, infatti, una favola che sia veramente tale senza che vi compaiano degli animali? –:

Poiché il discorso sul soggetto, anche là dove riconosce la differenza, l'inadeguatezza, la deiscenza nell'auto-afezione, ecc., continua a legare la soggettività all'uomo. Anche se riconosce che l'"animale" è capace di auto-afezione (ecc.), questo discorso evidentemente non gli accorda il rango di soggettività – e questo concetto resta allora contrassegnato da tutte le presupposizioni che sto ricordando<sup>11</sup>.

Come sa bene chiunque abbia una qualche esperienza di dibattiti che riportano al centro il non detto della questione dell'animale, che rimettono in gioco i limiti dell'umano e le distinzioni tra questo e gli altri animali, prima o poi, in una qualche forma più o meno elegante, riemerge inesorabile la domanda-obiezione che potremmo chiamare dell'"*intelligent carrot design*" o, in termini più seri, della maggiore o minore permeabilità ed elasticità dei confini tra gli enti. La domanda-obiezione può essere posta in maniera triviale o assumere, come in questo caso, un tono più filosofico: «Dal momento che tu non vuoi limitare un'eventuale "soggettività" all'uomo, perché limitarti all'animale?»<sup>12</sup>, chiede Nancy. E qui Derrida risponde con signorilità, senza perdere il controllo, senza reagire a quella che nella maggioranza dei casi è un'obiezione difensiva, rilanciando la questione su un altro piano: ossia quello di pensare una differenza, una *différance*, che non sia oppositiva ed esclusiva, ma che rimetta in gioco ciò che pensiamo «della responsabilità, della libertà, della verità, dell'etica e del diritto»<sup>13</sup>. E questo perché

la "logica" della traccia o della *différance* determina la riappropriazione come dis-appropriazione. La ri-appropriazione produce necessariamente il contrario di ciò che essa, apparentemente prende di mira. La dis-appropriazione non è il proprio

10 *Ibidem*, pp. 21-22.

11 *Ibidem*, pp. 23-24.

12 *Ibidem*, p. 24.

13 *Ibidem*.

dell'uomo<sup>14</sup>.

Certo, prosegue Derrida, la differenza tra il vegetale e l'animale resta altrettanto problematica, ma ancor più, sullo sfondo, la questione della differenza tra il vivente e il non vivente, soprattutto per un pensiero che voglia evitare dogmatismi, barriere e abissi insormontabili e che non intenda annacquare le differenze nell'indifferenza:

Non si tratta dunque di opporre a quest'enorme molteplicità di discorsi tradizionali sull'uomo, sull'animale, sulla pianta o sulla pietra, un altro discorso sulle stesse "cose", ma di analizzare senza fine e nei suoi interessi l'intero macchinario concettuale che ha fin qui permesso di parlare di "soggetto"<sup>15</sup>.

### De-soggettivizzare

Anche in questo caso, anzi soprattutto in questo caso, quello che Derrida propone è un pensiero che sia anche un'esperienza che conservi o, meglio, richiami una responsabilità nei confronti della differenza e, come Derrida ha molte volte affermato, della giustizia. Il «macchinario concettuale» che si nasconde dietro al soggetto va cioè decostruito in modo tale da render possibile l'apparizione e la formazione di un soggetto umano che si smarchi dai processi assoggettanti e spiritualizzanti della tradizione umanista, lasciandosi percorrere da strutture pre-umane, da un'alterità in-appropriabile perché ri-appropriata nella dis-appropriazione, che è poi il requisito fondamentale perché si possa dare una qualche forma di giustizia per l'altro e non sottomissione e violenza istituzionalizzata. Ci possono e ci debbono essere giustizia e responsabilità, anche senza un'arché e un fondamento, si può pensare ad una legge che non sia solo *forma di legge*, ossia un meccanismo à la Kant che, in quanto privo di contenuto e di oggetto, sia destinato a girare a vuoto, escludendo a priori ogni forma di giustizia e ogni forma-di-vita<sup>16</sup>.

La questione dell'animale è esemplare del rapporto tra responsabilità e giustizia. Secondo Derrida, infatti, il dispositivo di appropriazione/incorporazione sia materiale che simbolica dell'altro animale passa attraverso la manipolazione del confine dell'alterità e si organizza in una «struttura sacrificale»<sup>17</sup> intrinseca al discorso umanista: il *chi-soggetto* si costituisce

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>16</sup> Al proposito, cfr. Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, IV, I*, Neri Pozza, Vicenza 2011, in particolar modo pp. 113-175.

<sup>17</sup> J. Derrida, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, cit., pp. 36 e segg.

in relazione a un qualcosa di sacrificabile, o per dirla altrimenti, la struttura della soggettività si costituisce in relazione alla sacrificabilità materiale e/o simbolica dell'altro come oggetto. Non è qui il caso di discutere la legittimità di questa concezione del "sacrificio", ma sembra proprio che, in questo contesto, la fretta della risposta non abbia permesso a Derrida una contestualizzazione più precisa della questione cui accenna solo *en passant* quando afferma, ad esempio, che questa concezione del soggetto, maschio adulto, virile, dominatore della natura e dell'altro (femminile, animale, infantile, ecc.) si è inaspita «nel momento in cui il codice napoleonico si iscriveva nel diritto positivo»<sup>18</sup>. Tuttavia, ciò che risulta evidente è il risultato di questa struttura sacrificale: per accedere alla posizione di soggetto si deve sacrificare l'altro, l'altro *come* animale o l'altro *in quanto* animale.

### Tu non metterai a morte il vivente in generale

Derrida arriva in tal modo a mettere a fuoco un punto decisivo a proposito della questione del vegetarianismo che è l'altra faccia di questo discorso sul soggetto, fin dal titolo: «*Il faut bien manger*». Come spesso accade in Derrida, questa espressione racchiude in sé una molteplicità di significati che sono al contempo l'inesco e il risultato del procedimento decostruttivo. «*Il faut bien manger*», giustamente reso dai traduttori italiani con «*E-(b)bene si deve mangiare*», afferma contemporaneamente che «si deve ben mangiare» e che «si deve mangiare bene»<sup>19</sup>. Ancora una volta, non ci troviamo di fronte ad un gioco di parole, ma ad una polifonicità tutt'altro che neutra in quanto permette di ribaltare la questione che tutte le morali che si autocertificano come pure e autentiche si sono poste e si pongono:

La questione non è più sapere se è "buono" o "bene" "mangiare" l'altro e quale altro. Comunque lo si mangia e tuttavia ci si lascia mangiare da lui, [ma] determinare la miglior maniera, la più rispettosa e la più riconoscente, la più donante anche, di rapportarsi all'altro e di riportare l'altro a sé<sup>20</sup>.

Dobbiamo interpretare questo passo come un eccesso di prudenza per non finire relegato nella categoria dei difensori del vegetarianismo, dell'ecologismo o del protezionismo animale, come affermato poche pagine prima?<sup>21</sup> Oppure si

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 36.

tratta della dichiarazione, *sic et simpliciter*, dell'impossibilità, finché si resta soggetti dominanti, di evitare il sacrificio dell'altro? No, niente di tutto questo. Al contrario, ciò che qui si delinea è la ripresa del compito del pensiero di partire da un altro indecostruibile che dovrebbe appunto garantire la non appropriabilità violenta. E anche se questo, come Derrida non smette mai di ribadire in questa come in altre sedi, è un compito interminabile, non vi è ragione per esimersi dalla presa di responsabilità e dalla decisione. Si può infatti decidere solo di fronte all'indecidibile, altrimenti non di decisione si tratterebbe ma piuttosto di algoritmo da computer, ci si può assumere una responsabilità solo rispondendo *dell'* e *all'*altro e non costruendo sistemi autoreferenziali solipsistici e vuoti. Se «il soggetto è responsabile dell'altro prima di esserlo di sé come "io"», allora il «Tu non ucciderai» della tradizione, dove l'altro è sempre l'«altro uomo», il soggetto, lascia il posto a «Tu non metterai a morte il vivente in generale»<sup>22</sup>, dove la questione è cominciare a pensare come oltrepassare tutti i discorsi che «non sacrificano il sacrificio»<sup>23</sup> e che delineano un «soggetto [che] accetta il sacrificio e mangia la carne»<sup>24</sup> come parte integrante della sua struttura, dello schema che lo rende possibile attraverso una serie di riduzioni dell'altro e al quale Derrida assegna efficacemente il nome di «carnofallogocentrismo».

