

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

primavera 2013

12



Liberazioni

Trimestrale Anno III n.12 / Marzo 2013

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

Direttore responsabile

Fausta Bizzozzero

Redazione

Noemi Callea, Luca Carli, Silvana
Ferrara, Massimo Filippi, Luigia
Marturano, Marco Reggio, Aldo
Sottofattori, Filippo Trasatti

Collaboratori

Ralph R. Acampora, Carol J. Adams,
Silvia Buzzelli, Matthew Calarco,
Matthew Cole, Cesare Del Frate,
Vinciane Despret, Andrew Linzey,
Emilio Maggio, Davide Majocchi,
Raffaele Mantegazza, Dario Martinelli,
Marco Mazzeo, Gianfranco Mormino,
David Nibert, Tom Regan, Sabrina
Tonutti

Finito di stampare nel Marzo 2013
presso Isabel Litografia S.r.l.,
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)
Autorizzazione del Tribunale di Vicenza
n. 1223 del 16 marzo 2010

Abbonamenti

- Annuale (4 numeri): 18 €
- Annuale sostenitore (4 numeri):
a partire da 30 €

Abbonamenti per l'Europa

- Annuale (4 numeri):
* con invio trimestrale: 36 €
* con invio semestrale: 30 €
* invio annuale: 27 €
- Annuale sostenitore (4 numeri)
con invio trimestrale: a partire
da 50 €

Iscrizione all'associazione

- Quota associativa annuale: 18 €

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.*

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



In qualunque modo lo si voglia interpretare, qualunque conseguenza

di natura pratica, tecnica, scientifica, giuridica, etica o politica se ne tragga, oggi nessuno può negare tale evento, cioè le proporzioni *senza precedenti* dell'assoggettamento dell'animale. [...] Nessuno può disconoscere seriamente tale disconoscimento. Nessuno può più continuare seriamente a negare che gli uomini fanno tutto ciò che possono per nascondere o per nascondersi questa crudeltà, per organizzare su scala mondiale l'oblio o il disconoscimento di tale violenza che qualcuno potrebbe paragonare ai peggiori genocidi [...]. 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. [...] Tutti sanno quali terribili e insostenibili quadri sarebbe in grado di approntare una pittura realistica della violenza industriale, meccanica, chimica, ormonale, genetica, cui l'uomo da due secoli sottopone la vita animale. E che cosa è diventata la produzione, l'allevamento, il trasporto e l'uccisione degli animali. Invece di sottoporvi delle immagini, o di ricordarvele, cosa troppo facile e troppo lunga, voglio dirvi solo una parola di questo «pathos». Se è vero che queste immagini sono «patetiche», è anche vero che esse aprono pateticamente l'immensa questione del pathos e del patologico, appunto, della sofferenza, della pietà e della compassione. E anche al ruolo che occorre dare all'interpretazione della compassione, alla condivisione della sofferenza tra viventi, al diritto, all'etica, alla politica, che occorre rapportare all'esperienza della compassione. Dal momento che da due secoli si sta compiendo una nuova prova della compassione.

Di fronte al dilagare, irresistibile e rimosso, di fronte alla rimozione organizzata di questa tortura, incominciano ad alzarsi delle voci (minoritarie, deboli, marginali, poco sicure dei propri discorsi, del loro diritto a discorrere e dell'elaborazione del loro discorrere in un diritto, in una dichiarazione dei diritti) per protestare, per lanciare appelli, [...] per ciò che si presenta, ancora in forma molto problematica, come i *diritti degli animali*, per risvegliarci alle nostre responsabilità e ai nostri obblighi nei confronti del vivente in genere e precisamente a questa fondamentale compassione che, se presa sul serio, dovrebbe rivoluzionare dalle fondamenta la problematica filosofica dell'animale.

È una guerra sulla pietà. Certo questa guerra non ha età, ma, nella mia ipotesi, attraversa una fase critica. Noi l'attraversiamo e ne siamo attraversati. Pensare la guerra in cui siamo non è solo un dovere a cui, volente o nolente, direttamente o indirettamente, nessuno potrebbe sottrarsi. Ora più che mai. E dico «pensare» questa guerra perché credo che sia in questione proprio ciò che chiamiamo «pensare». L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse proprio da qui.

■ Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*

OFFICINA DELLA TEORIA

- 5 Dario Martinelli
La F.I.S.S.A. e l'insostenibile leggerezza dello specismo
- 16 Antonio Volpe
Un esserci animale?
- 32 Gary Shapiro
I cani, la domesticazione e l'ego

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 41 Aldo Sottofattori
Gli antispecismi e le loro pratiche
- 57 Davide Majocchi e Marco Reggio
Sfruttamenti etici
Dagli allevamenti "sostenibili" alle cavie "felici"

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 70 Adele Tiengo
Intervista a Carol Adams: teoria, attivismo, letteratura
- 81 Vinciane Despret
Separazioni
Si può mettere un animale *in stato di arresto*?
- 88 Emilio Maggio
Risvegliare, sorvegliare, dormire

NOTE BIOGRAFICHE



Dario Martinelli

La F.I.S.S.A. e l'insostenibile leggerezza dello specismo¹

Prima di cominciare, ho una confessione da fare (e dopo spiegherò perché): sono animalista, sono membro di alcune associazioni animaliste (e co-fondatore di una di queste), partecipo a un programma di adozione a distanza di una megattera di nome Ember, sono vegetariano da 19 anni; in ultima analisi qualunque collega sospetti un mio pregiudizio a favore degli animali non umani avrebbe ragione. Con quale coraggio, allora, uno come me può parlare di animali non umani a livello accademico e può pensare di essere preso sul serio?

Potrei cominciare a rispondere a questa domanda citando un vecchio *blues* di Bo Diddley: «Before you accuse me, take a look at yourself». Si potrebbe cioè chiedere al collega di spiegare le *sue* motivazioni dietro la scelta del suo argomento di ricerca. Quanti colleghi potrebbero dire di *non* amare la loro ricerca e di *non* ritenere che meriti maggiore attenzione (culturale, politica, etica) di quanta *non* le venga dedicata dalle istituzioni e dagli altri ricercatori? Difficile pensare che uno studioso si interessi a qualcosa perché non gli piace.

Secondo. Per apprezzare qualcosa bisogna conoscerlo, e viceversa. La connessione tra queste due attività è solida e continua. Lo è per il ricercatore di professione, e lo è anche – sospetto fortemente – per chiunque altro. E non è detto che, ad esempio, le informazioni su un certo cantante siano più attendibili se pronunciate da un musicologo che non da un *fan* sfegatato. In altre parole, e lo spiegavo anche nel mio precedente contributo a «Liberazioni»², siamo spesso così occupati nella nostra caccia ai *bias*, che ci dimentichiamo che il *bias* primario della nostra esistenza, ossia l'amare, il *tendere verso* qualcosa o qualcuno, è il vero e proprio motore di ogni nostra

1 Questo saggio, parte della serie sugli incroci pericolosi tra specismo e ricerca cominciata con il n. 10 della rivista, continuerà sul n. 14 [N.d.R.].

2 Dario Martinelli, «Antropomorfismo e strategie di prevenzione», in «Liberazioni», n. 10, estate 2012, pp. 16-28.

azione, ricerca accademica compresa.

Terzo. Questo articolo si occuperà soprattutto di abilità semiotiche e cognitive degli animali non umani. Mi si creda o no, non c'è alcun bisogno di occuparsi di questi argomenti per essere pienamente titolati a promuovere tematiche animaliste. Gli animali non umani potrebbero anche essere le creature più stupide, ma ciò non cambierebbe di una virgola la necessità di sostenere la causa della loro liberazione. Basterebbe ricordare l'abusata citazione di Jeremy Bentham. Quello che intendo dire è che non c'è bisogno di convincere nessuno che il pregiudizio etico di uno studioso *animalista* possa interferire con la validità scientifica della sua ricerca *sugli* animali non umani. Proprio perché questa interferenza non esiste per principio.

Quarto (e arrivo al punto di questa lunga premessa). Anche ammettendo che per certi versi questa interferenza esista (potrei sempre dire – anche se non lo faccio – che certe capacità cognitive degli animali non umani siano un ottimo motivo per difenderne i diritti³), ciò lascerebbe comunque aperto un importante quesito: ha più pregiudizi il vegetariano che dice che gli animali sono intelligenti, o l'onnivoro che dice che non lo sono? Cambio esempio, per intenderci: se si discutesse della legittimità della pena di morte come deterrente alla criminalità, avrebbe più pregiudizi chi è a favore o chi è contro? Provo a indovinare: per qualcuno entrambe le parti sarebbero accusabili di avere dei pregiudizi, per qualcun altro (almeno nel contesto progressista di «Liberazioni») sarebbe il *cattivo*, quello a favore della pena di morte, ad avere più pregiudizi. Una cosa, però, è certa: se portassimo questo esempio *al di fuori* di un contesto come il nostro, la stragrande maggioranza degli interlocutori concorderebbe su un punto: è decisamente inappropriato *osare* di paragonare la questione dei diritti animali a quella della pena di morte: «Perdindirindina, che c'entra adesso la pena di morte?». Al che impariamo un'importante lezione: gli standard di legittimazione di un dato argomento (e delle motivazioni alla sua base) non si fondano su una reale imparzialità, ma (purtroppo) sul grado di dominio dei rispettivi discorsi. I discorsi *contro* la pena di morte e *in favore* dell'alimentazione carnea sono chiaramente dominanti nella nostra società, e per questo godono del privilegio di essere considerati meno pregiudizievole a prescindere.

Con queste premesse, intendo occuparmi del concetto di *animale semi-otico*. Questa è una nozione che appartiene alla tradizione millenaria e alla

3 Il che sarebbe altrettanto idiota che difendere i diritti civili solo degli individui con Q.I. superiore a 70.

mirabolante storia delle definizioni di “umanità” utilizzate come strumenti di segregazione specista degli animali non umani. Una storia altamente educativa, con un *leit-motif* ricorrente e divertentissimo. Obiettivo di questa storia è quello di stabilire una differenza radicale e incolmabile tra gli umani e gli altri animali. La procedura di questa operazione prevede il lancio (talvolta in buona fede, più spesso no) di una dichiarazione-manifesto sulla diversità *speciale e specifica* dell'essere umano: l'uomo, *a differenza degli animali*, è così o così: quante volte lo abbiamo sentito o letto, anche solo come espediente retorico in contesti dove non c'entrava niente? E la metodologia è quella dei tentativi ed errori: appena una data dichiarazione viene smentita da una controprova empirica, si provvede subito a lanciare una “nuova forma di unicità umana”, che rimarrà in vigore fino a una successiva controprova. E così via.

Se le condizioni lo consentono, si può anche decidere di non abbandonare del tutto la dichiarazione appena destituita di senso, e restringerla progressivamente la definizione, fino a quando, fatalmente, gli altri animali ne vengono esclusi. Naturalmente, in questo caso, vengono escluse anche varie comunità e/o soggetti umani, ma questo è semplicemente quello che in guerra si chiama “fuoco amico”. E infatti “guerra”, “conflitto”, “lotta” sono i termini più appropriati per descrivere questa tradizione: una guerra mirata ad affermare l'identità dell'*ingroup* in un preciso momento storico nel quale la sola discriminazione moralmente accettabile è quella operata nei confronti dell'*outgroup* “animali”.

Non che intenda ricostruire qui una cronologia delle varie dichiarazioni/manifesto che si sono succedute nella storia del pensiero umano, ma vale la pena almeno di ricordare le seguenti (in ordine sparso):

- L'essere umano come animale razionale;
- L'essere umano come animale simbolico;
- L'essere umano come animale ludico;
- L'essere umano come animale morale;
- L'essere umano come animale che sa ridere;
- L'essere umano come animale spirituale;
- L'essere umano come animale sociale;
- L'essere umano come animale culturale;
- L'essere umano come animale linguistico;
- L'essere umano come animale astratto;

- L'essere umano come animale significante;
- L'essere umano come animale politico;
- L'essere umano come costruttore di utensili.

E via dicendo. Alcune di queste dichiarazioni nascono dal pensiero di autorevoli filosofi e studiosi, i quali hanno riflettuto sulle *reali* caratteristiche che rendono la natura umana così unica (ad esempio, Aristotele con l'animale razionale). Altre emergono da studi recenti in sociologia, psicologia, ecc. Altre ancora, infine, si basano sul senso comune, sulla religione o sulla superstizione (tre entità che il più delle volte sono sinonimi, ma questa è un'altra storia).

Ora. Quello che nei secoli è risultato da varie ricerche in ambiti differenti (in genere quelli delle scienze naturali, ma non di rado anche quelle umane si sono date da fare⁴), è che ognuna di queste dichiarazioni, lungi dal rappresentare *la forma definitiva di distinzione tra umani e altri animali*, è finita con il perdere credibilità proprio nel suo fine primario, quello discriminatorio. Ognuna di esse è durata per un po' (anche secoli, a volte) e poi, zac!, ecco i vari Darwin, von Frisch, Griffin, le *Leakey's angels* e gli altri che alzano la mano per dire «Ah-ehm, non so come dire, maaaa.... pare che anche gli animali siano capaci di fare questo». Come resistere, allora, alla tentazione di immaginarsi una *Federazione Internazionale per il Sostegno alla Superiorità Antropica* (F.I.S.S.A.) dietro a questa grande cospirazione? Altro che *Spectre!* La FISSA si riunisce periodicamente (in una di quelle classiche caverne super-tecnologiche) e discute della reggente *definitiva differenza tra uomo e animale*⁵, valutandone lo stato di salute, l'eventuale fallimento, le alternative, ecc. Me li immagino riassumere l'ordine del giorno, passare in rassegna le passate dichiarazioni e ascoltare nuove proposte. Animale razionale? Fallita. Animale culturale? Fallita. Animale ludico? Fallita. Poi, chissà, si alza un Cassirer e sentenza: «Che ne dite di *animal symbolicum*? Questa non l'abbiamo ancora provata!». Si mette ai voti questa proposta e poi, via, si lancia la campagna di sostegno all'essere umano

4 Includa la semiotica, oggetto di questo saggio. Fu, ad esempio, Thomas Sebeok a fornire gli argomenti in assoluto più convincenti a favore della nozione secondo cui gli esseri umani non sono affatto gli unici animali ad utilizzare la comunicazione in forma simbolica.

5 Come si può notare, sono passato al politicamente e biologicamente scorretto "uomo e animale", ma solo per esigenze di realismo: difficile, infatti, pensare che chi si dedica così assiduamente alla riaffermazione della superiorità umana, abbia poi il tempo di ricordarsi che l'umanità non è formata di soli maschi, e che l'umano è anch'esso una specie animale.

come *animale simbolico*.

Oppure, come dicevo, si può ricorrere al fuoco amico: si restringe la definizione della dichiarazione reggente fino a che diventa solo umana (di *pochi* umani, ma pazienza). È accaduto, tra gli altri, con "cultura", "linguaggio", "mente", "astrazione", "arte" e "musica"⁶, le cui definizioni sono sempre in divenire, e per questo inclini a manipolazioni di ogni sorta.

Spesso la procedura di restrizione avviene con quel buon vecchio dogmatismo noto come *petitio principii*, che – come le religioni sanno benissimo – è molto più efficace di quello che sembra. Molto semplicemente, e senza dare spiegazioni, si formulano definizioni come la seguente: «Culture is the integrated pattern of **human** knowledge, belief, and behavior that depends upon the capacity for learning and transmitting knowledge to succeeding generations», come la si legge sul *Webster Dictionary* (enfasi aggiunta). Perché le capacità di apprendimento e di trasmissione delle conoscenze (entrambi fenomeni comunissimi in molte specie animali) debbano essere facoltà solo umane rimane un mistero, ma chi se ne importa: con una definizione così evitiamo il confronto, e chi si è visto si è visto.

Il problema fondamentale sembra essere uno solo: esiste, da parte degli umani, un bisogno primario e un'ostinazione (una FISSA, appunto) di 1) conformare la propria identità sulla base di radicali differenze con gli altri animali, e 2) stabilire queste differenze su una base espressamente dualistica, con gli esseri umani da un lato e tutti-gli-altri-animali-ma-proprio-tutti-e-tutti-assieme dall'altro. Il punto 1 ha un forte sapore anti-darwinista, a cui il punto 2 aggiunge elementi di anti-uexküllianismo⁷, anti-scientificità, e – per la cronaca – anti-semioticità.

Una nuova *definitiva differenza tra uomo e animale*

Come ci entra la semiotica in tutto questo? Approssimativamente, direi, in ogni stadio di questo fenomeno. Sarebbe a dire che ci sono sempre stati,

6 Ad esempio, nel caso della musica, sono note le diatribe tra musicologi tradizionali e progressisti (tra questi ultimi, etnomusicologi e zoomusicologi soprattutto) sull'ingiustificata libertà che molti dizionari ed enciclopedie si prendono nel definire la musica un fenomeno composto di melodia, armonia e ritmo. Con una definizione di questo tipo si finisce naturalmente con il tralasciare svariate culture musicali extra-europee o extra-occidentali, diversi repertori popolari, più la stragrande maggioranza dell'avanguardia occidentale e non, a cominciare dai Cage, i Varese e gli Stockhausen.

7 Da Jakob von Uexküll, naturalmente, il teorico del concetto di *Umwelt* (mondo-ambiente).

in un momento o nell'altro della storia di questa disciplina, 1) campagne a sostegno dell'opinione che la semiotica riguardi solo gli esseri umani (la cosiddetta "semiologia" dei primi tempi, chiara discendente della linguistica), o 2) tentativi di contribuire alle attività della FISSA, soprattutto facendo ricorso alla strategia del fuoco amico, offrendo nuove e restrittive definizioni di vecchi concetti (e la semiotica ci ha provato almeno con "linguaggio", "simbolo", "cultura", "astrazione" e "significazione"), oppure nel modo più tradizionale, formulando una nuova *definitiva differenza tra uomo e animale* (magari partecipando a una campagna in corso di formazione, come nel caso dell'*animale linguistico*).

Negli ultimi anni, la semiotica ha poi offerto alla FISSA una creazione tutta sua: il concetto di *animale semiotico*. Di questa il principale promotore è un mio collega ed amico di nome John Deely, docente presso l'Università di Houston⁸, che ne parla (più o meno in *tutte* le occasioni) come di una «definizione postmoderna⁹ di *essere umano*». Come lui stesso ricorda:

Il primo utilizzo dell'espressione "*semiotic animal*" appare in inglese in Deely 1990¹⁰, e in italiano in Petrilli 1998, ma entrambe queste versioni hanno un antenato in comune: Hausdorff 1897 [...]. C'è tuttavia un'importante differenza tra il conio originale e i due successivi: Hausdorff spiega la sua formulazione nei termini glottocentrici che a metà del XX secolo diverranno centrali nella tradizione teorica della cosiddetta "semiologia"¹¹.

Con queste parole, Deely intende affermare che Hausdorff fu un sostenitore *ante litteram* dell'antropocentrismo teorico e fattuale che dominò le scienze semiotiche fino, praticamente, agli anni '80 del XX secolo, sulla scia della corrente saussuriana. In questi termini, parlare di *animale semiotico* significa semplicemente sostenere, come appunto fece Hausdorff, che la natura umana risiede nell'aver sviluppato, al posto di espressioni *naturali*, uno specifico e convenzionale linguaggio simbolico comprensibile solo in forma indiretta¹².

8 Egli è al corrente delle mie critiche, dunque niente di quanto scriverò gli giungerà come una sgradita sorpresa.

9 Chi è al corrente di quanto penso può immaginare che il solo utilizzo del termine "postmoderno" in una qualsivoglia formulazione teorica è una garanzia per rendermi ostile ad essa.

10 John Deely, *Basics of Semiotics*, Tartu University Press, Tartu 2009.

11 *Id.*, *Defining the Semiotic Animal: A Postmodern Definition of Human Being*, Tip-Top, Sofia 2005, pp. 25-26.

12 *Ibidem*, p. 26.