Questa mossa non indica verso un'altra forma di purezza e di identità incontaminate ma, in quanto consapevole che è possibile incontrare l'altro solo là dove è stato "inventato", seppur come resto del soggetto, si assume la responsabilità di attraversare, contaminando e contaminandosi, la tradizione dell'appropriazione per destituirne di senso. Questa mossa apre cioè lo spazio per un pensiero della differenza che, pur lavorando sui e ai confini dell'identità, si sottrae a tutte le binarizzazioni rigide e si rifiuta di non fare la differenza, muovendosi in direzione dell'insacrificabilità dell'altro. Questo è il tema, più volte riproposto da Derrida, dell'"ospitalità infinita": forse è solo l'ospitalità infinita che può invertire la logica del sacrificio, che può individuare una via di fuga da questa proprio perché la corrode dall'interno, perché non ripete il gesto autoritario che include in sé l'idea del sacrificio in quanto ne propone una aprioristica quanto surrettizia esclusione, ma che, al contrario, esclude il sacrificio grazie ad un gesto umoristico che lo include sotto forma iperbolica, come sacrificio del sacrificio. *Il faut bien manger* diventa così *il faut le bien manger*, "dovere" che prelude a tutta un'altra idea dell'umano:

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 39.

«Si deve ben mangiare» [*Il faut bien manger*] non vuol dire innanzitutto prendere e comprendere in sé, ma apprendere e dare da mangiare, apprendere-a-dare-da-mangiare-all'altro. Non si mangia mai da soli, ecco la regola del «si deve mangiare bene» [*Il faut bien manger*]. È una legge dell'ospitalità infinita. E tutte le differenze, le rotture, le guerre (si può anche dire le guerre di religione) hanno in palio questo «mangiare bene», oggi più che mai. Si deve ben mangiare, ecco una massima di cui basterebbe far variare le modalità e il contenuto. All'infinito. Essa descrive la legge, il bisogno o il desiderio [...], l'orexis, la fame e la sete («bisogna», «eppur si deve»), il rispetto dell'altro nel momento stesso in cui, facendone l'esperienza [...], [si] deve cominciare a identificarsi con l'altro, ad assimilarlo, interiorizzarlo, comprenderlo idealmente [...]. Il raffinarsi sublime nel rispetto dell'altro è anche una maniera di «Mangiare bene» o di «mangiare Bene». Anche il bene si mangia. Bisogna mangiare il bene [*Il faut le bien manger*]<sup>25</sup>.

### Avvertenze agli antispecisti

Quanto detto porta con sé almeno tre importanti implicazioni sul piano della prassi che spesso non sono state riconosciute al pensiero di Derrida che, a differenza di quanto ritenuto da una tradizione consolidata, è ben altro che uno sterile esercizio decostruttivo fine a se stesso, rappresentando piuttosto un contributo fondamentale all'attuale riflessione biopolitica. Implicazioni che non dovrebbero sfuggire al movimento antispecista.

La prima: data la modalità con cui il soggetto si costituisce, «il capo di Stato [...] deve essere un mangiatore di carne»<sup>26</sup>. Il che significa che, nelle condizioni attuali, il vegetariano, come il celibe, l'omosessuale, la donna, ecc., non possono pensare di accedere alla testa dello Stato «se non lasciandosi tradurre in uno schema virile ed eroico»<sup>27</sup>. Ciò, allora, dovrebbe far comprendere che la "questione animale" non può più essere pensata come semplice *maquillage* dell'esistente, come un allargamento della considerazione morale che tracci dei confini più "giusti", ma ancora binari e comunque escludenti; come una questione che lasci invariato lo schema del calcolo del soggetto pur modificandone la somma.

La seconda: dato che bisogna pur mangiare e mangiare è «metonimia dell'introiezione»<sup>28</sup> a cui non ci si può sottrarre, materialmente e simbolicamente, anche se vegetariani coerenti – infatti «anche i vegetariani mangiano l'animale e pure l'uomo»<sup>29</sup> semplicemente vivendo in una società

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

squisitamente carnivora dove il cosiddetto “*cruelty free*” è pura illusione per il modo in cui il cibo è prodotto e portato sulle nostre tavole<sup>30</sup> –, il movimento antispecista è chiamato ad abbandonare ogni pretesa di purezza e di superiorità morale per far propria la critica del “proprio”, evitando, come troppo spesso accade, la delirante esaltazione di un proprio ancor più proprio. Detto altrimenti, con conseguenze oggi appena immaginabili per l’intera sua prassi politica, il movimento antispecista dovrebbe, al fianco di movimenti come quello dei *queer*, rivendicare le ragioni dell’improprio e dell’inumano, revocando la nozione stessa di confine e non, come ha fatto e continua a fare, cercare di rendere più umani sia l’umano che il non umano.

La terza: se si intende arrestare la «macchina antropologica» (quella macchina che ha costruito l’umano con un doppio meccanismo di esclusione-cattura e di inclusione-escludente dell’animale all’interno dell’uomo, tracciando, cancellando e ridisegnando incessantemente i confini tra i due)<sup>31</sup>, macchina che trova nella struttura del sacrificio una delle sue principali ragioni d’essere, sarà necessario muoversi nella direzione di una politica *della* vita che tenga presente, come ha fatto Agamben, che questa macchina non ha mai rispettato i confini di specie, come la storia tragicamente ci mostra ma, oltre Agamben, che essa ha trovato il proprio “carburante” nella distinzione umano/animale. Detto altrimenti, poiché la sfera della considerazione morale e quella della specie *Homo sapiens* non sono mai perfettamente coincise – ancora oggi una larga parte di umani paradigmatici è esclusa *de facto* dalla prima e fino a non molto tempo fa anche *de jure* –, *lo specismo, così come inteso tradizionalmente, non è mai esistito*. Il che non solo non ci esime dal combattere ciò che comunque è sotteso da questa nozione, ma addirittura ci induce a moltiplicare gli sforzi per oltrepassarlo in quanto ideologia giustificazionista generale dello sterminio intra- e inter-specifico, che ha potuto e può continuare a funzionare grazie all’*invenzione delle specie*. Non vi sono prima le specie e poi lo specismo, semmai il contrario. E ancora, non è irragionevole pensare che storicamente si possa essere realizzato prima lo sfruttamento dell’uomo sull’uomo e poi quello dell’uomo sull’animale ma, altrettanto ragionevolmente, è quest’ultimo, con la *speciazione dell’animale*, ad aver reso possibile la continuazione di entrambi su scala industriale. Ecco perché la questione animale dovrebbe essere importante – non solo per gli

30 Per un’attenta analisi di questo aspetto della riflessione derridiana, cfr. Matthew Calarco, *Zoografie. La questione dell’animale da Heidegger a Derrida*, trad. it. di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano 2012, pp. 141-145.

31 Per il concetto di macchina antropologica, cfr. G. Agamben, *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 38-43.

animalisti – e rientrare di diritto in ogni agenda politica che intenda essere realmente emancipazionista e liberazionista. Ecco perché bisogna continuare a tornare alla questione dell’animale.

### C’è dell’altro

C’è questo e molto altro ancora in questa breve intervista. Almeno due aspetti vanno, però, sottolineati: quello del rapporto tra soggettività e singolarità e la figura di Auschwitz.