Al contrario, la tradizione semiotica seguita da Deely è quella più recente ed "aperta", che – da Peirce fino a Sebeok – dedica notevole attenzione alle istanze di significazione, comunicazione e rappresentazione non umane,

guardando ai fenomeni culturali come ad un'estensione operata dall'animale semiotico di quanto è già in accordo con e costitutivo dei fenomeni naturali¹³.

In questo senso, gliene va dato atto, non c'è niente nelle teorie di Deely che neghi l'appartenenza degli umani al regno animale (non è creazionista, per fortuna, né sostenitore dell'*Intelligent Design* – che è un modo più subdolo per dire la stessa cosa). In effetti, il suo concetto di animale semiotico è concepito per *superare* il dualismo cartesiano uomo-animale e avvicinarsi a quel dialogo continuità-discontinuità suggerito da Giorgio Prodi¹⁴.

L'*anthropos*, in quanto animale semiotico, è un interpretante della semiosi sia naturale che culturale e questo si può verificare solo se le funzioni segniche di questo animale non si limitano a nessuno dei due ambiti, ma hanno invece [...] l'universo nella sua totalità come oggetto¹⁵.

E, ancora più nel cuore della questione:

Al centro della differenza tra l'*Umwelt* umano e quello di altri organismi c'è "l'idea" in senso espressamente semiotico: la relazione che costituisce la significazione è raccolta nel suo essere come impercettibile e distinguibile ad un tempo, secondo la prospettiva del significato e del veicolo segnico – ed è dunque separabile da ogni dato veicolo per unirsi a un qualsiasi altro veicolo, così come può essere diretta ad un altro oggetto o allo stesso in senso riflessivo¹⁶.

Che cosa significa questo, in pratica? Significa che la *definitiva differenza tra uomo e animale* sta nella capacità umana di emancipare la propria semiosi dalle costrizioni della propria *Umwelt* e 1) accedere alle *Umwelten* di altri organismi (anche, ma non solo, a livello speculativo), e 2) creare

13 *Ibidem*.

14 Giorgio Prodi, «Lingua e biologia», in Cesare Segre (a cura di), *Intorno alla linguistica*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 180.

15 J. Deely, *Defining the Semiotic Animal: A Postmodern Definition of Human Being*, cit., p. 27.

16 *Id.*, *Basics of Semiotics*, cit., p. 89. Se quest'ultima citazione vi sembra troppo complessa ed astrusa, potete consolarvi con il fatto che è scientificamente improponibile, come dimostrerò in seguito.

mondi possibili, ossia *Umwelten* distanti nel tempo, nello spazio o che addirittura non esistono, ma possono essere prodotte dal linguaggio (gli unicorni non esistono, ma anche sì, dal momento che linguisticamente li portiamo all'esistenza). Queste capacità, afferma Deely, non rendono l'essere umano qualcosa *d'altro* rispetto agli altri animali, eppure ne stabiliscono l'identità: gli esseri umani, *a differenza* di altre specie, sono *animali semiotici*.

Deely è un accanito sostenitore della zoosemiotica (la disciplina che a partire dal 1963 aprì un varco non-antropocentrico nella semiotica) e, in questo senso, è il più credibile erede di Sebeok, il suo fondatore, del quale era anche ottimo amico. Per questa ragione, Deely non è esattamente uno specista militante di tipo cartesiano¹⁷. Come fa allora ad essere un membro della FISSA? Non bisognerebbe considerare un passo avanti il fatto che questa volta la *definitiva differenza* è limitata ad un semplice dettaglio nell'intero spettro delle opzioni finora esplorate¹⁸ ed è espressamente formulata in modo da non lasciare dubbi che l'essere umano sia un animale, senza equivoci o superstizioni di sorta?

Cominciamo allora a discutere questi aspetti da un profilo squisitamente metodologico, interrogandoci principalmente sull'*etica professionale* di ricerche di questo tipo. In questo contesto, il concetto di animale semiotico mi serve solo come pretesto (il più recente, e l'unico che conosco in modo diretto) per valutare *tutte* le imprese della FISSA¹⁹. Poi, terminata questa parte, mi riservo di sviluppare alcune considerazioni specifiche sull'animale semiotico in particolare, nella convinzione che anche questa nozione sia un'ennesima variante del dualismo cartesiano (semmai con più *make-up*, ma ancora riconoscibile).

Prima di tutto, la motivazione. *Perché* è così importante per uno studioso

17 Sono consapevole che è in atto una sorta di riabilitazione di Descartes, fondata soprattutto sull'idea che il presunto specismo dei principi meccanicisti sarebbe stato esagerato e frainteso. Mah. Sarò pure *"old school"*, ma continuo a ritenere gli assunti cartesiani, assieme a quelli aristotelici e a quelli di tutte le religioni, i principali responsabili del dilagante specismo teorico e pratico delle nostre società.

18 Non vi è dubbio che possedere la capacità di creare mondi possibili sia una *definitiva differenza* ben più mite di doti onnicomprensive come la socialità, la razionalità o la vita emotiva, che in passato questo o quello studioso hanno utilizzato per tracciare il confine tra umanità ed animalità.

19 Lo so che sarebbe ora di smetterla con questo sarcasmo, però mi preme sottolineare la mia decisa convinzione (sulla quale tornerò più diffusamente in seguito) che ad animare il concepimento di questi concetti vi sia una sorta di malafede intellettuale. È chiaro che queste decisioni non sono opera di gruppi terrorista-massonici, ma è altrettanto chiaro (almeno per quello che mi riguarda) che esse sembrano più dettate dal bisogno di sentirsi unici e speciali che non da reali necessità scientifiche.

stabilire queste *definitive differenze* e perché è cruciale formularle in modo *qualitativo* (come qualcosa che gli umani possiedono e gli altri animali no)? La domanda non è retorica e, a ben guardare, nemmeno etica. È una domanda storico-antropologica. Come dicevo, esiste questo bisogno primario (di molti esseri umani, forse di tutti) di autodefinirsi come *ingroup* in possesso di certe caratteristiche, *in relazione* a un più esteso *outgroup* che non le possiede. In questo momento storico, l'*outgroup* sono gli altri animali²⁰. Ci sono stati tempi in cui gli *outgroup* erano altri (*in aggiunta* agli animali, non in sostituzione ad essi) e addirittura l'ordine delle priorità era diverso. La *Scala Naturae* aristotelica (sulla quale si basa la nozione di animale razionale) non era solo l'espressione di un dualismo uomo-animale. Era, più propriamente, il confronto tra una piccola categoria di privilegiati (esseri umani maschi e liberi) contro una serie di *outgroup*, che includevano le donne, gli schiavi e, sì, gli altri animali.

In generale, si può dire che, fino a tempi recenti, la formazione dell'identità dell'*ingroup* non era necessariamente caratterizzata da un bisogno di definire l'umanità *in toto*. Le versioni disponibili erano diverse: esseri umani maschi, oppure liberi, oppure bianchi, oppure occidentali, "normali", ricchi, credenti, eterosessuali, e così via. Quello che è successo (in modi e tempi differenti nel XX secolo) è che molte di queste discriminazioni sono finalmente state bandite e socialmente deprecate (almeno a livello istituzionale; certe arretratezze individuali sono un altro paio di maniche). Non c'è spazio, oggi, in una società civile, per dire che le donne sono irrazionali, la razza ariana è superiore, o che uno schiavo farebbe comodo. Bisogna anche stare attenti a non dirlo per scherzo, perché da certe parti ti possono anche licenziare o mettere in prigione.

In una situazione del genere, che cosa resta al povero intellettuale che vuole ancora esercitare il suo bisogno primario di essere parte di una ristretta *élite* di predestinati? Razzismo, maschilismo, eurocentrismo, classismo e tutto il resto si sono volatilizzati. Puff! Scomparsi in quell'odioso buco nero chiamato *progresso civile*. Come conciliare le proprie esigenze discriminatorie con il moderno progresso sociale della civiltà e della tolleranza? La risposta è nella parola "specismo", che Peter Singer spiega proprio nei termini che ho appena illustrato:

20 D. Martinelli, «Dalla periferia al centro. La zoosemiotica tra antropocentrismo e biocentrismo», in «Liberazioni», n. 6, autunno 2011, pp. 20-38.

Negli ultimi anni un certo numero di gruppi oppressi ha lottato attivamente per l'eguaglianza. Un esempio classico è il *Black Liberation Movement* [...]. Così ci sono diventati familiari anche i movimenti di liberazione degli ispano-americani, dei gay, e di una varietà di altre minoranze. Quando fu un gruppo di maggioranza (le donne) ad iniziare la propria crociata, alcuni pensarono che il cammino fosse concluso. Si disse che la discriminazione sessuale era l'ultima delle forme di discriminazione universalmente condivise [...]. Si dovrebbe sempre stare molto attenti prima di parlare «dell'ultima forma residua di discriminazione». Se abbiamo ricavato qualche insegnamento dai movimenti di liberazione, questo dovrebbe proprio consistere nella consapevolezza di quanto sia difficile accorgerci della presenza di un pregiudizio latente nel nostro atteggiamento verso certi gruppi fino a che tale pregiudizio non viene evidenziato di forza²¹.

Lo specismo, *finora*, è l'«ultima forma residua di discriminazione». E non è difficile prevedere che, dati gli incoraggianti risultati ottenuti dai movimenti in favore dei diritti delle grandi scimmie (tipo il *Great Ape Project*), la prossima *ultima forma di discriminazione* si chiamerà *familismo* (con riferimento al fatto che l'*ingroup* sarà a quel punto abitato da tutte le varie specie della famiglia *Hominidae*, che include gorilla, scimpanzè, bonobo e oranghi). E non è una battuta.

Tornando a oggi, c'è ancora un fertilissimo terreno per mentalità e dichiarazioni speciste senza che nessuno inorridisca. Non è stata ancora varata una riforma linguistica che preveda il riferirsi agli animali non umani come a persone (ad esempio, in inglese non si usa “*he*” o “*she*”, ma “*it*”). Non è necessario dire, come invece facciamo in questo contesto, “animali non umani” o “altri animali”, perché il termine “animali” è già sufficiente per escludere l'essere umano. Senza parlare della disinvoltura con la quale si parla di violenza e uccisione di animali non umani (a qualunque scopo, divertimento incluso).

Dunque, una prima domanda per la FISSA è: *perché?* Perché in generale, ma anche perché nel caso specifico delle comunità scientifiche che hanno (o dovrebbero avere) totalmente accettato la nozione darwiniana di *continuum* evolutivo. Fatico a trovare questo atteggiamento coerente e inevitabilmente mi viene in mente l'avvertimento di Richard Dawkins sulla grande difficoltà di emanciparsi completamente da una concezione religiosa della vita, anche in contesti laici.

21 Peter Singer, «Tutti gli animali sono uguali», in Tom Regan e P. Singer (a cura di), *Diritti animali, obblighi umani*, trad. it. di P. Garavelli, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1987, p. 151.

Tra le tante importanti implicazioni della rivoluzione darwiniana, c'è anche un solido monito a *non discutere più* di differenze *qualitative* tra una specie e l'altra. Non esiste un punto nel quale un organismo smette radicalmente di essere/fare qualcosa e comincia a essere/fare qualcos'altro. Tutto ciò che accade è la continuazione di un processo in costante divenire, con tracce rilevabili in diverse forme di vita e caratteristiche che solo *quantitativamente* differiscono tra i diversi organismi. Ma quello che più conta è che non abbiamo più il permesso (scientificamente parlando) di fissare delle soglie di rottura tra una specie e l'altra e di affermare: «Questo è quanto; d'ora in poi, per questa specie parliamo di qualcosa di completamente diverso e unico!». Inoltre, e qui ci torna d'aiuto Uexküll, è ora di smetterla una volta per tutte con la contrapposizione dualistica tra umani e tutti-gli-animali. Noi siamo una *specie*, non la controparte dialettica del regno animale.

(La seconda parte di questo articolo apparirà sul n. 14 della rivista).

Antonio Volpe

Un esserci animale?

[...] l'uomo [...] è un *essere della lontananza* [...]. Solo attraverso lontananze originarie [...] cresce in lui la vera vicinanza alle cose [...]. E solo il sapere ascoltare nella lontananza fa maturare nell'esserci [...] il risveglio della risposta dell'altro esserci, nell'essere assieme al quale esso può rinunciare all'egoità per conquistarsi come autentico se stesso. (M. Heidegger)¹

Per forza un pensiero della vita e del vivente?

È perfino banale notare come l'antispecismo di marca continentale sia da tempo per lo più ispirato ad autori che in diversi modi hanno tentato di decentrare lo sguardo umano antropocentrico, puntando il loro fuoco su ciò che, fatte salve le differenze di angolazione, può essere definito un *pensiero della vita o del vivente*. «Al centro di tutte [le] difficoltà c'è sempre l'impensato di un pensiero della vita»² scrive ad esempio Derrida, in quell'ormai bibbia *antispecista* che è *L'animale che dunque sono*³, riferendosi ai classici del pensiero occidentale di cui mette in atto la decostruzione in direzione di uno sguardo animale. Ma sono tutti gli autori scelti dalla seconda ondata delle ricerche antispeciste a mettere al centro della propria riflessione filosofica la vita⁴. Che per decentrare, evertere l'antropocentrismo sia necessario imboccare questa direzione, sembra ormai un dato di fatto, una necessità logica e ontologica, etica perfino⁵. Ma siamo davvero certi che questa strategia, che discende anche da scelte – più o meno consapevoli – e accidenti, e forse non da una semplice necessità, sia non solo l'unica possibile, ma anche quella che faccia meglio i conti con quella presa del *bios* e della *zoé* che definiamo appunto biopolitica, o biopotere, piuttosto di installarvisi, invece, in una sorta di connivenza con essi?

1 Martin Heidegger, «Dell'essenza del fondamento», in *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 131.

2 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 163.

3 Il fatto che tale saggio abbia assunto un funzione quasi oracolare non toglie che si tratti di un testo oltremodo fondamentale.

4 Si pensi, ad esempio, ad Adorno, Deleuze o Agamben, ma a suo modo anche ad Esposito.

5 Necessità su cui insiste particolarmente proprio Derrida.

E perché non un pensiero (dell'essere) dell'esistenza?

[...] ciò che l'uomo è, in quanto ha da agire, non è un aspetto particolare del suo essere, ma è il suo essere stesso. Se il *Dasein* – secondo quanto si dice nelle prime pagine di *Essere e Tempo* – è l'ente per il quale «nel suo essere ne va dell'essere stesso» [...], questo «ne va» o «si tratta» (*es geht um*) non mette in gioco un semplice interesse teorico o speculativo, ma anzi distrugge la pretesa autonomia di tale interesse. Se nel *Dasein* si tratta o ne va dell'essere (e se, senza giocare con le parole più di quanto lo faccia la lingua stessa, l'essere è agire), è perché l'essere, in quanto essere del *Dasein*, è ciò che è in gioco nella sua condotta e questa condotta mette in gioco l'essere [...]⁶.

In questo passo di Nancy, il cui *s'agit* (ne va) si rincorre continuamente con *agir* (agire), come l'*esserci* (*Dasein*) si rincorre, per così dire, incessantemente con l'essere, appare immediatamente lampante lo spostamento di paradigma, o di visuale, che la ripresa del discorso heideggeriano opera rispetto a qualsiasi filosofia del vivente o della vita. Proprio ciò che si contesta al filosofo di Meßkirch – cioè l'insistenza su un pensiero dell'essere (e dell'esistenza), con la presunta conseguenza di rafforzare l'antropocentrismo della tradizione occidentale – potrebbe allora risultare come una possibilità alternativa – divergente, diversiva – del pensiero, in grado di scardinare – anche nella ripresa della considerazione heideggeriana del vivente non umano – l'invischiamento fra il *bios* e la *zoé* e il potere in cui tutti, umani e non umani, siamo immersi. Insieme – e oltre – Heidegger, il punto di riferimento – o di scorrimento – qui necessario mi pare, ineludibilmente, proprio Nancy: il pensatore che decostruendolo e radicalizzandolo, ne ha forse più felicemente raccolto il lascito.

L'animale che divora e l'ossessione del soggetto⁷

Riguardo alla questione della costituzione del soggetto, Derrida ha fin

6 Jean-Luc Nancy, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2005, p. 16.

7 Mi si perdonerà se, per motivi di spazio, concentrerò la mia critica del pensiero del vivente al solo Derrida. Egli mi pare però, pur nella sua irriducibile singolarità, il punto di riferimento, o di fuga – o quantomeno di inaggrabile confronto – della maggior parte degli antispecismi di marca continentale – e certo non senza ragione. Più che un esempio paradigmatico, Derrida è l'autore da cui, più di tutti, mi pare necessario cominciare per una decostruzione del paradigma antispecista

dall'inizio puntato su una strategia che ne mettesse in evidenza le fessurazioni originarie, i differimenti, le differenze che impedirebbero ad esso di chiudersi su se stesso. Le linee strategiche di Derrida convergono da un certo punto in poi sul tema del divorare. L'azione più propria del soggetto sovrano è quella di divorare l'Altro, incorporarlo e ridurlo a Medesimo. Ma in questo gesto il soggetto stesso mette in crisi la propria sovranità, la coincidenza con sé, perché l'Altro incorporato apre una differenza nel Medesimo. Lo altera. Fabbricandosi con l'improprio, il proprio cede la propria intelligenza. Così il parlare un linguaggio proprio, il proprio linguaggio, passa, ad esempio, per un parlare attraverso un improprio irriducibile. La lingua, divorata simbolicamente, è sempre lingua dell'Altro e, dunque, parlare la propria lingua significa parlare attraverso la lingua dell'Altro. Un proprio improprio, un proprio espropriato. Come esprime bene la formula *Il faut bien manger*⁸, il soggetto è sottoposto a una logica ambivalente. Egli deve *pur mangiare* (il significato nascosto nel *mangiar bene* della formula sovraccitata), non può sfuggire al "bisogno" di divorare l'Altro per autocostituirsi. Ma tale divoramento insinua in lui un interno che gli rimane esterno, estraneo. Il gesto iperbolico di Derrida, insieme etico e proto-etico, è di proporre un divoramento che interdica esplicitamente l'incorporazione dell'Altro. Si tratterebbe infatti, nel divoramento, di mantenere in vita il morto a cui la morte si è data, aprendogli uno spazio di ospitalità "interna" che lasci lo spazio della sua alterità esteriore irriducibile al soggetto sovrano. *Mantenere in vita il morto*. Fare spazio per un incistamento, vomitare l'Altro dentro di sé, offrendogli una sacca supplementare che lo salvi dalla completa digestione. Tradotto in termini psichici, si tratta esattamente di *non elaborare il lutto*, di salvare l'Altro da un'elaborazione che lo introietterebbe, dissolvendolo.

Il sospetto che tuttavia si insinua è che questa mossa nasconda proprio ciò che vorrebbe tenere a distanza: *mantenere il morto in vita* assomiglia terribilmente a quella che Esposito chiamerebbe *un'immunizzazione virulenta*: come le tecniche biomediche ci immunizzano dagli agenti patogeni inoculando una loro versione attiva ma attenuata, così l'Altro *morto tenuto in vita* sembra potersi piegare all'immunizzazione del Medesimo attraverso una sorta di autoinoculazione di un Altro semineutralizzato e tenuto,

del vivente. Ovviamente non si tratta di avventarsi contro un gigante del pensiero nella sua intelligenza, ma di mettere a fuoco alcuni punti ciechi della sua riflessione.

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

per così dire, in ostaggio: è proprio la legge dell'*hospes/hostis* a rendere possibile all'ospitante il farsi sequestratore dell'ospitato. Ed è tutta la logica dell'immunizzazione⁹ a raccontarci di come l'inclusione di un pezzo di esterno nell'interno, di un negativo nel positivo, sia in grado di rendere immune l'identità da ciò che potrebbe, dall'esterno, minacciarne la decomposizione. Può venire da qui l'ossessione di Derrida per il soggetto, per la sua infinitamente ripetuta decostruzione? Come se al fondo delle sue mosse si annidasse la consapevolezza che tutta la sua strategia potrebbe volgersi improvvisamente in favore del Medesimo e del soggetto?

Questo sospetto si insinua più nettamente quando Derrida parla del limite estremo della disseminazione delle singolarità; prendiamo, ad esempio, le penultime, poetiche e irreparabilmente malinconiche pagine de *La Bestia e il Sovrano*:

Tutti i giorni, ad ogni istante [...] siamo invasi dall'intenso sentimento che tra l'altro, a volte, il più prossimo dei nostri prossimi e di coloro che così impudentemente e stupidamente, teneramente e violentemente chiamiamo i *nostri* e noi, coloro coi quali condividiamo tutto a cominciare e finendo con l'amore, i mondi nei quali viviamo sono diversi fino alla mostruosità dell'irricognoscibile, del non simile, dell'inverosimile, del non affine, del non somigliante [...] dell'indivisibile abissale, voglio dire separato, come un'isola dall'altra da un abisso, al di là del quale nessuna riva è nemmeno promessa così che nulla, anche minimo, potrebbe *arrivare* che sia degno della parola «arrivare», [...] al punto che la solitudine stessa di cui parliamo tanto non è nemmeno tanto la solitudine di molti in uno stesso mondo, la solitudine ancora condivisibile in un unico e stesso mondo co-abitabile, ma la solitudine dei mondi, il fatto innegabile che non c'è mondo, nemmeno un mondo, nemmeno un unico e stesso mondo, non un mondo uno: [...] che la presunta comunità/comunanza del mondo è una parola, un vocabolo, una chiacchiera comoda e rassicurante¹⁰.

In queste righe balena la possibilità, al di là del tentativo di abbattere la

9 Cfr. Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

10 J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano. Volume II* (2002-2003), trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010, pp. 340-341. Così prosegue Derrida: «Il nome di una mutua assicurazione sulla vita per viventi in perdita di mondo, una boa di salvataggio in alto mare alla quale fingiamo di credere, il tempo di passare un momento in cui fingiamo di dire *noi* e di essere insieme insieme, momento chiamato, per convenzione, vita [...]. Perché non basta che abbiamo tutti e tutte, voi e io e tanti altri, qui e ora o non importa dove e non importa quando, il vago sentimento confortante di capirci, di parlare tra di noi la stessa lingua, di condividere un linguaggio intelligibile, in un'azione comunicativa e consensuale, per esempio nell'uso delle parole «mondo» (*Welt, world, mundo*), «nostro mondo» comune, unità del mondo, ecc..., ciò non basta perché tutto questo sia vero» [...].

presunzione del Sovrano di possedere quel *mondo* che alla Bestia sarebbe negato, che l'Altro, al limite estremo della protezione offerta dalla disseminazione e dalla distanza, chiuso a quattro mandate nel suo *segreto*, si dialettizzi immediatamente in Medesimo. Cosicché, nonostante la poetica proposta di stare con l'Altro facendo a meno del mondo, o facendo *come se* questo si desse, ogni volta che si parla *dell'Altro*, si parla *all'Altro*, si incontra *l'Altro*, si parla in realtà *di Se Stessi*, *del Medesimo* che si è, si parla *a Se Stessi*, si incontra *Se Stessi*. Perché se al cadere del mondo corrisponde l'intraducibilità totale, l'impossibilità di una con-divisione, allora ognuno di noi è di nuovo un soggetto dotato sì di un mondo singolare, che però è al contempo privato, isolato dal ripiego su di sé dei propri confini. Dell'Altro, nonostante i tentativi di fuga del *portare l'Altro nel vuoto*, o di *fare come se ci fosse il mondo*, non resta che una proiezione fantasmatica, che ci chiude in una solitudine dove appunto non c'è nemmeno solitudine. Il soggetto sovrano ha così digerito l'Altro senza nemmeno incontrarlo, senza nemmeno costituirsi decostituendosi.

Biopotere sovrano

Non può così non venire in mente quel terribile capolavoro cinematografico intitolato *E Johnny prese il fucile*¹¹ – di Dalton Trumbo, autore irregolare e anomalo –, in cui il protagonista, colpito da una granata durante la Prima guerra mondiale, resta privo della vista, dell'udito, della voce e degli arti, eppure continua a vivere, cosciente, come “larva”, consapevole del suo stato larvale, ma impossibilitato a chiedere aiuto, fosse anche per morire. Quando – dopo mesi passati a risalire dall'abisso del delirio (un delirio inesprimibile, un delirio moltiplicato per se stesso) in cui continuamente l'assoluto isolamento lo rispinge – sfonda le porte dell'impossibile e trova il modo di comunicare, a fronte della sgomenta comprensione dell'innegabile significazione da parte dell'infermiera che lo cura (un prendersi cura assurdo quanto tenero), gli ufficiali dell'esercito negano invece ogni *significazione*, *senso* e *sensatezza* al suo sbattere il capo sventrato secondo il ritmo del codice Morse, che ripete lo straziante (e unico possibile) appello: «Fatemi morire».

11 Dalton Trumbo, *E Johnny prese il fucile* (USA, 1971). Il film è tratto dal romanzo omonimo dello stesso Trumbo, poi divenuto un classico dell'antimilitarismo. La traduzione cinematografica dona però al romanzo, dal mio modesto punto di vista, una carica visionaria incomparabile.

Ecco apparire il biopotere al suo vertice più estremo, parossistico, eccezionale, ma perciò stesso fondativo. Un biopotere che reca con sé il più brutale potere sovrano, liberandolo dalla sua tana scavata nel fondo della presa in carico della vita. *Biopotere sovrano*, potremmo dire, che mantiene in vita imponendo una morte vivente, un destino di agonia peggiore della morte stessa. Imporre la vita imponendo la vita e la morte insieme, sottraendo al contempo la morte come residuo desiderio di vita. Appare qui una sorta di versione parossistica e insieme orribilmente verosimile di quella figura che nei campi di sterminio nazisti gli stessi internati chiamavano *il musulmano* – forse per via della posizione accasciata in dondolamento, come un islamico in preghiera, o, forse, per la sua condizione di totale rinuncia (una tremenda parodia del precetto iscritto nella parola Islam: obbedienza, abbandono, rinuncia, appunto): figura di trapasso dall'umano al non umano, figura-soglia dell'interstizio fra la vita e la morte, fra l'impossibilità di morire e quella di vivere, a cui Agamben ha dedicato alcune delle sue pagine più acute e, a loro modo, “spietate”¹². Ma se per Agamben la relazione fra il *superstite* e il *musulmano* può aprire la possibilità della testimonianza dell'intestimoniabile (il superstite testimonia per il testimone assoluto della verità del campo, colui che fatta esperienza fino in fondo di tale verità mai potrebbe testimoniare), testimoniando al contempo di quello spazio fra umanità e non umanità, di strutturazione-destrutturazione del soggetto – un *resto* che è forse ciò che ancora possiamo in qualche modo chiamare *vita* –, nel film di Trumbo questo nodo è completamente reciso e l'intestimoniabile, davanti al potere, sprofonda in un buco nero in cui non resta né vita, né morte, né il resto di questa relazione. Se, come sostiene Foucault,

contro questo potere [il biopotere] ancora nuovo nel XIX secolo, le forze che resistono si sono appoggiate proprio su quello ch'esso investe – cioè sulla vita e sull'uomo in quanto essere vivente [...]. La vita come oggetto politico è stata in qualche modo presa alla lettera e capovolta contro il sistema che cominciava a controllarla¹³,

qui ogni bilanciamento fra il potere sulla vita e la rivolta di questa contro quello si rivela di una tale imparità che pare ridicolo e osceno perfino

12 Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pp. 37 e segg.

13 Michael Foucault, *La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978, p. 128.

supporlo.

Perché davvero la trama di *E Johnny prese il fucile* è *orribilmente verosimile*: si pensi alla condizione di chi viene tenuto in vita in condizioni di “*locked-in-syndrome*”, o, artificialmente, in condizioni che la rasentano¹⁴, senza un pieno diritto alla sospensione delle cure né tantomeno all’eutanasia. Oppure si pensi ai deliranti esperimenti di Harry Harlow sull’attaccamento, fra cui quelli che implicavano l’isolamento sensoriale – per diversi mesi – di cuccioli di macaco per testarne le reazioni alla privazione delle cure parentali primarie, in una camera di minute dimensioni chiamata esplicitamente «*pit of despair*».

Il sospetto che qui emerge sempre più prepotentemente non è solo che la nozione di biopotere vada pensata in modo unitario, come suggerisce Esposito, ma che lo stesso paradigma della vita, del *bios* e della *zoé*, contenga fin dall’inizio della loro nominazione, un nucleo biopolitico che, appunto, li rende a loro modo complici della presa che il potere esercita su di loro. Se *bios* era per i greci il nome (secondo l’interpretazione di Agamben) della *vita-in-forma*, può darsi che questa *forma* fosse già interamente, e non in modo intermittente, la *forma-del-potere*, e non della *politeia* o dell’esistenza nel suo complesso. E, quindi, che fra le “blande” proposte eugenetiche di Platone e la biologizzazione moderna della vita corra un filo discontinuo ma ininterrotto, che potrebbe avere il nome heideggeriano di *ingiunzione di fondamento*. *Bios* e *zoé* sarebbero allora sempre stati concepiti *metafisicamente*, all’interno di quella parabola che Heidegger ha chiamato *onto-teologia*. Il paradigma della vita e del vivente sarebbe fin da sempre e inaggrabilmente preso negli artigli del potere e insistere su di esso sarebbe un concorso in correttezza con quel potere che, afferrandola, dirige, potenza e insieme distrugge la vita. Quello che Esposito definisce *paradigma immunitario* (negare e distruggere la vita – *la vita in comune* – per proteggere la vita) sarebbe allora originario come *l’oblio dell’essere*¹⁵ e non una produzione

14 Con “*locked-in-syndrome*” si intende una condizione in cui il paziente, vittima di un danno al tronco encefalico, è incapace di muoversi e comunicare, nonostante conservi intatte tutte le funzioni della coscienza. Di solito questi pazienti comunicano con i movimenti degli occhi, la cui motilità non è in genere compromessa. Un caso eclatante di “*locked-in-syndrome*” è quello del giornalista francese Jean-Dominique Bauby, che dettò col solo movimento della palpebra sinistra il libro *Lo scafandro e la farfalla* (trad. it. di B. Pagni Frette, Ponte alle Grazie, Firenze 1997) da cui Julian Schnabel ha tratto l’omonimo film (Francia, 2007). Ad una condizione simile vanno incontro anche i malati di differenti malattie neurodegenerative, in particolare quelli di sclerosi laterale amiotrofica. Nel caso di questa patologia, però, il sostentamento vitale è fornito artificialmente, in particolare per quanto riguarda la respirazione (ventilazione artificiale).

15 Ossia quel fenomeno originario della tradizione occidentale che dimentica *l’essere* a favore

della modernità; in effetti, quando Esposito parla del declino *immunitario* della *communitas* in epoca moderna, sembra dimenticare che quest’ultima è sempre stata pensata, fin dall’antichità e almeno fino ai primi segni di incrinatura che si mostrano con il compimento della modernità stessa, per lo più in modo compatto e immanente a se stessa, e non come una “comunità impossibile” o – secondo le parole di Nancy – *inoperosa*, adunata e disseminata da quella *singularità* plurale che si comincia a pensare solo da alcuni decenni. Quello che è certo è che con la modernità il paradigma immunitario da cui emerge il biopotere si presenta sotto le vesti del soggetto. L’ossessione che sembriamo incapaci di dismettere.

La decostruzione del soggetto e la nostalgia del mondo

L’esserci¹⁶ heideggeriano è già da sempre un *essere-nel-mondo*. Il *mondo*, in cui già da sempre l’esserci è, è il luogo, l’apertura

di *significatività*, [cioè]: il carattere di rapporto [dei] rapporti, propri del rimandare, [che] indichiamo col termine *significare*. [Ossia] tali rapporti connessi in una totalità originaria¹⁷.

Non una totalità fusionale o un ammasso di enti giustapposti, ma l’apertura, il luogo, lo spazio (in questo caso bisogna sottolineare che in *Essere e Tempo* il *mondo* presuppone lo spazio e non viceversa), in cui si danno il rinviarsi fra loro degli enti, degli strumenti, dei segni, dei significati, le loro mobili relazioni, la loro circolazione. Di più: il *mondo* è sempre un *con-*

dell’*ente* e che cerca nell’*ente* stesso una *fondazione* del reale (principio ontologico o teologico, da cui appunto *onto-teologia*).

16 Contro alla lettura derridiana dell’esserci come costituzione di un quasi-soggetto, autori come Shürmann, Esposito e, soprattutto, Nancy ne hanno evidenziato il carattere esattamente decostruttivo-decostitutivo di ogni possibile soggettività. È questa la “pista” che seguirò qui. Si tratta, però, anche di mettersi in ascolto del sottotesto del testo heideggeriano. Questo sottotesto non va inteso in senso classico, né come un semplice non-detto, né tantomeno come un inconscio o un rimosso, ma piuttosto come il contrappunto del tema principale, che resta velato dallo svolgimento di questo. Mi limiterò all’analisi di questo testo heideggeriano per mostrare come già in esso, prima della cosiddetta *svolta*, Heidegger pensi in termini di dono, gratuità e, nonostante il lessico, *improprietà*. Si tratta di una discussione preliminare, per quanto riguarda la possibilità di delineare quell’*esserci animale* del titolo.

17 M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it di P. Chioldi e F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, pp. 112-113. Rispetto a questa celebre versione userò i termini «proprio» e «improprio» al posto di quelli «autentico» e «inautentico», e ugualmente per i termini derivati. Secondo la lezione, innanzitutto, ma non solo, di Nancy.

mondo, e l'esserci un con-esserci:

Sul fondamento di questo essere-nel-mondo *con il carattere di «con»*, il mondo è già da sempre quello che io con-divido con gli altri. Il mondo dell'esser-ci è *con-mondo*. L'in-essere è un *con-essere* con gli altri. L'essere-in-sé intramondano degli altri è un *con-esserci*. [...]. Questo con-esserci degli altri è aperto all'Esserci intramondano e con ciò anche agli Esserci che esistono con esso solo perché l'Esserci è in se stesso essenzialmente un con-essere¹⁸.

Il duplice movimento impresso da Heidegger al soggetto è dirompente e l'esserci ne è completamente estroflesso, anzi eiettato. Qui non si tratta più di un soggetto, di una qualche individualità autocostruita che poi si appressa al mondo cercandovi un accesso o una relazione – tantomeno di una *res cogitans* che osservi una *res extensa*. L'esser-Ci, in virtù del suo Ci, è già da sempre in esso. Il Ci dell'esser-Ci è già da sempre l'*apertura* “costitutiva” che corrisponde al mondo. Ma il secondo movimento interno al primo è un gesto ancora più radicale. L'essere *gli uni con gli altri* non ha più a che vedere con alcun tipo di intersoggettività; non c'è soggetto individuale a cui si debba cercare un qualche giunto per collegarlo ad un altro soggetto: intuizione, immedesimazione, giudizio estetico, riconoscimento speculare. L'esserci è già da sempre esposto agli altri nell'apertura singolare del suo Ci. Tanto che si potrebbe dire, con Nancy, che *esserci* è già il nome di una *singularità plurale* e del *senso del mondo come circolazione del senso*.

La terza mossa di Heidegger non è meno importante. Essa fa emergere la comprensione della condizione dell'esserci a partire dalla *gettatezza* – *l'effettività dell'esserci rimesso al suo Ci*, nascosto nel suo *donde* e nel suo *dove* –, attraverso la *comprensione*, fino al suo “ritrovarsi” nell'*esistenza propria* (come *progetto gettato*) dalla *situazione emotiva o tonalità affettiva fondamentale*. Questo significa che la comprensione che l'esserci ha di sé non ha nulla a che fare con un atto teoretico, con l'intuizione o l'autosservazione, ma con un *essere situato emotivamente*. Qui l'affettività, l'emozione non ha affatto i caratteri di uno psichismo soggettivo, ma di un'apertura essenziale al *mondo* e all'*essere*. Le emozioni non parlano di un Sé chiuso in se stesso, magari epifenomenico, ma dell'essere-nel-mondo stesso, quindi del mondo e dell'apertura all'essere (come si mostrerà poi in modo più che esplicito nella prolusione *Che cos'è metafisica*¹⁹). Esse hanno

dunque un carattere *esistenziale-ontologico*. Trasgredita qui è la cesura interna del soggetto metafisico fra *ragione* e *irrazionalità*, fra la *res cogitans* e il suo isolamento da tutto ciò che viene spinto e rimosso nell'irrazionale. Non si tratta neppure del rovesciamento fra i due termini – razionale e irrazionale – ma di un superamento della dicotomia moderna – che aveva però le sue radici nell'inizio della filosofia, con le ripartizioni platoniche e aristoteliche – in direzione di ciò che Heidegger chiamerà poi semplicemente *Denken* (pensiero), e che si porrà in rotta di collisione con la *ratio*. Benché Heidegger rifiuterà sempre il carattere di *tonalità affettiva fondamentale* alle emozioni animali, la rottura del paradigma moderno in questione dovrebbe essere considerato un tesoro per il pensiero antispecista.

La tonalità affettiva fondamentale prediletta da Heidegger per il disvelamento della fenomenicità effettiva dell'Esserci a se stesso è il sentimento dell'angoscia. A differenza della paura che è sempre paura di fronte a qualcosa, a un ente già nel mondo, l'angoscia sembra provenire da *nessun luogo* e angosciarsi per nulla di determinato: per, davanti a *nulla*. Ma questo *nulla* è “qualcosa”:

L'impertinenza del nulla e dell'in-nessun luogo intramondani [cioè già interni al mondo] significa fenomenicamente: *il davanti-a-che dell'angoscia è il mondo come tale* [...]. In virtù di questa *insignificatività* dell'intramondano, ciò che ci colpisce è ormai unicamente il mondo nella sua *mondità*²⁰.

Che l'esperienza del mondo e dell'essere-nel-mondo non sia meno *sconvolgente* e *sgomentevole* della *mostruosità dell'irricoscibile* dell'assenza di mondo di Derrida, lo testimonia anche uno dei più celebri poeti del novecento italiano, la cui inaudita vicinanza al filosofo di Meßkirch è stata forse appena avvertita:

Il mondo esiste... Uno stupore arresta
il cuore che ai vaganti incubi cede,
messaggeri del vespero: e non crede
che gli uomini affamati hanno una festa²¹.

Questa epifania *della meraviglia delle meraviglie*, che è il fatto che il mondo sia, ha i colori dell'*angoscia* e dello *sgomento*.

In *Concetti fondamentali della metafisica*, Heidegger cita un aforisma

18 *Ibidem*, p. 149.

19 *Id.*, *Segnavia*, cit., pp. 59-79.

20 *Id.*, *Essere e tempo*, cit., p. 228.

21 Eugenio Montale, «Vento e Bandiere», in *Ossi di seppia*, Mondadori, Milano 1975, p. 42.

di Novalis che recita: «La filosofia è propriamente nostalgia, l'impulso di sentirsi a casa propria ovunque», interpretandolo come nostalgia (*Unheimlichkeit*) di «essere sempre e allo stesso tempo nella totalità. Noi chiamiamo questo “nella totalità” e la sua interezza il mondo»²², nel senso indicato sopra. Ma – come accadrà per lo stesso sentimento davanti al Niente di *Che cos'è metafisica*, in cui ci si risveglia a questo Niente come al velamento dell'essere – in *Essere e tempo*, Heidegger afferma:

Nell'angoscia ci si sente “*spaesati*”. Qui trova espressione innanzitutto la indeterminatezza di ciò dinanzi a cui l'esserci si sente nell'angoscia: il nulla e l'in-nessun-luogo. Ma sentirsi spaesato significa, al contempo, non sentirsi a casa propria²³.

Ci si inoltra in una sorta di paradosso. E infatti poco dopo si dice:

[II] non sentirsi a casa propria, cioè [...] quel sentirsi spaesato [...] è proprio dell'esserci in quanto essere-nel-mondo gettato e rimesso al suo essere [...]. *Il non sentirsi a casa propria* deve essere concepito come il fenomeno più originario [dell'essere-nel mondo]²⁴.