Per quanto attiene al primo, con un approccio che sorprendentemente lo avvicina a Deleuze, Derrida prova a pensare la differenza tra individualità, come chiusura e atomizzazione, e singolarità, come nodo temporaneo di relazioni. Sembra, infatti, che, alla domanda di Nancy nella lettera di invito all’intervista: «Chi viene dopo il soggetto?»<sup>32</sup>, Derrida risponda: *la singolarità che la precede*:

La singolarità del “chi” non è l’individualità di una cosa identica a se stessa, non è un atomo. Essa si disloca o si divide, ricomponendosi per rispondere all’altro, la cui chiamata precede in un certo qual modo la propria identificazione a sé, poiché a questa chiamata io non posso che rispondere, aver già risposto, anche se credo di rispondere “no”<sup>33</sup> [e] il rapporto a sé non può essere, in questa situazione, se non di differenza, ovvero di alterità o di traccia. Non soltanto l’obbligazione non si attenua, bensì trova, al contrario, la sua possibilità che non è né soggettiva, né umana [...] <sup>34</sup> [ed] è a partire da questa affermazione dislocata [...] che qualcosa come il soggetto, l’uomo, o chi per lui, può prendere forma<sup>35</sup>.

Singolarità che, come si diceva, fa risuonare un’eco deleuziana, come si può facilmente constatare, ad esempio (ma gli esempi si potrebbero moltiplicare), da questo passaggio della *Logica del senso*:

Singolarità nomadi non più imprigionate nell’individualità fissa dell’Essere infinito (la famosa immutabilità di Dio), né entro i limiti sedentari del soggetto finito (i famosi limiti della conoscenza). Qualcosa che non è né individuale né personale e che nondimeno è singolare, per nulla abisso indifferenziato [...]. Quanto al soggetto di questo nuovo discorso, non vi è invece più soggetto, non è l’uomo né Dio, ancor meno l’uomo al posto di Dio. È questa singolarità libera, anonima e nomade che percorre sia gli uomini, sia le piante, sia gli animali indipendentemente dalle materie

32 J. Derrida, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, cit., p. 5.

33 *Ibidem*, p. 14.

34 *Ibidem*, p. 13.

35 *Ibidem*, p. 14.

della loro individuazione e dalle forme della loro personalità [...]»<sup>36</sup>.

Assonanza che, tra l'altro, è riscontrabile anche nel tono *affermativo* in cui si articola la critica al soggetto carnivoro, ben lontana dal tono rancoroso del prete, come direbbe Nietzsche, e che dovrebbe far riflettere il movimento animalista sulla necessità di spostare la propria enfasi dagli "anti" e dai "niet" verso le potenzialità ancora troppo trascurate di un pensiero e di una prassi aperti all'evento, dirompente ed imprevedibile, dell'incontro e della relazione con qualsiasi altro. Assonanza che indica anche verso un'ulteriore linea di ricerca che si impegni a coniugare, in un pensiero che sia all'altezza dell'animale, la riflessione di Derrida sull'*animot* con quella sul divenire-animale e sulla "lingua minore" di Deleuze. Linea ibridante, del resto già suggerita da Derrida quando annunciava la necessità di articolare una «nuova ecologia critica», intersecando il proprio pensiero con quello di Adorno e della Scuola di Francoforte<sup>37</sup>.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, la figura di Auschwitz che, pur riprendendo vertiginosamente e in poche righe tutti i temi dell'intervista, è relegata ai margini della stessa – motivo per cui ritiene di lasciarla in sospeso, attendendo per svilupparla «un altro momento», «un'altra discussione [con] un altro ritmo e un'altra forma»<sup>38</sup> –, Derrida si limita a mettere in questione un certo dogmatismo, come se davanti a quel nome terribile si dovesse solo o tacere o condannare. Quando si nomina Auschwitz, si domanda Derrida: «Qual è qui il referente? Si fa un impiego metonimico di questo nome proprio? Se sì, che cosa lo regola?»<sup>39</sup>. Se Auschwitz, come il mangiare, è una metonimia dell'introiezione, che cosa accade se e quando lo si dovesse usare in modo estensivo, per altri campi, per altri massacri e genocidi che continuano anche ai nostri giorni? E che cosa accadrebbe se, addirittura, si osasse parlarne includendo anche gli altri animali in questa macchina sistematica dello sterminio? La risposta di Derrida è chiara e mette in gioco, ancora una volta, l'idea di una responsabilità illimitata, la critica del calcolo e la logica della buona coscienza:

La responsabilità è eccessiva o non è responsabilità. Una responsabilità limitata, misurata, calcolabile, razionalmente distribuibile, è già il divenire-diritto della morale: è a volte anche nella migliore delle ipotesi il sogno di ogni buona coscienza, e nella peggiore, il sogno di piccoli e grandi inquisitori<sup>40</sup>.

36 G. Deleuze, *Logica del senso*, trad. it. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005, p. 100.

37 J. Derrida, *Il sogno di Benjamin*, trad. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 2003, pp. 50-53.

38 *Id.*, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, cit., p. 48.

39 *Ibidem*, p. 47.

40 *Ibidem*.

La figura di Auschwitz, che richiede di «tener conto di ciò che fin qui abbiamo detto del soggetto, dell'uomo, dell'animale [e] del sacrificio»<sup>41</sup>, come per molte altre questioni, sottolinea ulteriormente, qualora ce ne fosse ancora bisogno, la rilevanza di questa intervista nell'economia generale del discorso derridiano e, più in particolare, nel suo approccio alla questione dell'animale. Solo per limitarci alla figura di Auschwitz in relazione alla questione animale, si legga quanto Derrida afferma in uno dei passaggi più espliciti de *L'animale che dunque sono*:

Non bisogna né abusare né tralasciare frettolosamente la figura del genocidio. Perché a questo punto essa si complica: l'annientamento è certamente in atto ma tale annientamento sembra passare attraverso l'organizzazione e lo sfruttamento di una sopravvivenza artificiale, infernale, virtualmente interminabile, in condizioni che gli uomini del passato avrebbero giudicato mostruose, al di fuori di ogni supposta norma di vita degli animali che vengono così sterminati nella loro sopravvivenza o addirittura nella loro moltiplicazione. Come se, ad esempio, invece di gettare un popolo nei forni crematori o nelle camere a gas, dei medici o dei genetisti (ad esempio nazisti) avessero deciso di organizzare, con l'inseminazione artificiale, una sovrapproduzione, una sovrappopolazione di Ebrei, Zingari e omosessuali che, sempre più numerosi e nutriti, venissero destinati, in numero sempre crescente, allo stesso inferno, quello della sperimentazione genetica coatta, dello sterminio col gas o col fuoco. Negli stessi macelli<sup>42</sup>.

Questa intervista, a fianco almeno de *L'animale che dunque sono*, dei due volumi de *La Bestia e il Sovrano* e della parte dell'intervista con Élisabeth Roudinesco intitolata «Violenze contro gli animali»<sup>43</sup>, rappresenta, allora, un tassello importante per leggere o ri-leggere il filosofo francese. Per gli studiosi di Derrida che hanno misconosciuto o ignorato, forse proprio grazie all'impianto carnocentrico della nostra tradizione, l'importanza della questione dell'animale nel suo pensiero, anche se questa, come afferma lo stesso Derrida, lo attraversa a partire almeno da *Della grammatologia*. Per gli antispecicisti per capire che la "loro" questione è tutt'altro che marginale, investendo al cuore la nozione stessa di umano in tutte le sue diramazioni, dalla legge al diritto, dalla politica alla morale, ecc., e per dare slancio e nerbo al proprio pensiero e alle proprie prassi.

41 *Ibidem*, p. 48.

42 *Id.*, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 64.

43 *Id.*, *L'animale che dunque sono*, cit., *La Bestia e il Sovrano*, voll. I e II, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009 e 2010 e «Violenze contro gli animali», in J. Derrida e É. Roudinesco, *Quale domani?*, trad. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 92-110.

## C'era una volta

Nei *Saggi*, Montaigne racconta quasi in diretta l'incontro tragico e conturbante tra i primi colonizzatori europei e i "selvaggi" d'oltreoceano. Tra le altre cose, quando descrive la struttura sociale e i costumi di questi ultimi, ci riporta le parole di una canzone di uno di loro fatto prigioniero, dopo una guerra, dai membri di un'altra tribù. In questa canzone, il prigioniero, sfidandoli, invita i suoi carcerieri a farsi avanti per mangiarlo, cibandosi in tal modo della carne dei «loro padri e [dei] loro avi» che, in precedenza, a loro volta catturati, avevano «servito di alimento e nutrimento al suo corpo»:

Questi muscoli [...], questa carne e queste vene sono i vostri, poveri pazzi che siete; voi non vi accorgete che dentro c'è ancora la sostanza delle membra dei vostri antenati: assaporateli bene; vi troverete il sapore della vostra propria carne<sup>44</sup>.