Al contrario, la familiarità, il sentirsi a casa propria – descritti da Heidegger alcuni paragrafi prima – è una fuga, una diversione, dall'essere-nel-mondo verso il *mondo pubblico* del *Si*, della *chiacchiera*, della *curiosità* e dell'*equivoco*, in cui ogni singolarità è misconosciuta e il mondo dimenticato in favore dell'ente intramondano con cui si *traffica*. È ciò che Heidegger chiamerà *esistenza impropria*. Quello che qui ci interessa è che se il risveglio al mondo (e, dopo *Essere e tempo*, all'*essere*) è in sé uno *spaesamento*, e il mondo un luogo in cui *non ci si sente a casa propria*, allora la nostalgia per il mondo è un *desiderio di spaesamento*. Forse di vivere ovunque (cioè nel-mondo), la propria casa (*Heim*) come qualcosa di simile a un mistero (*Geheimnis*). Certo è che qui *sembra di muoversi da un improprio a un altro*, pur se di differente genere. L'angoscia apre parimenti all'esserci il suo *essere-libero*:

[Essa] isola l'esserci nel suo essere-nel-mondo più proprio, il quale, in quanto comprendente, si progetta essenzialmente in possibilità. [...] L'angoscia apre

l'esserci come esser-possibile²⁵.

E, quindi, il passo verso il *proprio*:

L'angoscia porta l'esserci innanzi al suo essere libero-per... [...] l'esser-*proprio* del suo essere in quanto possibilità che esso è già sempre²⁶.

Benché su tale questione si sia fatta da sempre una tremenda confusione, a volte in modo interessato, la relazione dell'esistenza *impropria* con la *propria* non è di tipo gerarchico e non implica nessun tipo di ontologismo valutativo, né tantomeno un giudizio etico-morale. Di più: esse sono complicate. Se è vero che l'esistenza *impropria* è una versione deprivativa (ma non nel senso di una privazione di valore: nel senso invece di *meno originaria*) di quella *propria*, è anche vero che, innanzitutto e per lo più, l'esserci è inizialmente immerso in quella. Gli stessi termini *chiacchiera*, *curiosità*, *equivoco* non sottendono alcuna connotazione spregiativa, sono invece anch'essi degli *esistenziali* costitutivi dell'esserci. L'esistenza *propria* è «soltanto un afferramento modificato [dell'*impropria*]»²⁷. L'esistenza *impropria* non è fuori dal mondo, né dal poter essere. Ma il suo essere-nel-mondo è obliato, o almeno, colto opacamente. E le possibilità in cui essa si trova sono fissate, date per scontate, non “liberate” nel loro *poter-essere* liberamente dispiegato.

Se poi è l'esperienza della morte, come *possibilità più propria ed estrema dell'esserci*, in quanto possibilità dell'impossibilità di esserci, ad aprire all'esserci l'esistenza autentica, nell'*anticipazione* e nella *decisione* che lo costituisce come *esser-per-la-morte* (e quindi come poter-essere autentico), la questione del rapporto fra *proprio* e *improprio* entra in un'oscillazione vertiginosa. Benché Heidegger costruisca il suo discorso attraverso la distinzione fra un afferramento *proprio* e uno *improprio* della propria morte singolare, è evidente che lo stesso afferramento *proprio* apre ad un'*improprietà* costitutiva. Se l'esistenza si spalanca su un abisso insondabile, essa potrà sì costituirsi come *poter-esserci*, ma sia l'impossibilità che la possibilità la getteranno in una gratuità inafferrabile, *inappropriabile*. Perché l'*essere-possibile* a cui l'esserci è rimesso lo lancia continuamente avanti a e (fuori di) sé verso un futuro che lo trascende come risucchiandolo; e

22 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, trad. it. di P. Coriando, Il Melangolo, Genova 1999, p. 11.

23 *Ibidem*, p. 231.

24 *Ibidem*, pp. 230-231.

25 *Ibidem*, p. 229.

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*, p. 219.

l'impossibilità che lo costituisce lo consegna a quel *senza perché* della rosa di Silesius e a quel *gioco che gioca giocando senza fondamento* su cui insisterà tanto il secondo Heidegger.

Sono le stesse parole del paragrafo sulla *colpa* a confermare questa interpretazione: essa è definita come

esser-fondamento di un essere che è determinato da un "non", cioè *esser-fondamento di una nullità* [...]. Il progetto, in quanto essere gettato non è soltanto determinato dalla nullità dell'esser-fondamento, ma è essenzialmente *nullo proprio in quanto progetto*²⁸.

Tale *nullità*²⁹ si manifesta apertamente nella presa in carico di quell'impossibilità suprema che è la morte. Ma l'esserci non può neppure autofondarsi nella maniera di un soggetto nel momento della *decisione*, che va intesa come «*lasciarsi* chiamare-innanzitutto al più proprio *esser-colpevole*»³⁰. Essa non ha il carattere di un *porre*, ma, appunto, di un *lasciare*. Che già prelude a quel lasciar-essere l'*essere*, che a sua volta lascia-essere gli enti in un abbandono (nei due sensi del lasciare e dell'abbandonarsi) reciproco fra l'uomo e l'essere del tardo Heidegger.

La strana dinamica fra l'improprio e il proprio che abbiamo delineato, come in ascolto di un contrappunto quasi impercettibile, ci permette, ovviamente sottoponendo il lessico heideggeriano a una torsione (a una *versione*, in senso musicale), di considerare l'accesso all'esistenza aperta alla propria possibilità/impossibilità (e, quindi, finitezza e gratuità) come un'*impropriazione*, che finisce per trovarsi in opposizione allo stato di riduzione alla semplice-presenza del Si, in cui le possibilità rimangono imposte, ognuno

28 *Ibidem*, p.338. Bisogna sottolineare che qui non ci troviamo davanti ad una "filosofia della mancanza" di provenienza rinascimentale. È chiaro invece come l'esserci sia, appunto, lanciato in avanti dalle sue stesse possibilità e dalla sua struttura temporale. Ciò verrà maggiormente in chiaro nella famosa affermazione della *Lettera sull'umanesimo* (in *Segnavia*, cit., pp. 267-316) secondo la quale «nel progettare, chi getta non è l'uomo, ma l'essere stesso, il quale destina l'uomo nell'e-sistenza dell'esser-ci come sua essenza» (*Ibidem*, p. 290).

29 Heidegger insiste sul fatto che tale *nullità* non è una privazione superabile dialetticamente. In questo senso, dall'inizio alla fine del suo pensiero, il *Nicht* (nulla, niente) heideggeriano è un *nihil positivum*. Sbaglia perciò Agamben a inserire Heidegger in una tradizione di pensiero implicata nella "fondazione negativa" (cfr. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2001). A differenza di Hegel, non ci troviamo di fronte a una *negatività dialettizzabile-dialettizzante*, ma ad un *nihil positivo* senza presupposizioni, un *nihil affermativo*. Heidegger cioè rompe completamente con la tradizione occidentale, compresa quella derivata dalla teologia negativa. Il *nihil* non proviene da altrove (ad es., Dio), ma "attraversa" il mondo stesso. Ciò sottrae Heidegger anche dalla tradizione filosofica incessantemente *sacrificale*.

30 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 364.

è sostituibile ad un altro e non muore mai nessuno, un'*iper-esser-proprio*, un eterno presente in cui l'esistenza è oggettivata e fissata a identità. A tale proposito è importante ciò che Heidegger dice sull'essere con gli altri dell'esistenza aperta dalla morte alla sua *improprietà*:

La decisione per se stesso pone l'esserci nella possibilità di lasciar "essere" gli altri che ci-sono-con nel loro poter-essere più proprio e di con-aprire questo poter-essere nell'aver cura preveniente-liberante. L'esserci che ha deciso può divenire la "coscienza" degli altri³¹.

L'esserci può cioè chiamare gli altri fuori dalla loro condizione di *iper-proprietà*. Se poi mettiamo questo passo di fianco a quello in *esergo*, diventa chiaro che, almeno da *L'essenza del fondamento* (che segue di poco *Essere e tempo*), questo liberarsi diventa necessariamente vicendevole, a partire da – e potremmo perfino dire *che è* – un chiamarsi, attendersi e risponderci reciproco in direzione di un *comune spaesamento*, un *comune non sentirsi a casa propria*, che si dispiega in/con un esporsi degli esistenti gli uni agli altri.

Esistenza o vita

Sarebbe troppo lungo analizzare il lavoro di de-biologizzazione del vivente che Heidegger mette in atto in *Concetti fondamentali della metafisica*, – testo ricordato purtroppo solo per la separazione netta che stabilisce fra l'uomo e l'animale. In realtà Heidegger lavora parallelamente a un progetto di de-biologizzazione dell'uomo (già presente in *Essere e tempo*) e dell'animale, tanto che egli arriverà a sostenere:

Può esserci biologia fintanto che manca il riferimento fondamentale al vivente, fintanto che il vivente non è diventato l'altra risonanza dell'esser-ci? Ma deve mai esserci una biologia, se essa deriva il proprio diritto e la propria necessità dal dominio della scienza nell'ambito della macchinazione moderna? Non sarà forse che ogni biologia distrugge necessariamente il vivente e ostacola il fondamentale rapporto con esso?³²

Qui la posta in gioco pare però persino più alta. Se aveva ragione Nietzsche

31 *Ibidem*, p. 355.

32 *Id.*, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, trad. it. di A. Iadiccio, Adelphi, Milano 2007, p. 277.

nel vedere nel vivente ciò che cerca l'*accrescimento* (insieme come incessante divoramento e liberalità) perfino oltre la propria conservazione, e tale determinazione della vita è all'origine della tradizione occidentale (si consideri il dionisiaco nella *Nascita della tragedia*), tale eccesso di potenza non potrà che esprimersi anche nella politica. La vita non sarebbe perciò un polo passivo di quel nesso indisciungibile che chiamiamo biopolitica, un polo che si attiverebbe solo in reazione alla presa da parte del secondo termine del nesso sul primo, ma piuttosto il suo polo innescante, che finisce però per attivare dialetticamente nella politica quel processo di immunizzazione che mira a stabilizzare l'accrescimento nella conservazione (si pensi già al Sovrano di Hobbes a cui gli umani si assoggettano per uscire dalla *lotta di tutti contro tutti* espressa con la locuzione, non a caso, di Plauto, *homo homini lupus*)³³.

Da questo punto di vista, ogni pensiero della vita e del vivente rimarrebbe nell'orbita di tale determinazione metafisica, promuovendo l'incessante scontro di forze che corre fra *bios* e politica e che trascina fin da sempre con sé la *zoé* nel rovescio della *tanatopolitica*. L'esistenza, invece, rispetto alla complicità di quei due termini, si metterebbe, per così dire, di traverso, sciogliendo non solo il loro nodo originario, ma separando la *vita* dalla *forma-di-vita*, che resterebbe così sospesa alla sua improprietà e gratuità³⁴, liberando una *politeia* dello sradicamento. Offerta senza sacrificio, secondo le parole di Nancy:

“L'‘essenza’ del Dasein è nella sua esistenza”. Il ‘Dasein’ è l'esistente. Se la sua essenza (tra virgolette) è nella sua esistenza è perché l'esistente non ha essenza [...] è offerto, presentato all'esistenza che egli è³⁵.

Ma affinché questo accada davvero, l'animale deve trovare accesso a quel *mondo* da cui Heidegger stesso lo ha esiliato, probabilmente in ragione di un residuo incrostato nel suo pensiero durante lo scavo della *metafisica del soggetto*, e che già alla fine di *Essere e tempo* non gli permette di articolare la *comunità* secondo la logica del *con-essere*, chiudendola invece nella

33 Cfr. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, in particolare il capitolo intitolato «Biopolitica e biopotenza», pp. 79-114.

34 Qui la mia lettura diverge da quella di Esposito, che vede nella separazione di vita ed esistenza un errore strategico di Heidegger, *Ibidem*, pp. 165-171.

35 J. L. Nancy, *Un pensiero finito*, trad. it. di L. Bonesio e C. Resta, Marcos Y Marcos, Milano 1992, p. 256. Cfr. soprattutto il capitolo intitolato «L'insacrificabile», pp. 258 e segg. Cfr. anche Antonio Volpe, «Il sacrificio inarrestabile. Comunità, sacro, sacrificio, sacertà», in «Asinus Novus», 17 giugno 2012, <http://asinusnovus.wordpress.com/2012/06/17/il-sacrificio-inarrestabile/>.

comunità di popolo (con le conseguenze politiche che tutti conosciamo). Superata, con i disastri del nazismo, tale chiusura, Heidegger s'incaglia in quell'estrema, ultima chiusura comunitaria che ruota attorno all'umano. Che l'irruzione nel *mondo* dei non umani nella loro pluralità implichi una modificazione sconvolgente e ancora inaudita di tale (non) concetto, esperienza, non significa affatto, come vorrebbe Derrida, la sua catastrofe. Perché *mondo*, secondo la ripresa del pensiero heideggeriano da parte di Nancy, non può che essere ormai innanzitutto l'apertura e l'esperienza del *con* (*con-essere*, *con-tatto*), un *con* senza confini, che *espone* gli uni agli altri, gli esistenti nella loro singolarità – e improprietà. *Co-esistenti e commortali*.

Godi se il vento ch'entra nel pomario
vi rimena l'ondata della vita:
qui dove affonda un morto
viluppo di memorie,
orto non era, ma reliquiario [...]³⁶.

36 E. Montale, *Ossi di seppia*, cit., p. 13.

Gary Shapiro

I cani, la domesticazione e l'ego¹

Nel capitolo di *Così parlò Zarathustra*² intitolato «La visione e l'enigma», tre animali – un ragno, un serpente e un cane – compaiono insieme a tre figure umane o quasi-umane, Zarathustra stesso, il nano noto come Spirito della gravità e il pastore che morde la testa del serpente. Tra questi animali è il cane a ricevere l'attenzione maggiore. In questo capitolo e in quello intitolato «Il convalescente» (in cui troviamo l'aquila e il serpente), giustamente considerati di solito come quelli in cui Nietzsche affronta la spiegazione della dottrina dell'eterno ritorno nel modo più articolato anche se al tempo stesso in maniera non palese, la visione enigmatica coinvolge gli animali. Inoltre questo non è l'unico passo di Nietzsche in cui compare la figura del cane, sebbene sia quello in cui ha il ruolo più attivo. Spesso si parla del “cane” solo in senso figurato, mentre qui, sebbene il passo sia una rappresentazione simbolica dell'eterno ritorno, è un essere vivido e rumoroso al pari di tutti gli altri protagonisti. Spiegare “la visione e l'enigma”, o almeno scoprire quali questioni ponga, richiede un confronto con le figure degli animali e con il cane che ulula. Un passo analogo nella *Gaia scienza* (§341) include un demone al posto del nano e un ragno che tesse la tela al chiaro di luna, ma non prevede alcun cane, né un pastore soffocato dal serpente.

1 Questo saggio (già pubblicato online in «Liberazioni», <http://www.liberazioni.org/articoli/ShapiroG-01.htm>) è tratto da Christa Davis Acampora e Ralph R. Acampora (a cura di), *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2004 [N.d.R.].

2 Le traduzioni italiane delle citazioni di Nietzsche sono tratte rispettivamente da: Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1978, (d'ora in poi Z I e Z II); *La gaia scienza*, trad. it. di F. Masini e M. Montinari, Mondadori, Milano 1971; *Genealogia della morale*, trad. it. di F. Masini, Newton Compton, Roma 1977; *Umano troppo umano*, trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Mondadori, Milano 1976; *La nascita della tragedia*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1977; *Ecce homo*, trad. it. di R. Calasso, Mondadori, Milano 1977. Con la sigla KSA ci si riferisce ai *Kritische Studienausgabe*, curati da G. Colli e M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1967-1988. Per quanto riguarda le citazioni dai KSA, il primo numero si riferisce al volume, il secondo al frammento, il terzo all'aforisma [N.d.C.].

Notiamo, prima di procedere, che di tutti questi animali, il cane è l'unico ad essere addomesticato nel “mondo reale”. Aquile e serpenti parlano nelle fiabe (o all'inizio della *Genesi*), ma essi sono fundamentalmente senza linguaggio, sebbene sospettiamo che il modo in cui un cane guaisce e geme, e forse anche il suo ululare, possano avere qualcosa a che fare con la sua domesticazione.

La necessità di un' esplorazione più profonda del ruolo dell'animale nella presentazione della dottrina dell'eterno ritorno emerge quando comprendiamo che in nessuno degli scritti pubblicati da Nietzsche tale dottrina è mai affermata in modo articolato da una voce umana, mentre, nei due capitoli dello *Zarathustra* menzionati, la sua presentazione è realizzata mettendo in scena diversi animali³.

La discussione sull'eterno ritorno nel capitolo «La visione e l'enigma» ha un punto di svolta quando il nano fiabesco ha appena mormorato in modo sprezzante: «Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo». La replica di Zarathustra a questa ipersemplicizzazione riduttiva è quella di porre una serie di domande che in realtà racchiudono delle affermazioni, l'ultima delle quali è: «Non dobbiamo noi ritornare eternamente?». Egli dice inoltre al suo pubblico di ricercatori e di risolutori di enigmi che, mentre poneva quelle domande, la sua voce diventava sempre più flebile, perché aveva paura dei suoi stessi pensieri, di quelli palesi e di quelli reconditi.

Appena cessa di parlare, ecco che:

Improvvisamente udii un cane ululare. Non avevo già udito una volta un cane ululare così? Sì! Quand'ero bambino, nell'infanzia remota: – allora udii un cane ululare così. E lo vidi anche, il pelo irto, la testa all'insù, tremebondo, nel più fondo silenzio di mezzanotte, quando anche i cani credono agli spettri, tanto che ne ebbi pietà. Proprio allora la luna piena, in un silenzio di morte, saliva sulla casa, proprio allora si era fermata, una sfera incandescente, tacita, sul tetto piatto, come roba altrui: ciò aveva terrorizzato il cane: perché i cani credono ai ladri e agli spettri. E ora sentendo di nuovo ululare a quel modo, fui ancora una volta preso da pietà⁴.

Da un certo punto di vista, si tratta qui di un'esperienza di *déjà vu*: Zarathustra vede e sente un cane ululare in modo simile a quello sentito nell'infanzia. Non sembra una ripetizione identica della stessa esperienza,

3 Ho trattato questo aspetto nel libro *Alcyone: Nietzsche on Gifts, Noise, and Women*, State University of New York Press, Albany 1991, pp. 94-96.

4 Z II, pp. 192-193.

perché il cane di allora ululava alla luna sorta sulla casa, mentre qui non c'è alcuna casa e la luna è già sorta, con il ragno che tesse alla sua luce. Fin qui il cane serve solo come segnale di un'esperienza simile, esperienza che sta ad indicare la possibilità di una forma più precisa di ritorno che potrebbe richiedere grande coraggio per essere compresa e interiorizzata.

Ma che cosa è un cane, questo animale addomesticato che geme, uggiola, ulula, crede nei ladri e negli spettri e trema? Esso ci dice qualcosa sull'ego umano, il suo allevamento e il suo addestramento? In una nota per lo *Zarathustra*, Nietzsche scrive: «Ovunque mi arrampichi, il mio cane mi segue: è chiamato ego»⁵. Noi ci immaginiamo come individui sovrani che addestrano animali “inferiori”, mentre in realtà quando “addestriamo” i cani siamo addestrati ad essere addestratori e proprietari di cani (come può testimoniare chiunque abbia accompagnato il suo animale da compagnia a sedute di addestramento). Anche l'ego è qualcosa che viene allevato, a partire dal gregge. Al proposito Zarathustra è molto chiaro nel considerare i primi uomini, allo stesso modo dei cani, come animali da gregge piuttosto che come animali da soma:

Il piacere di essere gregge è più antico del piacere di essere io: e finché la buona coscienza si chiama gregge, solo la cattiva coscienza dice: io. In verità, l'io astuto, senza amore, l'io che vuole il suo utile nell'utile di molti: questa non è l'origine del gregge, bensì la sua fine⁶.

I cani che un tempo erano lupi, predatori, ora sono addomesticati, al pari di troppi esseri umani. In realtà, la nostra esperienza di domesticazione e addestramento dei cani è servita da modello implicito per l'addestramento degli uomini. Non c'è alcun dubbio sugli aspetti perniciosi del processo:

La virtù è per loro ciò che rende modesti e mansueti: a questo modo trasformarono il lupo in cane e l'uomo stesso nel migliore animale domestico dell'uomo⁷.

Tuttavia è solo la domesticazione dell'uomo che porta a un risultato stupefacente, a un animale capace di fare promesse e perciò gravido di futuro al di là delle alternative della domesticazione, il gregge o la soma⁸.

5 KSA, 10: 4 [188].

6 Z I, pp. 68-69.

7 Z II, p. 206.

8 *Genealogia della morale*, pp. 74 e segg.

Una parte delle difficoltà della vita per la maggior parte delle persone e per la maggior parte del tempo è di non riuscire a vedere l'io come un cane. Nell'apoforisma 312 della *Gaia scienza* si legge:

Il mio cane. Ho dato un nome al mio dolore e lo chiamo “cane” – esso è tanto fedele, tanto invadente e spudorato, tanto capace di svagare, tanto assennato come ogni altro cane, e io posso apostrofarlo e sfogare su di lui i miei malumori: come altri fanno coi loro cani, servitori e donne⁹.

Come sarebbe liberatorio riuscire a vedere il nostro “dolore” – ad esempio, la somma di risentimento e frustrazioni – come un cane che spesso ci diverte, ma che bisogna tenere al suo posto e che può servirci come sfogo per il nostro cattivo umore. Sarebbe di gran lunga meglio che identificarci col dolore e lo stesso vale per la relazione con il nostro ego che ci segue come un cane¹⁰.

Il cane è costantemente considerato come rappresentazione della obbedienza da schiavi, in contrasto con gli altri animali. Una nota scritta nella prima metà del 1883 loda la forza e la forma fisica degli animali predatori (*Raubtiere*) e spiega che gatti e cani sono entrambi versioni degenerate (*entartete*) di quegli animali¹¹.

Eppure Nietzsche ammira la vivacità e l'astuzia dei gatti, mentre ha qualche riserva circa la loro disonestà¹². Si potrebbe dire che il cane non ha abbastanza immaginazione per adottare lo stile felino della disonestà. Nell'epilogo a «Il Viandante e la sua ombra», mentre la luce si attenua, il Viandante prende congedo dalla sua ombra che per tutto il giorno ha seguito

9 *Gaia Scienza*, p. 174.

10 Per un'acuta riflessione sull'apoforisma 312 della *Gaia scienza*, cfr. Kathleen Marie Higgins, *Comic Relief: Nietzsche's Gay Science*, Oxford University Press, New York 2000, pp. 167-172. Si considerino anche due passaggi sui cani che seguono l'uomo, che si trovano sia nella prima che nell'ultima produzione nietzschiana. Ne *La nascita della tragedia*, nelle sue riflessioni sul «Cavaliere, la Morte e il Diavolo» di Dürer, Nietzsche nota che il cavaliere, che egli identifica con Schopenhauer, è «solo con il suo cavallo e il suo cane». Il cane nell'incisione ha un'aria attenta e devota: potrebbe rappresentare l'ego di Schopenhauer? In *Ecce Homo* («Perché sono così accorto», 1), Nietzsche parla della propria alimentazione, un argomento, dice, più importante di tutta la teologia della salvezza. Si riferisce alle sue pratiche del mangiare e del bere come «alla mia moralità». Parla anche del suo rifiuto dell'alcool, ma nota: «Prediligo luoghi dove si ha ovunque occasione di attingere dalle fontane (Nizza, Torino, Sils Maria); un bicchierino mi corre dietro come un cane», p. 24. Nietzsche si identifica con il suo sé animale che va in perlustrazione del territorio alla ricerca di fresca acqua corrente. Gradisce il bicchiere, ma lo tiene in una posizione subordinata, come un utile e divertente animale da compagnia.

11 KSA, 10: 7 42.

12 Al proposito, cfr. Martha Kendal Woodruff, *The Cat at Play: Nietzsche's Feline Styles*, in C. D. Acampora & R. R. Acampora (a cura di), *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, cit., pp. 251 e segg.

come un cane i suoi passi e i suoi pensieri. Rifiutando l'offerta dell'Ombra di essere sua schiava, il Viandante replica:

La vista di un essere non libero amareggerebbe le mie gioie più grandi; le migliori cose mi ripugnerebbero, se qualcuno *dovesse* dividerle con me, – non voglio sapere di schiavi intorno a me. Per questo non amo il cane, il pigro e scodinzolante parassita, che è diventato “cane” solo come servo degli uomini, e di cui essi sogliono addirittura decantare la fedeltà al padrone e il fatto di seguirlo come la sua¹³.

«Come la sua ombra», il compagno evanescente completa la frase e continua paragonandosi a un cane che giace ai piedi del padrone e poi al «cane filosofico», Diogene il cinico, che chiese ad Alessandro Magno di togliersi dal sole per non fargli ombra. I cinici erano detti cani non solo per la loro scelta di uno stile di vita che prevedeva una sorta di ritorno allo stato di natura e per il loro disprezzo della cultura, ma anche per l'esagerazione dell'Io, quell'individualità che cercavano di preservare facendo a meno delle cose, vivendo all'interno di botti ed esprimendo disprezzo per una società che aveva insegnato loro ad essere quei cani che erano¹⁴.

Fin dall'inizio dello *Zarathustra* il pastore, sempre associato al suo cane, è sospetto. Dopo che Zarathustra ha portato via e seppellito il funambolo, che viene beffardamente chiamato «cane morto» da uno della folla, egli in un discorso rivolto al suo cuore così si esprime:

Non al popolo parli Zarathustra, ma ai suoi compagni! Zarathustra non deve diventare il pastore e il cane di un gregge!¹⁵

Nelle note per lo *Zarathustra*, Nietzsche scrive:

Se vuoi renderti facile la vita, stai sempre nel gregge. Dimenticati di te stesso

13 *Umano troppo umano*, vol. II, p. 246.

14 L'«Epilogo», «Il Viandante e la sua ombra» in F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, vol II, trad. it. di S. Giametta e M. Montinari, Mondadori, Milano 1976, p. 245 e segg., dovrebbe esser letto anche in relazione all'ultimo aforisma del libro (350) in cui Nietzsche parla del bisogno di liberare l'essere umano dalle catene della moralità, della religione e della metafisica: «Solo quando anche la *malattia delle catene* sarà superata, la prima grande meta sarà veramente raggiunta: la separazione [*Abtrennung*] dell'uomo dagli animali», *ibidem*, p. 243. Ciò non significa che gli uomini saranno liberati da ogni aspetto della loro natura animale ma che, una volta che si saranno del tutto liberati dalle catene, non sentiranno più la melanconia e il risentimento degli animali in catene e saranno perciò liberi di perseguire le potenzialità della specie che sono precluse agli altri animali.

15 Z I, p. 17.

nel gregge! Ama il pastore e rispetta il morso del suo cane!¹⁶

Anche se il cane addestrato non è il compagno ideale, la via della liberazione non comporta semplicemente il liberare i cani selvatici dalla loro prigione nei sotterranei. Questo è ciò che Zarathustra insegna al giovane pallido nel capitolo «Dell'albero sul monte»¹⁷, la cui idea di liberare in modo sfrenato i propri istinti imprigionati tradisce la mentalità del prigioniero.

Dalla prospettiva post-umana dell'*Übermensch* l'ego dell'uomo appare come il risultato di allevamento e addestramento non dissimile da quello dei cani. Possiamo immaginare che la nostra disciplina sia rivolta esclusivamente verso gli altri, ma essa è diretta anche verso noi stessi.

Michel Foucault ce lo mostra bene, seguendo Nietzsche, in *Sorvegliare e punire*¹⁸ e nella *Storia della sessualità* dove afferma che ciò che solitamente consideriamo liberatorio, il discorso della sessualità nella moderna teoria e pratica terapeutiche, è in realtà disciplinamento degli individui e parte di un biopotere volto a controllare la vita delle popolazioni¹⁹.

Non c'è nulla di sbagliato nel gregge in quanto tale, è semplicemente la condizione in cui vivono molti animali. Il problema nasce quando l'individuo rivendica la propria indipendenza come “Io”, ma continua a pensare, sentire e vivere, inconsapevolmente, come un membro del gregge: in questo caso, è possibile parlare del “gregge delle menti indipendenti”. Nel loro stato di animali domestici, i cani frequentemente vivono da soli. I loro padroni li trovano irresistibilmente individuali ed umani, con ciò confermando il senso della propria individualità.

16 KSA, 10: 4 [38].

17 Z I, p. 46.

18 Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1975; cfr. in particolare la terza parte intitolata «Disciplina».

19 *Id.*, *La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978. Cfr. in particolare «Il diritto di morte e il potere sulla vita». Nei primi anni '70 quando era intensamente impegnato nello studio delle prigioni e della politica carceraria, Foucault scrisse un saggio su una serie di dipinti di cani di un artista contemporaneo, Paul Rebeyrolle. Nella serie intitolata «Cani», che mostra cani in gabbia, sofferenti e che tentano di fuggire, Foucault vede un'allegoria del sistema carcerario. Cfr. *Id.*, «La force de fuir», in *Dits et écrits*, Gallimard, Parigi 1994. Ho discusso questo saggio e ne ho tradotto alcuni brani nel mio *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*, University of Chicago Press, Chicago 2003, sezione 67. Per un'ulteriore esplorazione della questione del biopotere, che è debitrice a Foucault, cfr. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005. Agamben afferma che la società contemporanea sta sempre più adottando il principio secondo cui tutta la vita, umana e animale, venga assoggettata al potere politico. La sua prospettiva potrebbe essere ampliata considerando l'intreccio tra la storia della domesticazione degli animali e quella della normalizzazione del comportamento umano.

E se tale vantata individualità fosse proprio quel qualcosa a cui essi sono stati allevati e addestrati, allo stesso modo in cui le scuole di addestramento insegnano agli umani ad essere buoni padroni di cani?

In una società consumistica, democratica e liberale si esprime la propria individualità con uno stile di consumo, si risponde ai sondaggi, si scelgono i divertimenti; il contenuto può variare da persona a persona, ma non la matrice generale all'interno della quale le scelte, più o meno volontarie, possono essere fatte. Un'altra nota di Nietzsche lo dice in modo succinto ed efficace: «Una volta l'ego [*das Ich*] era nascosto nel gregge e ora il gregge è nascosto nell'io»²⁰.

I cani da tempo sono stati allevati per essere docili verso certe forme di addestramento; questo è il gregge che è nascosto nel nostro animale da compagnia. Anche gli uomini da tempo sono stati allevati per essere docili verso certe forme di addestramento e questo è il gregge che è nascosto in ciò che chiamiamo educazione e libertà. Così quando Nietzsche parla di desiderabilità dell'allevamento di esseri umani di un certo tipo, lo fa a partire dalla considerazione della lunga storia in cui l'allevamento procedeva a tentoni, senza pianificazione.

«I cani credono ai ladri e agli spettri», entrambi intrusi, per quanto i primi siano reali e gli altri no. È una battuta filosofica quella di Platone nella *Repubblica* (376a) allorquando afferma che il cane è il più filosofico degli animali perché distingue amici e nemici sulla base della conoscenza. Questi sono gli amici e i nemici della casa, la *domus*, e questa conoscenza del cane da guardia è conoscenza addomesticata. Nello *Zarathustra*, nel capitolo intitolato «La sanguisuga», si sostiene che è un caso se un particolare uomo e un particolare cane diventano amici o nemici. Nietzsche non si stanca mai di sottolineare come noi (e tutti gli altri animali) abbiamo bisogno di schemi semplificati di ricognizione per continuare a vivere. Questi schemi sono al tempo stesso necessari e problematici: forniscono mezzi semplici e veloci per risolvere i problemi, ma incanalano la nostra attenzione in modi predeterminati, ostacolando così risposte più dirette e spontanee. Lo spettro è l'intruso per eccellenza, la reificazione e la feticizzazione dell'altro e dell'incomprensibile.

Dopo aver prestato attenzione al cane ululante che ha rievocato un ricordo infantile, Zarathustra capisce che il nano, il ragno e la porta sono tutti

scomparsi, tranne il cane il cui ululato rappresenta la condizione del pastore soffocato dal serpente:

Ma qui giaceva un uomo! E – proprio qui! Il cane, che saltava, col pelo ritto, guaiolante, – adesso mi vide accorrere e allora ululò di nuovo, *urlò*: avevo mai sentito prima un cane urlare a quel modo?²¹

Il cane da guardia, probabilmente del pastore, il suo ego fedele e leale, sa che c'è qualcosa di terribilmente sbagliato. Sembra riconoscere Zarathustra come un possibile amico o aiutante. Molti commentatori di questo passo asseriscono, senza argomentarlo, che il pastore è il doppio di Zarathustra, che drammatizza la difficoltà posta dal pensiero dell'eterno ritorno. Se è così, possiamo considerare il cane come il suo ego atterrito e confuso da quei pensieri che l'hanno ridotto al silenzio nel colloquio col nano. Perché il pensiero dell'eterno ritorno dovrebbe far gridare disperatamente aiuto all'ego? In un appunto dell'agosto 1881, che segue di poco quelli sul pensiero dell'eterno ritorno, Nietzsche scrive della serie di errori, tra cui gli schemi cognitivi, la concettualizzazione e la stessa individualità:

Le specie sono l'errore più rozzo, l'individuo quello più raffinato [...]. L'individuo lotta per la propria esistenza, per il suo nuovo gusto, per la sua posizione relativamente *unica* tra tutte le altre cose; considera le altre cose come oggetto di un gusto comune che lui disprezza. Vuole esercitare la propria volontà di potenza. Ma quando scopre che lui stesso è qualcosa di mutevole e che ha gusti che mutano, con la sua sottigliezza scruta il segreto e vede che non c'è individualità che nell'attimo più breve [*im kleinsten Augenblick*], che egli è qualcosa di diverso da ciò che sarà nell'attimo successivo e che le sue condizioni di esistenza sono quelle di una serie senza fine di individui: il piccolo attimo senza fine [*der unendlich klein Augenblick*] è la più alta verità e realtà, un lampo che guizza dal flusso eterno [*Fluss*]. Così l'individuo impara come ogni conoscenza soddisfacente riposi sul rozzo errore delle specie e su quello più raffinato dell'individuo e dell'attimo creativo²².

Noi siamo portati a pensare in termine di specie: umani, cani, elefanti, sanguisughe e così via. Ma sia la biologia darwiniana sia l'ontologia nietzschiana della volontà di potenza differenziante implicano che le specie siano una comoda finzione. Alla luce di ciò possiamo arrivare ad essere orgogliosi del ruolo ontologico ed etico della nostra individualità, dell'«Io».

²⁰ KSA, 10: 5 [1].

²¹ Z II, p. 193.

²² KSA, 9: 11 [156].

Ma pensare l'eterno ritorno, come cercano di fare lottando sia il pastore che Zarathustra ci porta oltre l'individuo, oltre il cane che chiamiamo "ego". Affermare l'eterno ritorno significa dare uguale peso a tutte le esperienze, sia precedenti che successive a quel pensiero, il quale non porta a nessuna storia coerente della mia vita, ma suggerisce piuttosto che sono immerso nel flusso del divenire. Se l'innocenza del divenire mi libera dalla colpa, trasforma anche radicalmente i termini di "io" e "me" con cui ho cominciato a porre tali questioni – i pensieri chiari e quelli reconditi che sono stati interrotti dal cane che ulula. Nella conversazione con il nano veniva suggerito che il momento che passa, l'attimo in cui si sbattono le ciglia è ciò che ritorna eternamente. Forse anche quella era una semplificazione eccessiva per quanto necessaria, la miglior approssimazione possibile alla realtà che sfugge a ogni concettualizzazione.

Una volta che il pastore ha morso e sputato la testa del serpente non si sente più il cane ululante. Con questo mordere e sputare si acquisisce la consapevolezza del significato anti-individualistico della dottrina dell'eterno ritorno e perciò il ruolo dell'ego addomesticato perde necessariamente importanza.

E il pastore, nella sua risata oltreumana, diventa altro dal pastore. Non vuol più essere né addomesticato, né addomesticatore, perché la riflessione sulla condizione dei cani gli ha rivelato che sono facce della stessa medaglia.

Traduzione dall'inglese di Filippo Trasatti.

Aldo Sottofattori

Gli antispecismi e le loro pratiche

Nell'articolo *L'antispecismo non esiste. Storia critica di un movimento fantasma*¹, Marco Maurizi prova a fare chiarezza su una serie di aporie e di confusioni all'interno del movimento antispecista. Anche se gran parte dell'analisi è condivisibile, penso tuttavia che la qualità del testo sia incrinata da un asserto categorico che parte dal titolo e innerva soprattutto la parte iniziale del saggio. La perentoria e paradossale provocazione del titolo potrebbe anche avere un senso, poiché una forzatura polemica preventiva può rivelarsi utile per accendere l'interesse; ma l'insistenza con la quale, nel testo, si disconosce la natura antispecista delle pratiche attuali si spinge troppo oltre. Le imperfezioni e le incertezze teoriche, le battaglie viziate da spontaneismo e volontarismo tipiche del movimento, non credo possano condurre a giudizi così perentori. L'autore afferma addirittura che non si può rilevare antispecismo nelle opere pionieristiche di Singer e Regan.

In questo saggio argomenterò: 1) che l'antispecismo esiste, che si è formato per distillazione di opere significative della letteratura anglosassone e che può essere ricondotto a una formulazione molto semplice e consistente nell'aspirazione ideale alla restituzione dell'autonomia agli altri animali; 2) che tale ideale si sdoppia a livello di riflessione teorica; e 3) che esso si differenzia in forme molteplici, nel momento in cui si traduce in prassi.

Le inadeguatezze, sia di buona parte della riflessione filosofica sia del frammentato movimento che ad essa si ispira, sono evidenti e le critiche di Maurizi centrate. Tuttavia, il mantenimento di pensieri e di pratiche di certo attivismo nel perimetro delineato dal concetto di "antispecismo" è importante per coglierne la genesi e il processo evolutivo. È, infatti, evidente che un movimento teorico e sociale non possa nascere compiuto e perfetto come Minerva dalla testa di Giove. Chi osserva la formazione delle idee sul piano

¹ Marco Maurizi, «L'antispecismo non esiste. Storia critica di un movimento fantasma», in «Asinus Novus», 6 agosto 2012, <http://asinusnovus.wordpress.com/2012/08/06/lantispecismo-non-esiste-storia-critica-di-un-movimento-fantasma/>.

processuale non deve perciò cercare la “purezza” nei primi sviluppi dell’antispecismo: se, come speriamo, in futuro la *purezza* – o almeno qualcosa di sufficientemente compiuto – si realizzerà, sarà comunque figlia o nipote delle impurità che l’avranno preceduta.

1 – Ispirazione

In una *frase chiave* del suo articolo, Maurizi sostiene che «l’antispecismo è un termine che va a sovrapporsi allo stesso genere di attività che i gruppi animalisti svolgevano prima che fosse coniato [...]»². In questo c’è del vero. Prima dei notevoli contributi filosofici che si sono succeduti a partire dalla metà degli anni ’70, le pratiche degli animalisti erano molto simili – ed in certi casi persino identiche – a quelle che possiamo osservare ancora oggi: battaglie contro la vivisezione, la caccia, l’onnivorismo e tutte le forme di sfruttamento degli altri animali. Se le pratiche rimangono, nella sostanza, le stesse, è però innegabile che nell’ultimo quarto del secolo scorso qualcosa abbia cominciato a cambiare profondamente sul piano delle idee; il che indica che anche le finalità di tali attività sono andate assumendo una veste nuova. Mentre in precedenza le battaglie e le contestazioni erano prive di una visione d’insieme, al punto che spesso gli antivivisezionisti erano onnivori, i vegetariani seguivano visioni multiformi (approcci *new age*, spiritualisti, salutisti, ecc.) e ogni riflessione più avanzata era comunque viziata da orientamenti e inclinazioni umaniste, negli anni che seguono la stesura delle opere degli autori anglosassoni citati si assiste a un autentico cambio di paradigma fino a giungere a quella che potremmo chiamare *fase dell’ispirazione dell’antispecismo*. Questa è una fase decisamente nuova. Infatti, anche una visione che tende a considerare tutta l’“animalità” degna di essere rispettata in nome delle categorie umanistiche di bontà, giustizia, compassione, o adeguamento alla civilizzazione (ossia, il tipo di approccio con il quale dall’antichità in poi si è guardato all’alterità animale) è cosa ben diversa da una riflessione che riconosce (e riconsegna) autonomia alle altre specie.