Se una volta l'uomo era un animale e se una volta l'uomo si è costituito escludendo l'altro animale e se, ancora una volta, l'uomo e l'animale, a ben pensarci, sono indissociabili in quanto presi in zone di totale indiscernibilità, la critica di Derrida al soggetto carnivoro è anche un ammonimento contro il cannibalismo che è parte integrante del Soggetto puro della nostra tradizione, le cui conseguenze, oggi come mai prima, sembrano sfociare in una vera e propria autofagia come testimoniano la crisi globale del capitalismo e il disastro ecologico, forse irreversibile, dell'intero pianeta. La favola del soggetto assomiglia sempre più, ma senza "happy end", a quella di Hänsel e Gretel. Se non saremo capaci di pensare ad un'altra matematica, il calcolo del soggetto sarà sempre un calcolo a somma zero.

<sup>44</sup> Michel de Montaigne, *Saggi* (libro I, cap. XXXI, «Dei cannibali»), trad. it. di V. Enrico, Mondadori, Milano 1991, p. 239.

Emilio Maggio

## La Venere nera: lo spettacolo bestiale

### Scienza, colonialismo e divertimento

Questa società che sopprime la distanza geografica raccoglie la distanza nel suo intimo, in quanto separazione spettacolare. (Guy Debord)<sup>1</sup>

Prima di soffermarmi più dettagliatamente sul film *Venere nera* di Abdellatif Kechiche<sup>2</sup> volevo premettere una riflessione sullo "spettacolo della natura". All'inizio dell'Ottocento cominciano a manifestarsi in Europa i primi sintomi della malattia tanatopolitica che raggiungerà il suo apice con l'avvento del nazismo in Germania. Il pensiero giudaico-cristiano, l'humus da cui germoglierà quello liberale, che aveva come presupposto ideologico la scissione tra ragione e corpo, viene sottoposto in questo periodo a una serie di "aggressioni" che ne mettono profondamente in discussione i corollari della liberazione spirituale, secondo cui il corpo è una zavorra che inibisce l'anima. Si fanno, infatti, sempre più pressanti le teorie che evidenziano l'osmosi e il vincolo tra anima e corpo e tra natura e cultura. Questa riformulazione ontologica provocò un forte turbamento nella coscienza collettiva occidentale a cui si cercò di reagire da una parte con l'ossessione classificatoria scientifica e dall'altra, essendo la religione assimilata alla sovranità giuridica e statuale, con lo spettacolo. In altri termini, la scienza, nell'affannoso sforzo di circoscrivere l'esistente, si impegna ad includere il naturale nella sfera del misurabile organizzandolo secondo scale gerarchiche ed evolutive e la società ad escluderlo, mantenendolo artificialmente in vita attraverso la sua spettacolarizzazione nelle forme del meraviglioso, del bizzarro e del mostruoso. Zoo, circhi, esposizioni universali, spettacoli con animali, dimostrazioni di anatomia nelle aule universitarie, bestiari ed esibizioni degli "scherzi di natura" forniranno così un sostanziale contributo al mantenimento di quel processo culturale che si declina, secondo i casi e a volte simultaneamente, nell'inclusione e nell'esclusione e che alimenta i dispositivi del dominio e dello sfruttamento.

<sup>1</sup> Guy Debord, *La società dello spettacolo*, trad. it. di P. Salvadori, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008, p. 151.

<sup>2</sup> *Venere nera*, tit. or. *Vénus noire*, regia di Abdellatif Kechiche, Francia 2010. Sinossi della trama: nei primi anni dell'Ottocento Saartjie Baartman, giovane donna di etnia boscimana, viene strappata all'Africa del Sud, condotta nei *freak show* di Londra e Parigi, esibita prima in catene come una bestia feroce, poi data in pasto come oggetto di piacere ai nobili libertini, quindi costretta a prostituirsi e, dopo la morte per sifilide, sezionata da medici e anatomisti.

Contemporaneamente a ciò nasce anche lo spettacolo di massa, non ancora strutturato come il passaggio dall'*avere* al *sembrare*, ossia dall'accumulazione delle merci all'accumulazione feticista delle immagini nella *società dello spettacolo*, cui fa riferimento Debord, ma già sintomo della reificazione di un modello ideologico a cui si delega tutto il "rimosso" desiderante. Lo "spettacolo", cioè, fin dai primi vagiti mistificanti e adulatori delle esposizioni universali e delle esibizioni circensi, è *il discorso ininterrotto che l'ordine presente tiene su se stesso, il suo monologo elogiativo che è l'autoritratto del potere all'epoca della gestione totalitaria delle condizioni di esistenza*<sup>3</sup>. Se la scienza e la medicina rappresentano i nuovi sacerdoti e gli eredi legittimi del potere sovrano in grado di stabilire l'uccidibilità o meno di tutti gli esseri viventi, lo spettacolo assurge alla dimensione di dispositivo ludico, colmando il vuoto esistenziale causato dal lavoro salariato, che espropria i corpi di moltitudini di esseri umani del loro surplus immaginativo e creativo, privandoli, in poche parole, della loro vita relazionale e riducendoli a meri ingranaggi della macchina produttiva capitalista. Questo *horror vacui* già all'inizio del XIX secolo produsse una complicità di tipo nuovo tra l'occhio (e non solo) dello spettatore e le "rappresentazioni" del mondo.

Il film di Kechiche, attraverso uno stile di ripresa algido e distaccato, che lo accomuna ad un moderno reportage giornalistico pur se nella forma del film d'epoca, vuole denunciare il legame tra una scienza, che nel giro di pochi anni raggiungerà la dimensione inquietante dell'eugenetica nazista – gestione dell'eredità genetica di un popolo e della sperimentazione su corpi che sfuggono all'amministrazione democratica della legge in quanto eccezioni e per questo esorbitanti la sfera del diritto –, e l'osceno, cioè il fuori scena, l'indicibile, il fenomenale, l'altro qui incarnato razzialmente dal personaggio di Saartjie B., interpretato dalla brava Yahima Torres. La storia narrata segue fedelmente l'iter degradante e coercitivo cui fu sottoposta la leggendaria Venere Ottentotta, ricostruendolo attraverso la documentazione e le fonti del tempo<sup>4</sup>.

Il regista focalizza subito l'attenzione dello spettatore sulla sua pulsione scopica, atto non neutrale, anzi pericolosamente complice, nell'invenzione del selvaggio all'interno del dispositivo spettacolare che si andava canonizzando nelle esibizioni circensi del tempo. Fin dalla prima sequenza la Venere nera

<sup>3</sup> Cfr., ad es., G. Debord, *La società dello spettacolo*, cit., p. 15.

<sup>4</sup> Il film si ispira in particolar modo al fumetto di Renaud Pennelle, *Vénus Noire*, Editions Emmanuel Proust, Parigi 2010. Per quanto riguarda le fonti, esse sono costituite da disegni, illustrazioni e articoli giornalistici del tempo oltre a studi "scientifici" di medici e anatomisti quali Georges Cuvier e Henri Marie Ducrotay de Blainville, che dissezionò il cadavere della Baartman.

è presentata nella sua dimensione di cattività, segregata in una gabbia e pronta per essere addomesticata non solo dal domatore-padrone bianco, ma soprattutto dagli occhi dello spettatore. La "bestia" connotata razzialmente dai segni dell'inciviltà – la nudità difforme, il trucco, le posture belluine, che ne frustrano l'ambita posizione eretta, l'aggressività selvatica e il linguaggio alieno ridotto a verso animalesco – investe su di sé la storia dell'intero Occidente. Il concetto di Storia è moderno e si consuma all'interno di quell'incredibile e quanto mai tragico intreccio di scienza, colonialismo e divertimento. Questo movimento simbiotico viene esplicito innescando un meccanismo diegetico che alterna agli avvenimenti certi – la traduzione in regime di semi schiavitù da Città del Capo, le esibizioni, il processo a Londra contro i padroni-aguzzini e la catalogazione scientifica dei medici francesi – quelli ricostruiti attraverso la documentazione storica. In tal modo, viene mantenuto un regime simbolico perennemente in bilico tra vero e verosimile, certificando così il grado di assoluta ambiguità riguardo il mostrato (l'oggetto del vedere integrale, atto prossimo al *voyeurismo* di massa promosso dall'industria pornografica un secolo dopo). Il che dimostra quanto la vocazione cinematografica sia in grado di dissimulare l'incontestabilità storica – e quindi scientifica – sostenendola con la finzione.

Il regime fantasmatico che lega la razza coloniale con la verità scientifica si alimenta nella dimensione immaginaria del divertimento. Saartjie B. finge di fingere, partecipa al gioco dei ruoli. Un gioco atroce che la vede oggetto delle attenzioni ludico-dissettorie della moderna civiltà occidentale. Indossa il costume della bestia e interpreta l'animale. Incarna la vaga sensazione dell'origine assecondando la disposizione scenica del teatro anatomico ottocentesco. La Baartman, nella sua funzionalità di *educatrice* del popolo, si percepisce come nuda vita animale. Lo dice lei stessa in un momento del film al suo *datore di lavoro*, Rèaux, durante una delle numerose crisi d'identità: «Non sono intelligente, sono una bestia». Rèaux, domatore di animali esotici e selvaggi, diventa l'impresario di una messa in scena topica in cui la Venere nera interpreta il ruolo dell'animale addomesticato o del *freak* da redimere. La steatopigia e il longinifismo – ossia, rispettivamente, l'ipertrofia dei glutei e delle cosce e l'eccessivo sviluppo delle piccole labbra – la riducono inoltre ad oggetto sessual-esotico. Il dispositivo sadico del divertimento cresce e si struttura nella modernità, come macchina produttrice di merce immateriale, sulla disintegrazione specista del limite tra umano e animale.

La *presenza* continua di Saartjie (praticamente in campo per tutto lo svolgimento del film) ne evidenzia la centralità simbolica, la rende la pietra

dello scandalo su cui è costruito il paradigma ideologico occidentale del distanziamento e dell'avvicinamento, che viene reso tramite la moltiplicazione delle focali che la inquadrano e che ne "oggettivano" la diversità, la mostruosità, l'inferiorità e l'abiezione. Lo spettacolo della Venere nera rappresenta così la costruzione mitica dell'Altro immaginato dal borghese bianco occidentale: lo stereotipo razzista, classista, specista e di genere su cui fondare la supremazia antropocentrica e capitalista. L'espedito utilizzato a questo fine è l'elaborazione di un'epistemologia della violenza e dello sfruttamento inscenata (messa in scena, appunto) nei luridi teatrini delle fiere londinesi, così come nei circhi parigini, nel posare nuda per le illustrazioni della *Histoire naturelle des mammifères avec des figures originales coloriées, dessinées d'après les animaux vivants* di Étienne Geoffroy Saint-Hilaire e Frédéric Cuvier, nell'essere studiata per giorni dai professori del Museo di Storia Naturale di Parigi, nella partecipazione a veri e propri *sex show* nei salotti della ricca neoborghesia francese o, infine, nel prostituirsi, malata e alcolizzata, nei postriboli dei bassifondi parigini.

La Venere nera diventa in tal modo l'unità di misura per mezzo della quale la modernità occidentale configura la propria *normalità*. Come il concetto di umanità si fonda storicamente sull'esclusione del non umano, così la grottesca donna nera difforme e bestiale rappresenta il doppio speculare negativo di ogni argomentazione identitaria: il bianco (inteso come razza) esiste perché sono i *negri* a legittimarne l'esistenza, la sessualità *penetrante* (anche visiva) maschile esiste perché esiste la donna come ricettacolo della pulsione al possesso. E così la terra esiste solo nell'atto della conquista; le popolazioni *primitive* del "terzo mondo" solo con l'instaurarsi e il proliferare del modello colonialista dello sfruttamento "civilizzatore".

Il finale melodrammatico, in cui Saartjie B. ormai nient'altro che involucro di malattia, corpo già pre-dissezionato e simulacro di vizio e di abiezione, muore fra gli stenti della fame e la devastante sifilide, restituisce il vero senso dell'opera: l'emancipazione della Venere nera da schiava a puttana<sup>5</sup>. Il regista transalpino sembra suggerirci che anche il cinema, che nasce solo pochi anni dopo – tra il 1820 e il 1830 – come giocattolo ottico in risposta alle esigenze dell'illusione di movimento richieste dalla retina dello spettatore, ha

5 Nel 1807, l'Impero Britannico sancisce lo *Slave Trade Act*, la legge che di fatto aboliva la tratta degli schiavi. Questa legge, però, più che porre un freno allo schiavismo ne ampliò enormemente le potenzialità di sfruttamento mercantile, trasformando gli schiavi in manodopera al servizio del capitale. L'umanitarismo dell'inglese «African Association», che rese possibile la diffusione pubblica del caso della Venere nera e la sua vasta eco mediatica, celava proprio gli interessi della nuova classe borghese che si arricchiva su traffici globali di ogni tipo.

una funzione emancipatrice, quella di sublimare l'atto della sopraffazione in intimità di massa<sup>6</sup>:

Siete mai stati a Londra  
A vedere le sue rarità:  
Tra le tante signore di fama  
Ce n'è una più celebre ancor.  
Essa ha una bellissima casa  
In Piccadilly Street,  
Dove ha scritto a lettere d'oro  
"La venere ottentotta".

Ma voi mi chiedete e capisco  
Che cosa diavolo ci fa lì;  
Quel che c'è in lei da vedere,  
Più raro di tutti gli altri,  
È un sedere (vi sembrerà strano)  
Grande come un calderone,  
Per questo gli uomini vanno a vedere  
Questa bellissima ottentotta.<sup>7</sup>

6 «Ritengo che *Venere nera* sia soprattutto un film sul saper vedere ed essere visti. I registi degli spettacoli e gli scienziati della pellicola *educano* a guardare Saartjie come qualcosa di diverso e allora lei lo diventa per tutti, anche per se stessa: un essere *altro*, difforme, un fenomeno da baraccone o da vivisezionare, proprio perché tutti la vedono così [...]. Ogni sguardo degli altri ci definisce. Gli occhi di chi ci sta di fronte agiscono su di noi e sulla nostra identità [...]». Intervista di Luca Barnabè a Abellatif Kechiche, «Ogni sguardo è responsabile», in «Duellanti», anno IX, n. 71, luglio 2011, pp. 36-37.

7 Ballata ottocentesca, riportata in Leslie Fiedler, *Freaks. Miti e immagini dell'io segreto*, trad. it. di E. Capriolo, il Saggiatore, Milano 2009, p. 145.

Ermanno Castanò  
**La voce e l'animale**  
**Le zoografie di Matthew Calarco**

«Liberazioni» ha già avuto modo di occuparsi di Matthew Calarco nel numero 7 della rivista dando ospitalità a un suo intervento intitolato *Identità, differenza, indistinzione*<sup>1</sup>. Proprio in questi giorni, invece, esce in traduzione italiana un suo primo saggio di ampio respiro che offre una panoramica sulla trattazione della questione dell'animale nella cosiddetta "filosofia continentale". Il titolo di questo saggio è: *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*<sup>2</sup>.