Solo con esagerata approssimazione si possono uniformare due tendenze che sono invece separate da una distanza incolmabile. È proprio nell’apertura

² *Ibidem*.

di questa nuova prospettiva che risiede l’importanza del corso inaugurato negli Stati Uniti. Se in precedenza l’“animalismo” si esprimeva tendenzialmente in forme zoofile³, nell’arco di qualche lustro la prospettiva cambia e la questione animale viene rivista sulla base di alcuni punti fermi conseguenti alla mutata riflessione teorica. Tali punti sono:

1. Un essere senziente è un essere dotato di autonomia;
2. Un essere senziente non deve mai essere considerato in via preliminare (per Singer) o in via definitiva (per Regan) “mezzo” per “fini” umani;
3. Azioni umane perpetrate contro gli interessi *fondamentali* del soggetto *non umano* possiedono la stessa rilevanza etica di azioni equivalenti rivolte contro l’animale umano.

Si può sostenere che questi principi – ancora “statici” perché privi della capacità di promuovere obiettivi – avrebbero potuto essere enunciati anche senza il bisogno di centinaia di pagine di asseriti, ragionamenti e conclusioni di tutti coloro che hanno scritto sul tema a partire dal 1975 (anno di pubblicazione di *Liberazione animale*⁴). Una specie di effetto “uovo di Colombo” si manifesta, però, anche nel pensiero. Ciò che può sembrare banale spesso deriva (certamente in questo caso) soltanto dopo riflessioni imponenti e innovative che subiscono in seguito “riduzioni di complessità” e si trasformano in coloro che le recepiscono in tensioni a forte carattere normativo. Le rivoluzioni concettuali capaci di esercitare effetti sul corpo sociale non vengono mai assimilate in modo perfetto dalle entità collettive che accolgono quelle stesse idee. Queste regolarmente si riducono a sintesi di un pensiero complesso per facilitare la messa in moto di energie e passioni. Pretendere che tutti gli animalisti post-singeriani siano dei sottili esegeti della letteratura specialistica degli ultimi quarant’anni sarebbe come se, in passato, si fosse preteso che decine di milioni di comunisti leggessero e digerissero *Il Capitale* o i *Grundrisse* di Marx. In gran parte dei casi l’adesione al

³ Tradizionalmente, per “zoofilia” si intende l’idea secondo la quale gli umani possono disporre degli animali come risorse ma, in virtù di un malinteso senso di umanitarismo, richiedendo al contempo condizioni di benessere. Ritengo, tuttavia, che dovrebbe essere inclusa nel concetto di zoofilia anche ogni considerazione di salvaguardia assoluta dell’alterità animale secondo il principio della *concessione benevola da parte della specie umana*. Questo è un aspetto importante da porre al centro della discussione del movimento antispecista perché permetterebbe di evidenziare la presenza al suo interno di corpi estranei e, forse, di sciogliere una serie di difficoltà concettuali. In effetti, lo stesso articolo di Maurizi sembra inciampare proprio su questo punto.

⁴ Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, Net, Milano 2003.

marxismo si è fermata a semplici considerazioni di giustizia o di rivolta contro lo sfruttamento. Qualcosa del genere vale anche nel caso che stiamo trattando. Infatti, a poco a poco, molti gruppi formali e informali di attivisti hanno cercato e cercano vie diverse per dare concretezza ai principi statici sopra individuati e per tentare di tradurli in pratiche di liberazione. Cosicché apparentemente ripropongono pratiche precedenti, che tali però non sono poiché adeguate alla nuova prospettiva. In questa fase, l'antispecismo adotta la vocazione generica a diventare *un movimento che, preso atto della loro socialità, autonomia, volontà e sensibilità, richiede il riconoscimento degli altri animali come soggetti di considerazione morale e si batte per la loro liberazione dal giogo umano*.

Non si può dunque negare la potente innovatività rivoluzionaria della nuova visione e, non a caso, in Italia il termine "animalismo" è finito in fuorigioco e ormai definisce quasi unicamente l'attività di quelle associazioni zoofile dominanti prima della rivoluzione singeriana e sopravvissute fino ad oggi. È proprio in virtù della diffusione di questo nuovo *sentire* che

[...] si incomincia a parlare di "antispecismo" come di una filosofia complessiva di cui Singer e Regan sarebbero i grandi teorici (seppure dicano cose in contraddizione tra loro e le rispettive filosofie non siano affatto sovrapponibili)⁵.

Il fatto, però, che siano in *contraddizione* tra loro non toglie che abbiano contribuito a generare una fonte di ispirazione innovativa che è riscontrabile nei principi sopra esposti, i quali ben si adattano allo spirito delle opere di entrambi e della maggioranza degli altri autori che a loro sono seguiti in un crescendo inarrestabile. Perciò non è condivisibile quanto afferma Maurizi:

Quella di Regan, come quella di Singer, è, al massimo, una filosofia che ha delle caratteristiche antispeciste, cioè che in alcuni punti denuncia lo specismo [...], ma sempre all'interno di un ragionamento che poggia su altre basi: il pensiero reganiano è stato, infatti, descritto variamente come una forma di giusnaturalismo allargato (teoria dei "diritti naturali") o di una forma di kantismo morale "allargato" [...]. L'antispecismo "classico" non esiste dunque come "antispecismo" e coloro che ne sostengono l'esistenza barano. Ma anche ammesso, e non concesso, che quelle di Singer e di Regan siano filosofie antispeciste nel senso pieno del termine, occorre ribadire allora che l'antispecismo "classico" nasce *già diviso* e che tutti i successivi tentativi di

sottoporlo a critica e di differenziarsene rispondono all'esigenza di ricomporre un quadro teorico che appare frammentato e incoerente⁶.

Quanto riportato non è condivisibile soprattutto per il semplice fatto che ogni nuovo pensiero poggia su qualche pensiero che lo ha preceduto. Perché sorprendersi, allora, se la scoperta fondamentale dell'autonomia animale e delle sue conseguenze morali trova riferimenti, o supporti, in altri sistemi di pensiero come il kantismo o l'utilitarismo? Che cosa significa poi che l'antispecismo "classico" «nasce già diviso»? La "frammentazione" e l'"incoerenza" costituirebbero un limite serio se apparissero nell'ambito del lavoro di un autore o dell'altro, ma questo non è vero dal momento che entrambe le loro trattazioni possiedono una notevole coerenza interna.

Si dovrebbe perciò riconoscere che l'ispirazione generata da questi due potenti riferimenti teorici si è tradotta in un precipitato schematico che ha modificato la vita e il pensiero di un esercito di attivisti in tutto il mondo.

Piuttosto si può (anzi, si deve) discutere della capacità di queste elaborazioni di interpretare correttamente la natura dello specismo e, soprattutto, di produrre gli strumenti necessari per combatterlo: su questo piano le critiche di Maurizi sono corrette, anche se non nuove e purtroppo ancora minoritarie. È chiaro, infatti, che l'ispirazione condensata nei principi dell'antispecismo non dice nulla né sull'interpretazione dello specismo, né sulle azioni necessarie a contrastarlo.

2 – Interpretazioni

La letteratura anglofona antispecista è nata e si è sviluppata negli ambiti della filosofia morale ed è viziata da un approccio profondamente idealistico. Singer interpreta lo specismo come un *pregiudizio*. Secondo lui, cioè, esisterebbe un pregiudizio umano che affonda nella notte dei tempi circa l'inferiorità dell'"animale" e in conseguenza di questa "deformazione mentale" degli individui, gli altri animali subirebbero tutte le forme di sfruttamento che conosciamo. In Regan, in Francione ed in altri, questa formulazione non è impiegata in maniera così esplicita, ma è comunque ampiamente sottintesa, permeando in tal modo tutto la loro riflessione.

5 M. Maurizi, «L'antispecismo non esiste. Storia critica di un movimento fantasma», cit.

6 *Ibidem*.

Da questo punto di vista, il filone antispecista sviluppatosi in questa prima fase presso la cultura anglosassone è omogeneo a dispetto delle diverse cornici concettuali utilizzate (utilitaristica o giusnaturalistica).

La ragione di questa omogeneità va ricercata nel paradigma *mainstream* che, partendo dall'economia e dalla sociologia dominanti, si è diffuso in ogni ambito della cultura occidentale. Questo paradigma è quello dell'*individualismo metodologico*. Secondo tale interpretazione, ogni fenomeno sociale si sviluppa, senza residui, a partire dall'interazione dinamica degli atteggiamenti, delle credenze e dei comportamenti dei singoli individui, i quali compirebbero le loro scelte su base razionale⁷. Secondo questa visione riduzionista, *esiste solo l'individuo e la società è un semplice costrutto concettuale che va adottato per comodità espositiva, ma che in teoria è superfluo e potenzialmente dannoso*.

Per comprendere adeguatamente l'individualismo metodologico, concentriamoci sul seguente passaggio di Karl Popper:

[...] parlare di società è estremamente fuorviante. Naturalmente si può usare un concetto come la *società* o l'*ordine sociale*; ma non dobbiamo dimenticare che si tratta solo di concetti ausiliari. Ciò che esiste veramente sono gli uomini, quelli buoni e quelli cattivi [...], comunque gli esseri umani, in parte dogmatici, creativi, pigri, diligenti o altro. Questo è ciò che esiste davvero [...]. Ciò che non esiste è la *società*. La gente crede invece alla sua esistenza e di conseguenza dà la colpa di tutto alla società o all'ordine sociale [...]. Uno dei peggiori sbagli è credere che una cosa astratta sia concreta. Si tratta della peggiore ideologia⁸.

Queste sono affermazioni ripetute da Popper in più occasioni che – occorre ribadirlo – hanno ampiamente informato di sé il fondamento ideologico della società moderna trovando un *humus* adeguato nel generale individualismo che la pervade. Operando in una società che assume tale presupposto, è normale che l'antispecista traduca la questione animale in un problema di pregiudizio, ossia in una disposizione psicologica di un determinato numero di soggetti. Storia, tradizioni, condizionamenti sociali e materiali,

7 Anche se vanno mantenuti distinti, il legame tra l'individualismo metodologico e l'utilitarismo è evidente; perciò si può comprendere come l'utilitarismo, nato ben prima della formulazione dell'individualismo metodologico, si accordi comunque con l'essenza del nuovo paradigma.

8 Popper fa della pessima ideologia accusando altri di farla. Il brano citato si trova in Karl Raimund Popper, *La scienza e la storia sul filo dei ricordi. Intervista di Guido Ferrari*, trad. it. di G. Ferrari, Jaca Book-Edizioni Casagrande Bellinzona, Bellinzona 1990, pp. 24-25.

centri di potere, istituzioni e altre entità, che danno luogo ad azioni la cui natura impersonale prevale e sovrasta nettamente la volontà dei soggetti individuali, vengono cancellati senza alcuna remora. Occorre comprendere molto bene questo punto. Un teorico dell'individualismo metodologico non sosterrà, ad esempio, che la storia o la tradizione non influiscono sull'individuo, ma le ridurrà a una semplice eredità di informazione assunta per trasmissione culturale da parte del soggetto che ne recepisce il messaggio e adegua, di conseguenza, il proprio comportamento. Ogni altra idea deve dissolversi, pena un aggravio illusorio che imprigionerebbe l'umano nel fumo delle ideologie. Nel nostro mondo non esistono – si sostiene – dimensioni impersonali che dettano regole e obblighi.

Il nascente antispecismo che matura in questa dimensione culturale e che in diverse occasioni è stato chiamato di «*prima generazione*»⁹, ritiene che la questione animale si possa risolvere conquistando le singole soggettività a quello stesso sentire etico che si desidera promuovere. Il ragionamento è semplice: se io ho compreso l'evidente verità della sofferenza animale, considerato che impartire la sofferenza è universalmente disapprovato, ne consegue che, ponendo il mio prossimo di fronte a tale verità, lo indurrò ad abbracciare una posizione antispecista. Questo approccio, che è decisamente moralista, ha un paio di vantaggi indiscutibili: 1) semplifica la vita degli attivisti perché non c'è niente di più semplice che *limitarsi* a fare attività di propaganda; e 2) proietta la *colpa* della mancata realizzazione del cambiamento auspicato su quei soggetti che riconfermano (come normalmente accade) il loro *pregiudizio*. Del resto la visione che attribuisce all'individuo la completa responsabilità dei suoi atti è ancora socialmente imperante nel corpo sociale (come attestano le istituzioni punitive) e anche l'antispecismo, persino nelle sue varianti più radicali, ne è fortemente influenzato.

È evidente come tutto ciò comporti notevoli debolezze sul piano dei risultati. Considerare lo specismo un *pregiudizio* significa *rendere vana* l'ispirazione antispecista e costruire le relative pratiche su sabbie mobili. Ciò accade ogni volta che si vogliono perseguire grandi cambiamenti sociali basandosi unicamente su considerazioni morali alle quali gli individui dovrebbero piegarsi in virtù della loro validità.

Nel 2002 David Nibert, un sociologo americano, pubblica *Animal Rights/*

9 Cfr., ad es., M. Maurizi e M. Filippi, «Animali da compassione», presentazione di Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, Sonda, Casale Monferrato 2008, pp. 9-20.

*Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*¹⁰, nel quale appare finalmente la definizione di specismo come *ideologia* sottesa a pratiche di sfruttamento. La distinzione tra pregiudizio e ideologia è chiara. Entrambe appartengono alla sfera dell'apparato simbolico e culturale, ma mentre il primo, sganciato dalle determinazioni economiche, galleggia all'altezza delle menti dei soggetti sociali, la seconda possiede un ancoraggio talmente forte con i meccanismi di riproduzione materiale della società da non poter scomparire finché questi permangono. Vi sono, poi, altri criteri di tipo empirico per evidenziare la sostanziale differenza tra queste due forme simboliche. Mentre il pregiudizio manifesta la tendenza a dissolversi gradualmente nella società moderna, l'ideologia si presenta come un fenomeno stabile che resiste fino a quando perdurano le condizioni materiali delle quali costituisce la proiezione fantasmatica nella mente degli umani e che non può scomparire se non sotto il peso di grandi trasformazioni storiche. Mentre il pregiudizio è contrastato sul piano sociale, l'ideologia viene interiorizzata e, soprattutto in condizioni di stabilità economica, agisce e guida le sue vittime senza neppure essere percepita. Mentre il pregiudizio costituisce la somma di singole convinzioni – o, per lo meno, può essere ricondotto ad essa –, l'ideologia non è legata all'aritmetica dei soggetti e, dunque, pensare di sconfiggerla esclusivamente per mezzo della propaganda indirizzata ai singoli individui è come tentare di schiacciare il fantasma che aleggia nelle loro menti.

Con Nibert, per la prima volta almeno ufficialmente, si definisce lo specismo come la negazione dell'autonomia animale imposta dalle necessità di sfruttamento e diventa chiaro che, privata di esse, la società capitalista finirebbe per accartocciarsi su se stessa. Finalmente si comprende che è la necessità di sfruttamento a richiedere la costruzione di un'ideologia che postuli l'inferiorità dell'animale rispetto all'uomo, e non il contrario, come suggeriscono le filosofie nate all'interno del primo antispecismo. Sconfiggere lo specismo, perciò, non significa convincere le persone ad abbandonarlo – attività importante, ma decisamente sussidiaria. Seguendo la vecchia strada indicata dalla filosofia morale si potranno ottenere risultati progressivi secondo la legge del sigmoide: il consenso apparirà abbastanza dinamico nei primi tempi, ma successivamente si attenuerà fino a raggiungere il limite stabilito dalle condizioni materiali del sistema. In altri termini, la sensibilità

10 David Nibert, *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2002.

sociale per la sofferenza e lo sfruttamento degli animali è quantitativamente definita, costituisce un limitato serbatoio potenziale che può essere attualizzato sulla base della propaganda antispecista: una volta che il numero delle *conversioni* si è esaurito, ogni ulteriore progresso è di fatto di dimensioni trascurabili. Per queste ragioni, la sconfitta dello specismo deve passare – secondo questa prospettiva – attraverso una radicale modificazione delle istituzioni politiche e culturali, pubbliche e private, che ne costituiscono il fondamento.

L'antispecismo si configura così come una componente di una rivoluzione più generale che è ben altra cosa dall'assunzione di "stili di vita" di singoli soggetti secondo le prescrizioni etiche singer-reganiane. Due posizioni si fronteggiano¹¹: una di matrice idealistica, basata su un'idea morale di sfruttamento animale, che sostiene lo schema:

azione → sovvertimento del pregiudizio (cultura) → cambiamento;

l'altra di matrice materialista che pone la necessità di rimuovere le cause che la generano, secondo lo schema:

azione → sovvertimento della struttura economico-sociale → cambiamento.

Questi due modelli di intervento sulla realtà sociale sono portatori di due visioni alternative della natura umana. Il primo, come si è accennato, attribuisce la responsabilità all'individuo (umano) e confida nella sua risposta positiva alle sollecitazioni etiche promosse dalla propaganda antispecista. Il secondo, pur non ipotizzando la completa assenza di responsabilità individuali, ne riduce enormemente la portata subordinandole ai condizionamenti culturali che influenzano il soggetto; condizionamenti che, a loro volta, sono conformi alla riproduzione della struttura economica di riferimento.

Riassumendo, dal punto di vista teorico si contrappongono due posizioni: la prima "culturalista", orientata all'individuo e volta alla trasformazione degli stili di vita; la seconda "politica" e orientata al confronto (talvolta al conflitto) con le istituzioni speciste. Questo è un punto da tenere ben presente perché comporta una profonda divaricazione delle pratiche antispeciste messe in atto dall'attivismo in Italia e altrove.

11 Entrambe queste posizioni scaturiscono da un *primum movens* di natura etica come attestato dai tre principi ispirativi a carattere normativo dell'antispecismo. Il materialista non mette in discussione la natura morale delle finalità dall'antispecismo, quanto piuttosto l'idea che per mezzo della morale si possa promuovere la liberazione animale. Per il materialista, il sentire morale dell'attivista è ciò che lo muove, ma non può essere il mezzo per promuovere i suoi obiettivi.

3 – Azioni

Tradizionalmente, le prassi antispeciste vengono classificate in abolizioniste e liberazioniste. L'approccio protezionista viene di norma considerato zoofilo¹². Credo, però, che questo sia un retaggio del passato. È vero, infatti, che il protezionismo nasce con caratteristiche zoofile, ma bisogna considerare che ormai alle società zoofile si sono affiancate associazioni e gruppi di attivisti protezionisti che hanno assunto i principi ispiratori dell'antispecismo. La liberazione degli altri animali si presenta dunque in forma tripartita. Ciò non significa che queste posizioni siano tutte efficaci e immuni da critiche; significa soltanto riconoscere le motivazioni di partenza dei soggetti che aderiscono alle finalità antispeciste riassunte nei principi ispiratori dell'antispecismo.

Ripercorriamo brevemente le caratteristiche del protezionismo (*emancipato*, dunque non zoofilo), dell'abolizionismo e del liberazionismo:

– Il *protezionismo* si affida alla speranza che piccole trasformazioni nel benessere degli animali, consolidate per mezzo di norme legislative, possano produrre nel tempo effetti sostanziali e, infine, il salto di qualità della liberazione animale. Questo approccio è stato spesso riassunto con lo slogan “gabbie più grandi”, intendendo con ciò l'accettazione (dichiarata “temporanea”) dello sfruttamento, purché mitigato da condizioni migliorative per la vita dei soggetti sfruttati. Così, ad esempio, si solleciterà e si accetterà una riduzione dei tempi di viaggio per gli animali diretti al macello o, magari, la loro macellazione prima del trasporto. Oppure una sistemazione più comoda delle vittime negli ambienti della loro prigionia. L'ambiguità etica di questo approccio è fortemente, e giustamente, criticata dagli attivisti radicali. È necessario però ripetere, affinché non sussistano incertezze, che la critica può (e, credo, debba) essere rivolta al tipo di prassi adottata e non alle ispirazioni antispeciste quando obiettivamente dimostrabili¹³.