In questo testo per molti versi strabiliante ed erudito Calarco, che all'Università della California si occupa di filosofia e di *Animal Studies* (una disciplina che nell'accademia americana affronta proprio il tema dell'"animale"), esordisce riconoscendo la rilevanza nel pensiero contemporaneo del gesto di autori come Peter Singer e Tom Regan, ma anche la sua insufficienza. Rilevanza poiché per primi hanno obbligato il pensiero a fare i conti con il concetto di "specismo" che comporta un interrogativo sui pregiudizi profondi che abbiamo sugli animali e, simultaneamente, perché hanno proposto una serie di pratiche concrete a loro favore. Insufficienza perché, nonostante che dagli anni Settanta a oggi abbia avuto un seguito enorme, la rivendicazione dei diritti degli animali – o del rispetto dei loro interessi – si mostra oggi intrappolata in un vicolo cieco, soprattutto dal punto di vista del tentativo di pensare altrimenti l'animalità. Il rischio è che l'inclusione degli animali nel linguaggio dei diritti (Regan) o degli interessi utilitaristici (Singer) non faccia altro che ricondurli di nuovo all'interno di saperi che sin dall'origine li includono escludendoli, fallendo così l'opportunità di una loro emancipazione.

Calarco scopre così che il tema di un ripensamento della natura degli animali non è solo rintracciabile nella cosiddetta filosofia analitica, ma è un tema altrettanto potente nel pensiero continentale, soprattutto in Theodor W. Adorno e Martin Heidegger, almeno a partire dagli anni Trenta del secolo scorso. L'elemento di maggior rilievo di una tale scoperta risiede nel fatto che Adorno

1 Matthew Calarco, «Identità, differenza, indistinzione», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 7, inverno 2011, pp. 5-20.

2 *Id.*, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, trad. it. di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano 2012.

e Heidegger sembrano aprire sentieri interrotti nella riflessione occidentale in direzione di una possibile relazione all'alterità dell'essere degli animali, evitando di includerli in una griglia giuridica o scientifica che li cattura nel momento stesso in cui li riconosce. Queste linee di pensiero possono essere in grado di aggirare lo scacco in cui si trova la riflessione sui diritti animali? È questo uno degli interrogativi cui Calarco si prefigge di rispondere in questo testo avvincente e impegnativo.

Gli autori della tradizione continentale che egli prende in esame sono Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas, Giorgio Agamben e Jacques Derrida, in un arco di tempo che si disloca dunque dal 1927 (anno di pubblicazione di *Essere e tempo*) a oggi. Dobbiamo subito dire che tutto il libro, per ammissione dello stesso autore<sup>3</sup>, ha subito la forte influenza de *L'animale che dunque sono* di Derrida<sup>4</sup> di cui riporta evidenti tracce nella sostanziale aderenza alla sua prospettiva. Al contrario, l'autore si impegna nel mostrare come in Heidegger e Lévinas sia individuabile un pensiero dichiaratamente antropocentrico, mentre descrive l'insufficienza del tentativo di Agamben di interrompere il funzionamento della macchina antropologica, nonostante ciò faccia parte del suo progetto filosofico sin dagli esordi con *Infanzia e storia*<sup>5</sup>. Tutti questi autori si calano comunque in un vortice di interrogativi su cosa sia l'animale, su cosa sia la frattura originaria che separando l'umano dall'animale costituisce entrambi, e se siano possibili fra di essi relazioni altre dal dominio, relazioni che vale la pena seguire alla ricerca di vie d'uscita da un pensiero che è fondamentalmente violenza e appropriazione.

Il libro si articola in quattro capitoli che si focalizzano sui pensatori in oggetto. Nel primo, «Antropocentrismo metafisico», l'obiettivo è Heidegger. In queste pagine, in cui si prende in esame la riflessione sull'animalità presente in *Essere e tempo* e *Concetti fondamentali della metafisica*<sup>6</sup>, Calarco sostiene che al di là della denuncia dell'umanesimo metafisico, tutto il pensiero di Heidegger è esplicitamente incentrato sulla definizione dell'essenza del *Dasein* (l'esserci) come modalità di essere dell'uomo. Tutte le volte che in questi testi fanno la loro comparsa gli animali è solo per mostrare come tra essi e il *Dasein* vi sia un abisso ontologico insuperabile, una differenza ontologica, una discontinuità, che non permette di accomunare da nessun punto di vista l'umano e l'animale.

3 *Ibidem*, p. 109.

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

5 Giorgio Agamben, *Infanzia e storia, Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001.

6 Martin Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Utet, Torino, 1978 e *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, trad. it. di P. Coriando, il melangolo, Genova 1999.

Il pericolo per Heidegger è tanto la riduzione dell'animale all'inorganico operata dal meccanicismo, quanto la riduzione dell'uomo all'animale operata da Darwin. Nonostante questo, però, il filosofo tedesco oscilla fra una ripetizione e un rafforzamento, se possibile, della separazione ontologica operata da Descartes fra l'umano e l'animale e una riflessione sulla specifica modalità di apertura al mondo che costituisce l'essenza dell'animalità – che rappresenta l'aspetto più fecondo, secondo Calarco, di Heidegger, anche se egli stesso lo lascia cadere nell'impensato.

Il secondo capitolo si confronta con Lévinas e si intitola «Di fronte al volto animale». Il filosofo francese negli stessi anni si trovava esattamente dal lato opposto delle barricate rispetto ad Heidegger. Come è noto, infatti, Heidegger aveva dato un'iniziale adesione al nazismo, mentre Lévinas, ebreo appartenente alla resistenza, venne internato in un campo di concentramento a partire dal 1939. Come a dire che l'esperienza dell'animalità lo aveva toccato nel suo stesso esistere, prima di divenire un punto attorno al quale la sua riflessione non ha mai smesso in qualche modo di muoversi. Tutti i reduci dei campi di sterminio (questo lo sostiene anche Agamben) descrivono tale esperienza come "animalesca": si veniva uccisi come "bestie", si ha difficoltà a raccontare quanto si è vissuto perché tale esperienza sembra ricadere in un luogo "fuori dal linguaggio", esattamente dove da sempre la metafisica colloca l'animale privo di *logos*. Inoltre Lévinas, nel campo, incontra Bobby, un cane che aspetta scodinzolando gli internati al ritorno dai lavori forzati riconoscendoli come umani nonostante un intero sistema negasse tale dato di fatto. Ed egli non esita a definire questo commovente cane come l'ultimo kantiano di Germania. Che cos'è l'etica, si chiede Lévinas, dopo Auschwitz? L'etica non è un insieme di norme. La natura profonda dell'etica sta invece nella capacità di rispondere al volto dell'altro che ci interroga. L'etica (e la politica) è la possibilità stessa di una relazione con l'alterità senza la pretesa di prepensarla in categorie già date. E l'animale? Non è un'alterità anch'esso, si chiederà in seguito Derrida? Lévinas risponde di no. L'animale non ha un volto. Lévinas si riferisce soltanto alle categorie umane escluse e perseguitate, come era accaduto a lui stesso. Eppure tale esclusione dell'animale non è teorizzata esplicitamente come in Heidegger, appare più come un pregiudizio irriflesso nel testo di Lévinas, un lapsus, una mancanza. Ma anche i lapsus sono significanti. Messo alle strette da un intervistatore Lévinas, infatti, non nega che anche gli animali possano avere un volto, possano obbligare chi sta loro di fronte a una responsabilità, a rispondere al loro appello. Ecco: questo è il punto da cui riparte Derrida, e di conseguenza Calarco.

Il pensiero di Agamben, è il tema del terzo capitolo intitolato «Arrestare la

macchina antropologica». La potenza del pensiero di Agamben risiede proprio nell'esplicito tentativo di pensare al di là dell'uomo per interrompere quella che egli chiama la macchina antropologica, macchina basata sulla continua separazione, innanzitutto nell'uomo, di un animale e di un umano<sup>7</sup>. In questo capitolo, Calarco tenta di ricostruire la questione dell'animale per come si è andata sviluppando nell'ambito del pensiero agambeniano, in particolare riguardo l'analisi della distinzione umano/animale sul piano ontologico e politico. I testi di Agamben sono un autentico tentativo di sbarazzarsi di una fondazione metafisica dell'umano, senza dubbio sui passi di Nietzsche. Di conseguenza anche l'impensato che costituisce l'animalità trova in Agamben lo spazio di apparire come un *aperto*, con un sua specificità, diversa da, ma non inferiore a, quella che chiamiamo umana. La riflessione di Agamben – e *L'aperto* ne è la conferma – può dirsi infatti come un tentativo di articolare la *zoè* e il *bios* in una forma-di-vita. L'unica mancanza di Agamben sta nell'aver evitato di mettere esplicitamente a tema l'animale, cadendo a volte in alcuni non voluti luoghi comuni. Ne *Il linguaggio e la morte*<sup>8</sup>, ad esempio, sostiene che gli animali sono da sempre nel linguaggio, ma proprio per questo non lo apprendono e dunque non vi è in essi alcuno iato in cui si possa insinuare qualcosa come una cultura o un'etica, mentre recenti studi etologici hanno dimostrato esattamente il contrario.

«La passione dell'animale» è il capitolo in cui Calarco si occupa del pensiero di Derrida, descrivendo accuratamente i passaggi che hanno portato il filosofo francese alla scrittura de *L'animale che dunque sono*<sup>9</sup>. Il merito di Derrida sta, caso unico nel panorama continentale, nell'aver messo a fuoco in modo esplicito la rimozione dell'animale operata dalla cultura occidentale e le conseguenze politiche che ciò comporta. In effetti, tutta l'opera derridiana può essere vista come la decostruzione del *logocentrismo*, cioè della pretesa fondazione metafisica dell'uomo, che non smette di privare l'animale e di negare l'alterità. È però curioso, scrive Calarco, che esistano migliaia di saggi sul pensiero di Derrida ma nessuno di questi parli della questione dell'animale che occupa tutta la sua riflessione degli ultimi dieci anni (ennesimo lapsus del carnofallogocentrismo?):

Il pensiero di Derrida ci dovrebbe pertanto indurre a riformulare la questione dell'animale in una direzione del tutto diversa e a cercare di immaginare altri modi di concepire la vita animale e le relazioni etiche tra umani e animali<sup>10</sup>.

Calarco appare convincente anche quando in qualche modo individua i limiti

<sup>7</sup> G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

<sup>8</sup> *Id.*, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008.

<sup>9</sup> J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit.

<sup>10</sup> M. Calarco, *Zoografie*, cit., p. 139.

stessi dell'approccio continentale il quale, alla ricerca di un punto di critica radicale al concetto di "Uomo" e, viceversa, a quello di "Animale" opera una completa *epoché* dalla prassi, replicando anche nelle pratiche alternative, come i diritti animali, il solito discorso umanistico. Ma allora quale prassi? Gli unici due pensatori che si sono posti il problema, Agamben e Derrida, sono quantomeno vaghi al proposito. Nonostante negli ultimi testi si concentri sulla questione animale, Derrida non si dichiara vegetariano, anzi sostiene come nel discorso del vegetarianismo a volte si nascondano assiomi logocentrici. E per quanto riguarda Agamben molti critici si sono chiesti cosa vorrà mai dire che la politica che viene è «il luogo in cui si costituisce e s'insedia una forma di vita tutta versata nella nuda vita, un bios che è solo la sua zoé»<sup>11</sup>? Entrambi – Derrida non rifiuta del tutto il diritto, mentre Agamben sulle tracce di Benjamin, sembra accennare al consiliarismo – fanno appello a una politica che ancora non trova corrispondenze nel presente, se non sotto forma di annuncio. È singolare, però, che entrambi vedano tale annuncio di un'etica e una politica ancora da pensare e attuare innanzitutto nella questione dell'animale e nel ripensamento non riduttivo dell'animalità (animale e umana) alla ricerca di modalità dell'esistere ancora inesplorate.

Una riflessione conclusiva si potrebbe fare a partire da una mancanza nel testo di Calarco: quella del nome di Michel Foucault, che pure è fondamentale per Agamben e per aver dato avvio alla dissoluzione dell'umanesimo. Una difficoltà con il pensiero di Foucault è certamente quella di circoscrivere il tema dell'animale nella sua sterminata opera, che non si concentra mai esplicitamente su questo aspetto, ma dal quale sembra essere attraversata in ogni sua riga. In particolare per un pensiero antispecista potrebbe essere utile la lettura di *Sicurezza, territorio, popolazione*<sup>12</sup> che, nella prima parte, offre un'analisi delle applicazioni politiche del concetto di "specie". Potremmo usare proprio quelle pagine per fare alcune considerazioni e arricchire il dibattito antispecista aperto da Calarco.

Il linguaggio del diritto nella modernità, a partire dall'*Habeas Corpus Act* del 1679, cattura una nuda vita (una vita generica con l'unica prerogativa di avere un corpo su cui applicare il potere) che norma e protegge. Diversi movimenti politici hanno lottato per l'inclusione di categorie escluse da tale ambito di protezione: le donne, gli stranieri, ecc. La coerenza estrema della rivendicazione dei diritti animali risiede nel mettere a nudo che il diritto virtualmente include tutti coloro

che *hanno un corpo* e dunque anche gli animali. Tutte queste rivendicazioni però fanno proprio l'assioma che la vita inclusa nel diritto sia nuda vita, privata di qualunque altra caratteristica che non sia semplicemente l'aver un corpo. In altre parole, la vita o compare nelle maglie giuridiche o corrisponde – o viene sospinta nella – morte. Tutta l'economia politica può essere indicata come una tecnica per ridurre costantemente nel soggetto la vita politica alla vita amministrata. Un dispositivo che Agamben rintraccia, dal diritto romano a quello medievale, per arrivare alla *common law* inglese. Da questa prospettiva, Derrida e Calarco<sup>13</sup> sembrano confondere Jeremy Bentham con David Hume quando commentano il celebre brano in cui il primo si chiede se gli animali possono soffrire per poterli includere nella normatività morale e giuridica, segnando così l'inizio della dissoluzione dell'antropocentrismo:

Verrà il giorno in cui il resto degli esseri animali potrà acquisire quei diritti che non gli sono mai stati negati se non dalla mano della tirannia. [...] La domanda non è Possono ragionare?, né Possono parlare?, ma Possono soffrire?<sup>14</sup>.

A tale normatività, dice Bentham, non importa se la forma di vita pensi o parli, l'importante è che possa soffrire. *L'Introduzione ai principi della morale e della legislazione* si apre infatti con l'affermazione:

La natura ha posto il genere umano sotto il governo di due signori sovrani, il piacere e il dolore. Sta solo ad essi indicarci ciò che dovremmo fare e a determinare ciò che facciamo<sup>15</sup>.

È evidente che Bentham non fa altro che replicare il principio dell'*habeas corpus* e la vita cui pensa è chiaramente la *zoè* catturata dal diritto, non il *bios*. Il problema dell'utilitarismo, ripreso oggi proprio da Singer, e del diritto è che non sono mai separabili dal *panopticon*.

Tutt'altro è invece il discorso di David Hume. Egli, e non Bentham, si è arrischiato in un pensiero non metafisico della natura umana. E va preso sul serio quando nel suo *Trattato* afferma:

È ridicolo negare una verità evidente, così come affaticarsi troppo a difenderla. Nessuna verità sembra a me più evidente di quella che le bestie son dotate di pensiero e di ragione al pari degli uomini: gli argomenti sono a questo proposito così chiari, che non sfuggono neppure agli stupidi e agli ignoranti<sup>16</sup>.

11 G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 210.

12 Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2008.

13 M. Calarco, *Zoografie*, cit., pp. 123 e segg.

14 Jeremy Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, trad. it. di S. Di Pietro, Utet, Torino 1998, p. 129.

15 *Ibidem*, p. 9.

16 David Hume, *Opere filosofiche vol. I. Trattato sulla natura umana*, trad. it. di A. Carlini ed

Hume non nega che alcune specie, oltre all'uomo, possano avere forme di linguaggio e di razionalità, ma ciò che fa del suo pensiero una discontinuità nell'ambito della riflessione moderna è che non elabora mai una morale normativa. Al contrario, la morale umana si regge sul sentimento immediato dell'*empatia* che proviamo nel veder gioire o soffrire altri esseri (animali inclusi) ed essa si discosta dalla normatività fino al punto da non poter essere universalizzata, così che in Hume morale e diritto restano eventi separati. Ci si potrebbe spingere fino a dire che nel discorso di Lévinas sul volto e sull'etica come risposta all'alterità vi sia una lontana eredità umana. Al contrario il discorso di Bentham appare del tutto calato in una normatività giuridica di cui quella morale non è altro che l'iscrizione in essa del soggetto. Per questo, dopo Bentham, sono pensatori chiave Adam Smith, che teorizza l'endosorveglianza (e l'economia politica!), e Immanuel Kant, che dà a questa una fondazione metafisica.