– L'*abolizionismo* considera i compromessi del protezionismo molto gravi sul piano etico e ritiene che sia possibile mediare con le istituzioni

politiche solo sulla base dell'abolizione progressiva di interi comparti di sfruttamento. Pertanto, tra le sue battaglie vi sarà la richiesta di bandire determinate attività. Si tratta di interventi parziali, ma completi, riassunti nello slogan “gabbie vuote”.

– Il *liberazionismo* è portatore di una visione integrale della liberazione animale; essendo un movimento anti-istituzionale e potenzialmente sovversivo, non è interessato a formalizzare alcuna relazione con un sistema che ritiene non possa concedere alcunché. I liberazionisti non frazionano il problema dello sfruttamento e alcune frange ritengono che anche gli abolizionisti cadano nell'errore di compiere compromessi dubbi dal punto di vista etico.

L'abolizionismo condivide con il liberazionismo il rifiuto di qualsiasi deroga ai principi dell'antispecismo (ciò che invece è accettato dai protezionisti, seppure transitoriamente). I principi ispirativi non sono semplicemente un fine lontano da perseguire per mezzo di piccoli passi, ma costituiscono un ideale regolativo con effetti immediati sulle modalità di conduzione delle proprie attività. Al contrario, l'abolizionismo condivide con il protezionismo l'idea di porsi come interlocutore della politica e delle istituzioni senza mettere in discussione, almeno in questa fase storica, la legittimità delle stesse. Del resto, qualsiasi richiesta “finalizzata” alle istituzioni centrali o periferiche dello Stato sarebbe incompatibile con il loro disconoscimento.

4 – Incroci

Siamo ora in grado di incrociare le due interpretazioni dello specismo (come pregiudizio e come ideologia) con le tre forme di movimento appena considerate (protezionismo, abolizionismo, liberazionismo) ottenendo così una rappresentazione delle pratiche antispeciste attuali, distinguibili in sei *tipi ideali*, in cui rientra, con buona approssimazione, qualunque attività antispecista (vedi la tabella che segue, dove vengono riportati alcuni esempi concreti tratti dall'attuale panorama antispecista internazionale).

A mio avviso, l'attuale crisi del movimento antispecista dipende essenzialmente da questa dispersione che, di fatto, esprime posizioni inconciliabili per un complesso di ragioni, in parte teoriche e in parte legate a predisposizioni e preferenze verso un determinato tipo di azione. Un attivista che

12 Cfr. n. 3.

13 Al di là delle dichiarazioni può, naturalmente, sussistere un'ambiguità di fondo. Il termine “antispecismo” sta dimostrando di avere un certo *appeal* e dunque è possibile che dietro di esso si celino doppiezze e secondi fini. Tuttavia, il riconoscimento del *sentire autentico* di un soggetto o di un gruppo che si dichiara antispecista è un aspetto che esula dal presente saggio.

si colloca in uno dei sei *tipi* si trova spesso (anche se non sempre) in rotta di collisione con qualsiasi altro attivista di uno degli altri cinque.

Tabella: antispecismi e movimento

<i>Specismo</i>	Protezionismo	Abolizionismo	Liberazionismo
<i>come pregiudizio</i>	Associazionismo tradizionale	Modello Francione-Regan	Gruppi anarchici <i>grassroot</i>
<i>come ideologia</i>	Modello Balluch	Modello Balluch	Modello Best

La prima riga presenta le tendenze attualmente dominanti. Per quanto tra i sostenitori delle tre tendenze sussistano ampie divergenze e conflitti, essi sono tutti accomunati da una determinata interpretazione della realtà: cioè dall'idea che la società sia riducibile alla semplice somma dei suoi membri. La liberazione degli altri animali non può che passare attraverso la conquista del consenso della maggioranza degli individui che fanno parte della società. Naturalmente non occorre dilungarsi sulle notevoli ed evidenti differenze tra le associazioni protezioniste, caratterizzate da un timido approccio alla questione animale, e gli attivisti radicali, la cui attività è continua e intensa e che, in taluni casi, liberano gli animali infrangendo la legge; tuttavia, la speranza di costruire un consenso di massa attraverso la propaganda a favore dell'alimentazione vegana e su questo realizzare – certamente in tempi lunghi – la liberazione degli altri animali, sembra essere un fattore talmente unificante tra gli esponenti dei movimenti della prima riga della tabella da stabilire una differenza ancora maggiore tra loro e gli attivisti di qualsiasi altro riquadro della seconda.

C'è poco da aggiungere sull'associazionismo tradizionale e sui gruppi *grassroot*. Entrambi hanno interiorizzato lo specismo come pregiudizio e operano secondo un pragmatismo assoluto. Non sentono il bisogno della teoria, perché l'ideologia dell'individualismo metodologico li ha assorbiti e agisce attraverso di loro. Più interessante è invece la posizione abolizionista di Gary Francione, poiché essa si basa su un'impostazione teorica ben definita che ho analizzato altrove¹⁴. Qui mi interessa esclusivamente riportare

un passo molto indicativo della sua posizione:

La scelta *vegan* è la più importante forma di attivismo sociale che possiamo portare avanti in nome degli animali. Una volta diventati *vegan*, iniziate a educare la vostra famiglia, gli amici e gli altri vostri conoscenti alla scelta *vegan*. Se vogliamo abolire lo sfruttamento degli animali, un prerequisito necessario è proprio un movimento *vegan*. E questo movimento inizia con la decisione dei singoli individui. Quindi la decisione sta a voi. Nessuno può prenderla al posto vostro¹⁵.

Dopo aver correttamente indicato che la liberazione degli altri animali non può che prevedere l'abolizione del principio di proprietà su di essi, Francione scommette (idealisticamente) sulla crescita esponenziale dei costumi vegani attraverso la progressiva contaminazione delle persone che vivono a fianco degli attivisti. Francione immagina, insomma, un processo virale che tolga ossigeno alla società specista attraverso la diffusione di stili di vita alternativi. Penso si possa sostenere che lui e Regan siano i più noti fautori dell'individualismo metodologico applicato all'attivismo antispecista.

Nella seconda riga troviamo due riferimenti molto diversi tra loro: Martin Balluch e Steven Best. I due attivisti hanno approcci che, pur divergendo su molti punti, hanno alcuni elementi in comune. Ambedue condividono una sfiducia totale sia sullo sviluppo che sulle potenzialità del veganismo e, soprattutto, la consapevolezza che la soluzione della questione animale debba superare l'illusione dell'illuminazione progressiva dei singoli individui. Inoltre, entrambi sono consapevoli che fattori sociali sostanzialmente impersonali giocano un ruolo che *piega* i comportamenti individuali secondo linee rigide e alle quali il soggetto *comune* non può opporre una resistenza significativa.

Veniamo ora alle differenze. Balluch ha teorizzato la sua posizione in un saggio di notevole interesse¹⁶, dimostrando come le forze sociali impersonali di natura conservatrice costituiscano un freno che annulla le deboli aspirazioni nascenti nei soggetti avvicinati dalla propaganda vegana. Best è invece fautore della costituzione di un fronte comune con altri movimenti progressisti e rivoluzionari. Entrambi propongono un antispecismo conflittuale basato su dure campagne di contestazione. Balluch, però, sostiene la necessità di condurre tali campagne contro l'industria dello sfruttamento

15 Cfr. http://www.abolitionistapproach.com/media/pdf/ARAA_Pamphlet_A4_Italian.pdf.

16 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.

14 Aldo Sottofattori, «Due pensieri a confronto: Martin Balluch vs. Gary Francione», in «Liberazioni», <http://www.liberazioni.org/articoli/SottofattoriA-02.htm>.

degli animali, mentre Best individua, con maggior precisione, il nemico da sconfiggere nell'integrazione tra struttura politica e interessi delle multinazionali e dell'economia capitalista; cosicché, mentre il primo circoscrive l'interesse alla questione animale in senso stretto, il secondo la inserisce come componente strategica da integrare nella battaglia contro la generale tendenza distruttiva di un sistema ormai fuori controllo.

Balluch, inoltre, sembra credere nel riformismo al quale attribuisce la capacità/possibilità di cumulare piccoli risultati fino al conseguimento della liberazione definitiva degli animali. Proprio per questa sua insistenza e per il tipo di iniziative messe in campo è difficile catalogarlo con precisione: pur essendo un abolizionista convinto, talvolta non disdegna soluzioni protezioniste (come nel caso della campagna per l'abolizione delle gabbie per le galline ovaiole) e questo è il motivo della sua doppia presenza in tabella¹⁷. Best ritiene invece che la scomparsa dello specismo possa realizzarsi soltanto con la cancellazione della società capitalista. Pertanto, egli sostiene una visione autenticamente politica che cerca di contrastare la tendenza all'isolazionismo a cui spesso si condanna un antispecismo troppo segnato dal veganismo. In una recente intervista, Best si esprime in una maniera che sicuramente suonerà eretica alle orecchie di molti antispecisti di prima generazione:

Dobbiamo sforzarci di costruire alleanze, dobbiamo lavorare con pazienza per portare i movimenti progressisti dalla nostra parte, ma l'atteggiamento giusto non è quello di andare da qualche gruppo di sinistra e dire: «Dovete diventare vegani!», è semmai quello di cercare un terreno di lotta comune, quale potrebbe essere, ad esempio, la lotta al moderno sistema agroindustriale [...]. Non sono poi nemmeno così convinto che i vegani salvino tutte le vite animali che sostengono di salvare [...]. Personalmente, preferirei senz'altro lavorare con un onnivoro impegnato a cambiare questa società piuttosto che con un vegano apolitico. Perché ci sono questioni più importanti del veganismo, che da solo non arriverà mai da nessuna parte. Inoltre, far politica vuol dire cercare ragioni di incontro, non motivi per differenziarsi dagli altri¹⁸.

Con queste poche parole vengono messe in discussione le idee e i

17 Questa doppia presenza dimostra che in certi casi alcune aree di attivismo attingono a caratteristiche di tipi ideali diversi. Ciò accade (ed è comprensibile che sia così) soprattutto tra quelle confinanti e lungo linee orizzontali. Contaminazioni tra celle verticali sono più improbabili, ma non si possono escludere a priori.

18 Giovanna Devetag e Rita Ciatti, «Intervista a Steve Best», in «Asinus Novus», 13 settembre 2012, <http://asinusnovus.wordpress.com/2012/09/13/intervista-a-steve-best/> (lievemente modificata).

comportamenti della stragrande maggioranza degli attivisti antispecisti di qualunque Paese. La critica all'isolazionismo antispecista non potrebbe essere più radicale. Questa citazione può essere letta in parallelo con quella precedente di Francione per rilevare come sotto il termine comune di "antispecismo" si trovino opzioni pratiche tra loro molto distanti, se non addirittura incompatibili, che a loro volta derivano da visioni teoriche altrettanto lontane.

5 – Che fare?

Domanda fuorviante. Quella giusta è questa: «Chi deve fare che cosa?», perché è evidente che, se non si sceglie un punto di osservazione specifico, ci sono almeno sei soggetti collettivi che propongono obiettivi, tattiche e strategie diversi. Allo stato attuale le differenze sono talmente ampie che è impensabile una ricomposizione del movimento all'interno di una medesima prospettiva. Tuttavia, poiché l'osservatore *super partes* non esiste, soprattutto quando è fortemente coinvolto nei fatti osservati (condizione che mi appartiene), devo ammettere di ritenere che gli antispecismi destinati ad avere un futuro siano quelli di orientamento abolizionista e liberazionista che criticano lo specismo come ideologia (quinta e sesta casella della tabella).

Naturalmente il dinamismo stesso del *reale* impone l'obbligo di un continuo adeguamento delle idee e degli strumenti di ogni progetto di trasformazione sociale. Ritengo, però, che se si rifiuta l'individualismo metodologico, con la sua implicita traduzione dello specismo in pregiudizio, la visione depoliticizzata della questione animale, l'isolazionismo vegano e il riformismo che osserva i piccoli progressi senza cogliere il tracollo di una civiltà, si debba inevitabilmente abbracciare un antispecismo combattivo, radicale e aperto alle altre forze inequivocabilmente alternative all'attuale ordine sociale.

Emerge così una seconda domanda: «Preso atto che nel movimento vi sono prospettive diverse e incompatibili, è necessario convivere o confliggere?». Il conflitto tra antispecisti di diverso orientamento assorbe energie che potrebbero essere rivolte più utilmente verso un nemico comune, forte e ostile. Allo stesso tempo occorre, però, sottolineare che posizioni sbagliate, perché rivolte contro obiettivi poco rilevanti o perché segnate da strane alleanze con soggetti politici istituzionali o non istituzionali dalla natura

equivoca (vedi, ad esempio, la recente commistione di ambienti ritenuti in precedenza insospettabili con aree della destra estrema), indeboliscono le prospettive del movimento di liberazione animale nel suo complesso e, quindi, non possono che essere aspramente criticate. Pertanto non è facile rispondere a questa domanda. Il processo evolutivo della realtà pone continuamente di fronte a punti di biforcazione dove è necessario decidere se confliggere o convivere, o persino mediare. Di volta in volta occorre scegliere analizzando la situazione con attenzione e considerando sempre che ci si trova in rapporto con qualcuno che a sua volta è animato dalla stessa domanda e che può optare per soluzioni diverse da quella che, in quel momento, vorremmo fosse condivisa. Quindi la politica di un gruppo antispecista assomiglia, più che a una scienza, ad un'arte dove non vi sono leggi precise che possano stabilire una volta per tutte il comportamento da adottare. L'unica affermazione su cui si può scommettere è questa: chi avrà più filo, tesserà la tela più lunga.

Davide Majocchi e Marco Reggio

Sfruttamenti etici

Dagli allevamenti “sostenibili” alle cavie “felici”

La strategia discorsiva della cosiddetta “*happy meat*” (“carne felice”) ha goduto, negli ultimi anni, di una diffusione significativa al di là del campo in cui è stata inizialmente identificata, ossia la legittimazione dell'uccisione e dello sfruttamento degli animali a fini alimentari¹. In questo ambito, le strategie di marketing delle imprese e delle associazioni di produttori di carne, così come alcuni progetti sul “benessere” animale², concorrono a diffondere l'idea rassicurante di una produzione “sostenibile” dal punto di vista ambientale, lavorativo e della condizione dei soggetti non umani coinvolti, ormai riconosciuti come esseri senzienti dal senso comune e dalle dichiarazioni di principio delle stesse istituzioni. Tale dispositivo opera a tutto vantaggio dell'industria zootecnica, soprattutto del comparto quantitativamente ed economicamente preponderante degli allevamenti intensivi.

Scopo di questo articolo è quello di esplorare alcuni aspetti della diffusione della retorica della “carne felice” finora poco discussi. In primo luogo, un fenomeno degno di nota è che l'idea ipocrita di una schiavitù “dolce” fa presa su soggetti che hanno fra i loro obiettivi e le loro ragioni d'essere proprio la difesa dei non umani: in altri termini, fra gli animalisti. In secondo luogo, l'immaginario dell'allevamento “etico”, della vecchia fattoria e delle placide mucche al pascolo, da strategia di marketing o contro-obiezione istituzionale alla critica antispecista, sta evolvendo in argomento *diffuso*: la

1 Per un'introduzione al tema, cfr. Matthew Cole, «Dagli “animali macchina” alla “carne felice”. Un'analisi della retorica del “benessere animale” alla luce del pensiero di Foucault sul potere disciplinare e su quello pastorale», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 3, inverno 2010, pp. 6-27; Ettore Brocca, Leonardo Caffo e Marco Reggio, «Prigionieri felici», in *Altri versi. Sinfonia per gli animali a 26 voci*, Oltre la Specie, Cambiago 2011, pp. 164-173; L. Caffo e Aldo Sottofattori, «La bioviolenza e i suoi insegnamenti», in «Liberazioni», n. 6, autunno 2011, pp. 40-45. Questi articoli sono consultabili sul *blog* del «Progetto BioViolenza», <http://bioviolenza.blogspot.it/p/materiali-e-letture-consigliate.html>.

2 «Negli ultimi anni, l'Unione Europea ha dedicato al benessere degli animali, in media, quasi 70 milioni di euro l'anno tra contributi diretti agli allevatori e supporto ad attività di formazione e informazione rivolte agli operatori e al grande pubblico», cfr., Comitato Nazionale per la Bioetica, *Alimentazione umana e benessere animale*, 2012, n. 3, p. 6.

risposta alla propaganda vegetariana individuale, sempre più spesso, consiste proprio nell'evocazione della fattoria felice³. Lo stesso schema emerge, però, anche in altri campi dello sfruttamento animale che prenderemo in esame: i circhi, gli zoo e, soprattutto, la vivisezione.

Galline libere (di morire?)

Uno slogan utilizzato da una delle maggiori associazioni animaliste italiane recita: «Solo tu hai il potere di liberarle. Non comprare uova da galline allevate in gabbia»⁴. Anche se si potrebbe contestare l'affermazione per cui è solo il consumatore ad avere questo potere di liberazione (come se l'industria che imprigiona milioni di animali non potesse liberarli), il punto interessante di questa dichiarazione risiede nell'equazione galline a terra = galline libere. Apprendendo che una nota catena di supermercati avrebbe accettato di vendere soltanto uova da galline allevate a terra, la stessa associazione plaude alla nuova politica aziendale (o, sarebbe meglio dire, alla nuova strategia di marketing), come riportato da una nota «Adnkronos»:

Finalmente libere 560 mila galline all'anno. È quanto riferisce la LAV che esulta per questo risultato importante conseguito grazie alla decisione di Coop Italia di non vendere più uova provenienti da galline allevate nelle gabbie di batteria anche per le uova non a proprio marchio [...]. Decisioni come quella assunta da Coop, prosegue Bennati [vicepresidente LAV], «contribuiscono a modificare le scelte dei consumatori e, di conseguenza, incidono anche sulle modalità di allevamento delle galline ovaiole, determinando un salto in avanti che va oltre le previsioni legali della direttiva UE»⁵.

Cerchiamo di chiarire quale sia, a nostro avviso, il pericolo insito in affermazioni di questo genere. La strategia dei piccoli passi volti ad incrementare poco alla volta i diritti animali – quel tanto consentito dal livello di sensibilità dell'opinione pubblica, dalla forza del movimento animalista

3 O, come acutamente definita in un testo recente, la «fattoria (in)felice»; cfr., Troglodita Tribe, *La fattoria (in)felice. Animali e contadini*, 2012, <http://troglodite.wordpress.com/librielibelli/>.

4 Si tratta della campagna «Galline libere» della LAV, <http://www.gallinelibere.lav.it/>.

5 Cfr. «Galline prigioniere nelle gabbie di batteria: 560 mila l'anno finalmente libere», in «Adnkronos/Ign», Roma 19 ottobre, http://www.adnkronos.com/IGN/Sostenibilita/Risorse/Galline-in-gabbia-560-mila-lanno-finalmente-libere_311127883081.html.

e dagli interessi del capitale – non è di per sé necessariamente fallimentare. Il tema è al centro di un dibattito tuttora aperto⁶. I (supposti) miglioramenti della condizione degli animali non dovrebbero, però, far concludere che i soggetti oppressi siano, letteralmente, liberi. Questa operazione semantica è sorprendentemente in linea con la neolingua dell'industria della carne (che parla di “mucche felici”, “cura degli animali”, “macellazioni umanitarie”): la prigionia, con un triplo salto mortale, è rinominata “libertà”. La diffusione di questo slogan fuorviante favorisce una serie di messaggi impliciti, ma tanto più pericolosi quanto più l'opinione pubblica ne percepisce la provenienza. Innanzitutto, salta all'occhio il fatto che anche chi sta dalla parte degli animali, quando parla di liberazione, non riesce ad andare oltre alla proposta di allargare le gabbie, anche in presenza di una tensione ideale verso un mondo radicalmente differente. Se abbiamo difficoltà enormi e comprensibili ad immaginare per noi stessi la liberazione dei nostri desideri, dei nostri corpi e delle nostre relazioni, sembra che quando si tratta di soggetti di altre specie la difficoltà diventi addirittura insormontabile. A nostro parere, sarebbe meglio ammettere tale difficoltà, come dato di fatto, come frutto di una serie complessa di fattori (dal radicato antropocentrismo al controllo biopolitico dei nostri stessi corpi, alla povertà delle relazioni fra individui, fra generi, fra culture diverse, ecc.). A partire da questa ammissione potremmo poi scegliere parole diverse, più concrete, per confrontarci sui possibili passi parziali da intraprendere e sulle strategie da perseguire, senza con questo *violare* la tensione verso un cambiamento profondo. Inoltre, dichiarazioni come quella citata confermano l'idea secondo cui le aspirazioni delle altre specie siano, in qualche modo, limitate rispetto alle nostre, come se una gallina abitasse ontologicamente un mondo non già *diverso*, ma più *povero* del nostro⁷.