Oggi ci troviamo insomma fra la difficoltà di superare il discorso del diritto, compresi i diritti animali, e la necessità di affermare che nel diritto è sempre già inscritta una vita spogliata di qualunque altra caratteristica che non sia l'aver un corpo da amministrare mediante il piacere e il dolore. Forse in tutto questo vi è in gioco – come scrivono nella postfazione i curatori del volume – il fatto che «è tempo di pensare alle modalità con cui riscrivere la *zoe*, la vita senza qualità, che da sempre è il bersaglio di poteri e saperi addomesticanti e classificatori<sup>17</sup>. In tutto questo dobbiamo dire che, commentando ancora una volta il titolo dell'appassionato libro di Calarco, se vi è possibilità di etica e di politica, è solo laddove, a dispetto dell'intera tradizione metafisica occidentale, vi è l'animale aperto al mondo dalla "possibilità" che lo costituisce come sua categoria essenziale.

E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 125.

17 Massimo Filippi e Filippo Trasatti, «Postfazione. Dall'indubitabile all'innegabile», in M. Calarco, *Zoografie*, cit., pp. 171-172.

## Note biografiche

*Steve* Baker è professore emerito di Storia dell'arte alla UCLan (University of Central Lancashire). Oltre a molti articoli in riviste e antologie, ha pubblicato: *The Postmodern Animal* (Reaktion Books, 2000) e *Picturing the Beast: Animals, Identity, and Representation* (Illinois University Press, 2001). La sua ricerca, che si traduce non solo in scritti accademici ma anche in collaborazioni con artisti, si concentra sull'analisi dell'immaginario collettivo sugli animali e sulla loro rappresentazione nell'arte, nella filosofia e nella cultura di massa del XX e XXI secolo.

*Adriana* Cavarero insegna Filosofia politica all'Università di Verona ed è *Visiting Professor* presso la New York University. Nota studiosa del pensiero di Hannah Arendt e figura centrale del pensiero della differenza sessuale, ha scritto numerosi saggi, tradotti in molte lingue, che spaziano dal pensiero antico a quello moderno e contemporaneo. Tra gli ultimi ricordiamo: *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale* (Feltrinelli, 2003), *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerte* (Feltrinelli, 2007) e *Le filosofie femministe* (Bruno Mondadori, 2009), in collaborazione con Franco Restaino. Nel 2009, ombre corte ha ripubblicato il suo fondamentale *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica* (1990), da cui è tratto il brano che appare in questo numero della rivista. Ringraziamo ombre corte per averci concesso gratuitamente l'autorizzazione a riprodurlo.

*Oltre* la specie ([www.oltrelaspecie.org](http://www.oltrelaspecie.org)) è un'associazione animalista nata nel 2002 il cui interesse teorico principale è la contestualizzazione della lotta a favore degli altri animali nell'ambito di una critica serrata al paradigma antropocentrico. Ha pubblicato: *Antispecismo. Per una nuova etica della convivenza* (2009) e *Altri versi. Sinfonia per animali a 26 voci* (2011). Ringraziamo Oltre la specie e gli organizzatori del primo Convegno Italiano Antispecista per averci concesso l'autorizzazione a pubblicare questo intervento.

*Ermanno* Castanò, laureato in filosofia e autore di diversi saggi in varie riviste, ha pubblicato *Ecologia e potere. Un saggio su Murray Bookchin* (Mimesis, 2011) e ha curato con altri il volume di Jacques Derrida, *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione* (Mimesis, 2008).

## Segnalazioni



### Matthew Calarco **Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida**

a cura di Massimo Filippi  
e Filippo Trasatti

Mimesis / Eterotopie, 2012  
Pagine 170

Matthew Calarco, attraverso la rilettura dell'animalità dal punto di vista di alcuni tra i maggiori pensatori continentali contemporanei, Heidegger, Lévinas, Agamben e Derrida, mette a nudo il fondamento antropocentrico della tradizione filosofica occidentale per rendere possibile una riflessione che si confronti con le molteplici differenze dei mondi animali senza ridurli a *oggetti* di pensiero o a *soggetti* del dominio. Se il crescente interesse per gli animali troppo spesso si traduce in facile spettacolarizzazione o in abuso pubblicitario, Calarco indica invece la necessità di cogliere la centralità della questione dell'animale per comprendere il nostro essere uomini e donne in questa società, per definire cosa sia l'umano, quali siano i nostri fini e come si deve declinare la fine del nostro dominio sul vivente.

### Dove trovare la rivista

Aviano	<b>Edicola Al chiosco</b> - Via Pordenone
Bergamo	<b>Libreria Il caffè letterario</b> - Via San Bernardino, 53 <b>Underground Spazio Anarchico</b> - Via Furietti, 12/b (Quartiere Malpensata)
Catania	<b>Reformhaus Casa della salute</b> - Via Quieta, 27
Firenze	<b>Dolce vegan</b> - Via San Gallo, 92r
Marina di Carrara	<b>Libreria Pianeta Fantasia</b> - Via Rinchiosa, 36
Milano	<b>Libreria COOP Statale</b> - Via Festa del Perdono, 12 <b>Libreria Utopia</b> - Via della Moscova, 52
Monza	<b>Gastronomia La Pentola Vegana</b> - Via Lecco, 18
Padova	<b>Circolo ARCI La luna nuova</b> - Via Barbarigo, 12
Palermo	<b>Laboratorio Antispecista</b> - presso i banchetti informativi e su <a href="http://www.distr-azione.net">www.distr-azione.net</a>
Pordenone	<b>Libreria Al segno</b> - Piazza del Cristo, 7
Rimini	<b>Biblioteca Gambalunga</b> - Via Gambalunga, 27
Roma	<b>Libreria Rinascita</b> - Viale Agosta, 36 <b>Rewild cruelty-free club</b> - Via Giovannipoli, 18
Torino	<b>Libreria Comunardi</b> - Via Conte Giambattista Bogino, 2
Verona	<b>Paginadodici</b> - Corte Sgarzerie, 6a

L'elenco aggiornato è reperibile sul sito [www.liberazioni.org](http://www.liberazioni.org)

Per aiutarci a distribuire la rivista o segnalare altri punti vendita, scrivere a: [redazione@liberazioni.org](mailto:redazione@liberazioni.org)

**A. CAVARERO** La linea di fuga delle madri **S. BAKER**

Sfuggire al Re dei ratti: immagini strategiche per i diritti animali **OLTRE**

**LA SPECIE** Al di là dell'umanismo: l'orizzonte inesplorato dell'in-umano

**A. SOTTOFATTORI** Martin Balluch e la lotta per la liberazione animale

**M. FILIPPI-F. TRASATTI** La favola del soggetto, la tragedia degli animali

**E. MAGGIO** La Venere nera: lo spettacolo bestiale

**E. CASTANO** La voce e l'animale. Le zoografie di Matthew Calarco



Forse viviamo gli ultimi istanti in cui si possa [...] tentare una meditazione sull'animale [...] come l'Occidente l'ha sentito, immaginato, desiderato, concepito in una continuità che si è già interrotta senza dubbio una prima volta con l'introduzione del cavallo-vapore e una seconda con i mattatoi di Chicago [...]. Dato che ormai abbiamo il controllo e manipoliamo l'intera "scala degli esseri" non è affatto certo che quelli che continueranno a chiamarsi uomini conserveranno i rapporti con gli altri animali che hanno intrattenuto in passato, dalle ecatombe di Solutré fino alla nascita, se così si può chiamarla, delle pecore clonate Dolly e Polly, e che si riconosceranno ancora nella differenza antropologica cui siamo legati.

*Elisabeth de Fontenay*



**liberazioni**  
ASSOCIAZIONE  
CULTURALE

€ 5,00