6 Si pensi, ad esempio, alle posizioni di Balluch: cfr. Aldo Sottofattori, «Intervista a Martin Balluch», in «Liberazioni», n. 7, inverno 2011, pp. 72-76 e Martin Balluch, «Riformismo e abolizionismo. Quale tipo di campagna per i diritti animali?», trad. it. di E. Melodia, in «Liberazioni», n. 6, autunno 2011, pp. 46-68. Esistono, inoltre, realtà che da un lato promuovono riforme significative delle condizioni di vita degli animali sfruttati e dall'altro esprimono pubblicamente posizioni autenticamente abolizioniste ed espressamente critiche nei confronti di ogni tipo di allevamento: è il caso, ad esempio, dell'associazione francese «L214» (www.l214.com), che ha avviato una campagna proprio in difesa delle galline in batteria. Non è un caso che quest'ultima si configuri non come campagna *in favore* delle uova provenienti da gallina a terra, ma al contrario come campagna *contro* le uova provenienti da galline in batteria.

7 Ovviamente, pensiamo che la concezione degli animali come *poveri-di-mondo* debba essere superata senza indugi.

Consulenze animaliste

Se strategie riformiste, come quella della LAV, sono espressione di una confusione di fondo, esistono anche attività che paiono situarsi al confine fra riforma dello sfruttamento e connivenza con l'industria che ne trae profitto. È il caso, ad esempio, delle iniziative promosse dall'organizzazione britannica «Compassion in World Farming» (www.ciwf.org.uk), che ha istituito dei veri e propri premi per il benessere animale allo scopo di stimolare il mondo produttivo ad elevare volontariamente gli standard di trattamento degli animali alleviandone le sofferenze (per quanto possibile nel quadro economico e culturale del momento). L'effetto immediato di tale programma è, ovviamente, una grande operazione di marketing che contribuisce alla costruzione di un'immagine positiva delle aziende e, conseguentemente, all'accrescimento del mercato dell'industria animale:

Una partnership strategica con organizzazioni quali Compassion può aiutare la tua azienda ad imparare più velocemente e a sviluppare soluzioni migliori. I premi sono un ottimo modo per costruire la reputazione del marchio e ottenere al contempo un continuo miglioramento dei processi produttivi⁸.

Una collaborazione *attiva*, dunque, che consiste nel *suggerire* gli slogan, le parole giuste, e nell'aiutare ad individuare un segmento di mercato con i suoi temi sensibili. In questa sorta di "consulenza" degli animalisti il valore aggiunto, accanto alla mediazione fra compassione ed economia, è quello di sostenere una retorica in stile "*happy meat*", una retorica del benessere animale. «Compassion in World Farming» imbecca le industrie indicando loro non solo a *chi* rivolgersi, ma anche e soprattutto *come* farlo. Essa indica quale sia il modo più proficuo per costruire un discorso accettabile sullo sfruttamento animale, un discorso che ammetta l'esistenza di soggetti senzienti senza trarne le necessarie conclusioni, che riaffermi il primato delle esigenze produttive sull'etica, riproponendo un insidioso paternalismo come unica opzione alternativa all'ingiustizia. Che la strada intrapresa sia "vincente", lo dicono gli stessi produttori di carne e derivati animali:

Il benessere degli animali da allevamento è un valore per Barilla.

Il Premio Good Chicken di Compassion per Il Campese e il Pollo 10+ ci dice

8 Cfr. la voce «Awards/Why enter?», sul sito dell'associazione, <http://www.compassioninfoodbusiness.com/awards/good-pig-award/why-enter/>.

solo una cosa: che ancora una volta siamo sulla strada giusta⁹.

Dacci oggi la nostra carne (felice) quotidiana

Quelle prese in esame sono le strategie, le risposte e le tendenze di industrie ed istituzioni volte ad orientare le scelte dell'opinione pubblica.

Ma che cosa accade nello scontro privato, quotidiano e diffuso fra la presa di posizione animalista e la difesa dello *status quo*? La riproduzione dell'ideologia specista opera, infatti, ogni giorno e con una capillarità ancora tutta da esplorare.

Analogamente alla riproduzione dei rapporti di dominio in altre sfere¹⁰, una vasta gamma di schemi di tipo specista ribadisce l'ineluttabilità e la legittimità dello sfruttamento dei non umani in ogni ambito delle nostre vite: dall'industria culturale, all'educazione infantile, all'architettura, ecc.¹¹ Nella quotidianità, tutto ciò prende la forma di parole, discorsi, gesti, comportamenti e immagini. Nei rapporti interpersonali, il campo in cui emerge più nitidamente, oggi, la riproduzione dell'ideologia specista, e forse quello in cui è più evidente il conflitto, è la questione del vegetarianismo. La battaglia ingaggiata fra vegetariani e onnivori è sotto gli occhi di tutti, ed è fatta di sguardi, di comportamenti (che ruotano attorno all'atto centrale del cibarsi) e di *argomenti*. È a questi ultimi che vogliamo accennare. I vegetariani sono abituati ad ascoltare le obiezioni più assurde contro la solidarietà che esprimono verso gli animali "da carne". Per citarne solo alcuni, l'atroce sofferenza delle carote, la "naturalità" del ciclo alimentare, l'impossibilità di sopravvivere senza proteine animali: tutti questi "argomenti" traggono la loro efficacia non da se stessi, ma dai rapporti di forza vigenti. Tuttavia, poiché

9 Entrambe le dichiarazioni, rispettivamente dei portavoce di Barilla e di Amadori, sono state rilasciate alla consegna del *Premio Europeo Benessere Animali 2012*, cfr. «Premiate 3 aziende italiane per benessere animale», in «ANSA.it», 29 ottobre 2012, http://www.ansa.it/terraegusto/notizie/rubriche/salute/2012/10/29/Premiate-3-aziende-italiane-benessere-animale_7713140.html. Su questo premio, cfr. anche Marco Reggio, «Amadori, Barilla, Coop: un impegno coerente per gli animali», in «Antispecismo.net», 6 novembre 2012, http://www.antispecismo.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=273:abcbenessere.

10 Si pensi ai rapporti fra generi improntati ai valori del patriarcato, un esempio significativo in quanto si tratta di un ambito che gode di una ben più ampia tradizione di studio, di decostruzione e critica radicale di quello animale.

11 Un campo di ricerca poco esplorato è infatti quello del modo in cui i processi di antropizzazione e il carattere antropocentrico dell'architettura riproducano i rapporti di assoggettamento fra umani e non umani disegnando il paesaggio in funzione delle nostre necessità.

un poco di questa forza inizia a sgretolarsi, alcune obiezioni riscuotono maggior successo di altre, quelle, forse, meno ingenua e legate all'immaginario della "carne felice": «Perché vi rifiutate di consumare il latte di mucche "trattate bene"? Passi l'opposizione agli allevamenti intensivi, ma perché prendersela con i cari, vecchi contadini che curano i loro animali, rispettandone i cicli naturali e chiamandoli per nome?». Queste argomentazioni speciste non sono nuove, ma conoscono oggi una rinnovata fortuna proprio grazie alla diffusione della retorica "*happy meat*" a livello pubblico – come abbiamo visto, anche con la complicità o la sottovalutazione da parte degli stessi animalisti. Esse, pertanto, ci richiedono, nella decostruzione quotidiana dei fondamenti della violenza sugli animali, di prendere posizioni più chiare, di andare al nocciolo della questione dello sfruttamento, sgombrando il campo dai temi della sostenibilità ambientale, lavorativa ed economica.

Dagli animali agli umani, dagli umani agli animali

Si dice spesso che la violenza sugli animali è un tirocinio per la crudeltà sugli umani e che, in qualche modo, l'oppressione dei primi (o, a livello simbolico, la rimozione della nostra stessa animalità) possa essere considerata la matrice che genera, storicamente e ontologicamente, una serie di fenomeni quali le discriminazioni intraumane (basate sulla razza, sul genere, sull'orientamento sessuale, ecc.), l'affermazione della catena di montaggio industriale e la reificazione dei corpi umani. Non è facile verificare se questo sia sempre vero, ma occorre sottolineare che, nel caso dello schema dello "sfruttamento buono" accade esattamente il contrario.

Ossimori tristemente noti come quello di "missioni umanitarie" (guerre), strategie di "recupero" di istanze critiche come quelle di concessione di "limitazioni" dello sfruttamento lavorativo, discorsi sul "piacere" provato dalle vittime di violenza, ecc., sono tutte modalità di difesa dello *status quo*, che si sviluppano laddove emerge una qualche forma di resistenza, e cioè *prima* nei rapporti fra gruppi umani e soltanto recentemente nei rapporti tra gli umani e gli altri animali. Si fanno concessioni al "benessere", ma ancora si sostiene il massacro organizzato: istituire libertà illusorie per poter in realtà sfruttare più agevolmente gli animali è una strategia che sorge in ambito umano e che si applica poi a questo nuovo contesto. Nel caso dello sfruttamento animale, però, questo dispositivo entra in gioco quasi

preventivamente, forte dell'esperienza acquisita in ambito umano. Proprio per questo, chi solidarizza con gli animali dovrebbe farsi cogliere meno impreparato di quanto abbiamo visto (e di quanto segue).

Ancesa: il vero inganno della vivisezione¹²

Nel 2008, presso l'Università di Pisa, nasce l'«Associazione Nazionale dei Comitati Etici per la Sperimentazione Animale» (ANCESA), al fine di rappresentare e coordinare i comitati universitari per la sperimentazione animale e con l'obiettivo, dichiarato nel primo articolo dello Statuto, di «garantire il più rigoroso rispetto degli inalienabili principi di bioetica nell'attività di utilizzazione degli animali in campo sperimentale»¹³. Sembrerebbe che nel mondo della ricerca si sia sviluppata, negli ultimi anni, una profonda riflessione sull'argomento, in seguito alla quale Antonella Pochini (responsabile dell'Unità di sperimentazione animale dello stesso Ateneo) dichiara:

ANCESA coprirà un vuoto perché in Italia, come del resto in molti paesi europei, non esistono normative specifiche e vincolanti sulla istituzione di comitati che si occupino di problematiche relative al benessere dell'animale utilizzato a fini scientifici o sperimentali. La normativa attuale in materia di protezione degli animali si basa sul decreto legislativo 116/1992 che contiene frequenti richiami all'obbligo di considerazioni etiche nel pianificare la ricerca e preparare i protocolli, nella scelta delle procedure sperimentali, nella tutela della salute e del benessere degli animali.

Vincenzo Tedesco (dirigente dell'Area ricerca e relazioni internazionali dell'Ateneo pisano) sembra anch'egli volerci rassicurare, precisando che

ANCESA è un'associazione indipendente che potrà accogliere anche comitati di altri enti e case farmaceutiche, ampliando gli orizzonti all'interno di una visione sistemica delle attività.

12 Il presente paragrafo è una rielaborazione di un più esaustivo dossier sul "caso Ancesa", redatto dal «Collettivo Empatia Animale» in occasione dell'assemblea nazionale sulla vivisezione tenutasi a Milano nel marzo 2010. Al proposito, cfr. «Associazione Nazionale Comitati Etici per la Sperimentazione Animale: come nasce una notizia ingannevole», in «Antispecismo.net», 15 luglio 2012, http://www.antispecismo.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=161:ance_sanotiziaingannevole.

13 Questa e le citazioni successive sono tratte dal Comunicato stampa dell'Università di Pisa, «Nasce a Pisa l'Associazione Nazionale dei Comitati Etici per la Sperimentazione Animale (ANCESA)», luglio 2008, http://www.unipi.it/ateneo/comunica/comunicati/archivio/anniprece/2008/luglio/anim.htm_cvt.htm.

Infine, il comunicato si conclude affermando:

I Comitati finora sono sorti volontariamente, ma la proposta di revisione della legge 116/1992 sancisce l'obbligatorietà dell'istituzione di "Comitati per l'utilizzo e la cura degli animali" per gli enti che impiegano animali a scopo sperimentale e di ricerca. L'Associazione monitorerà l'osservanza della normativa, la promozione e l'applicazione delle norme sull'obiezione di coscienza, la ricerca di metodi alternativi all'utilizzo degli animali nella sperimentazione, l'armonizzazione delle attività dei Comitati e infine si impegnerà a far diminuire gli animali impiegati sul fronte della sperimentazione, in raccordo con il Ministero della Salute, l'Istituto Superiore di Sanità, le aziende che producono animali da esperimento e le aziende produttrici di apparecchiature ed attrezzature per la stabulazione degli animali destinati alla sperimentazione.

Si noti, *en passant*, il carattere tristemente grottesco del coinvolgimento dei produttori di strumenti di tortura nella negoziazione dei limiti alla tortura stessa: come se due Stati in guerra convocassero un tavolo per cessare le ostilità invitando anche i produttori di armi.

Come nel caso del benessere degli animali "da carne", alcuni animalisti sostengono apertamente l'iniziativa, confidando nei suoi sviluppi positivi. La LAV, ad esempio, forte della sua esperienza nel settore e del suo ruolo di mediatrice para-istituzionale tra chi è pro e chi è contro i test sugli animali, non si attarda ad esprimere, di fronte all'opinione pubblica e al mondo animalista, la sua «grande soddisfazione» per la nascita di Ancesa e, con le parole di Michela Kuan, responsabile del settore vivisezione, dichiara:

L'ateneo di Pisa [...] si è sempre distinto in questo campo ed auspichiamo che l'organo appena costituitosi operi concrete attuazioni nella sostituzione di animali nella sperimentazione e promuova il ricorso ai metodi alternativi ad essi¹⁴.

Non è un caso che il principio cui si richiama ANCESA, quello delle 3R (*replace, reduce, refine*), sia lo stesso sostenuto da parte del movimento per i diritti animali. Il messaggio promozionale che la nascita di ANCESA porta con sé non tarda a mietere consensi. Ai vivisettori non sembra vero che sia sufficiente *promettere* più attenzione e trattamenti più adeguati per accattivarsi le simpatie di chi in precedenza guardava con sospetto alle loro

14 Cfr. «Nasce Ancesa: contro la sperimentazione scientifica sugli animali», in «ProntoConsumatore», 7 luglio 2008, articolo ripubblicato sul portale «Animalitaly», <http://www.animalitaly.it/content/view/1459/48/>.

pratiche. Secondo il portale delle associazioni dei consumatori riconosciute dalla Regione Toscana, che pubblica un titolo a caratteri cubitali e dal sapore trionfale, non ci sono dubbi: «Nasce Ancesa: contro la sperimentazione scientifica sugli animali»¹⁵. Gli estensori di questa dichiarazione commettono però un "piccolo" errore di trascrizione, dato che invece di «contro», nella denominazione associativa di Ancesa troviamo un «per». All'esultanza generale, si aggiungono in seguito anche alcune testate giornalistiche nazionali, una delle quali – di indiscutibile fama – dichiara:

Il volontariato conosce un nuovo sviluppo nei laboratori universitari, questa volta c'è A.N.C.E.S.A. per tutelare i diritti degli animali e difenderli dalla diffusione non regolamentata della sperimentazione¹⁶.

Il caso Ancesa dimostra che "ripulire" lo sfruttamento per mezzo di una comunicazione più rassicurante consente di riscuotere consensi (anche animalisti!) senza che nemmeno si ritenga necessario modificare l'impianto concettuale e pratico delle proprie proposte di opposizione alla sofferenza animale. Da organo che si dichiara indipendente e impegnato nell'attuazione di principi di bioetica legati alla sperimentazione animale, Ancesa ha prima assunto il ruolo di partner istituzionale utile a garantire il giusto rispetto per gli animali (per giunta collocato in una sede universitaria all'avanguardia sul tema), per poi diventare un ente addirittura impegnato a fermare la vivisezione. Infine, lo vediamo trasformato in un gruppo di volontari che, per semplice spirito di solidarietà e senza fini di lucro, ha realizzato un progetto di tutela degli animali, volto a difenderli dalla diffusione non regolamentata della vivisezione.

È appena il caso, qui, di segnalare che sarebbe molto più adeguata una prospettiva di critica radicale alle pratiche oppressive:

Una volta che si sia riconosciuto come la contenzione e la squalificazione dell'animale non umano a oggetto siano la negazione del rapporto che costitutivamente ci lega a quest'ultimo, la vivisezione appare quantomeno discutibile senza neppure fare appello alle atrocità con cui usualmente (e giustamente) si condiscono i testi antivivisezionisti¹⁷.

15 *Ibidem*.

16 Cfr. «Riuniti i comitati etici sul tema sperimentazione», ne «Il Sole 24 Ore», 21 luglio 2008.

17 Marco Maurizi e Massimo Filippi, «Animali da compassione», introduzione a Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2008, p. 17.

Interrogarci (ed interrogare) sulla nozione di etica è indispensabile per parare i colpi della pretesa demagogica di rendere accettabile lo sfruttamento. Se fosse più attento all'efferatezza della violenza istituzionalizzata compiuta a danno degli animali, il movimento animalista capirebbe che a volte alcuni tentativi disperati di intercettare il cambiamento lo portano ad aderire ai massacri dei nostri tempi, piuttosto che favorirne un effettivo superamento.

Contenzione animale

Il dispositivo che opera a partire dal cortocircuito di idee opportunamente rivisitate ("etica", "sperimentazione animale", "comitato") produce, anche in questo caso, degli ossimori, come quello dell'"arricchimento ambientale". Topi e ratti, che verranno collocati su piastre roventi per testarne il livello di sofferenza dopo aver assunto una qualche sostanza, diventano i destinatari di progetti di *arredamento* delle gabbie in cui vivono prima di subire questo supplizio¹⁸. Una tale premura verso la vita della futura vittima di una violenza estrema ricorda quella dei polli le cui gabbie vengono arricchite sulla scorta di osservazioni etologiche adatte agli imperativi dell'economia industriale. Nella reclusione di un topo o di un ratto, cioè di un essere senziente destinato ad essere guardato senza possibilità di scelta, c'è poi una specificità che assomiglia molto alle pratiche ipocrite dei sostenitori dei circhi e degli zoo "rispettosi".

Che si tratti dello sguardo ludico, di quello *voyeuristico* o di quello scientifico, l'ossimoro dell'"arricchimento ambientale" ci interroga anche sul senso degli incontri fra "noi" e "loro", fra soggetti animali le cui possibilità di riconoscimento sono già determinate in buona parte proprio dalle regole del contesto che definisce il loro status di cavie, di scienziati, di oggetti da divertimento o da osservazione e di spettatori. Se vogliamo porci la questione dell'interazione fra umani e non umani, non possiamo prescindere dal fatto che alcuni ambienti in cui questa avviene (zoo, circhi, allevamenti di animali da compagnia, ecc.) hanno il loro aspetto principale nella

18 Quanto descritto accade, ad esempio, presso l'Università degli Studi dell'Insubria, con un progetto del locale «Comitato Etico per la Sperimentazione Animale» (CESA) significativamente denominato «Arricchimento ambientale: topi felici», cfr. <http://www4.uninsubria.it/on-line/home/naviga-per-tema/ricerca-scientifica/pics.931.7.1.7.html>.

limitazione, anche totale, della libertà. La reclusione in un ambiente artificiale è incompatibile con lo sviluppo di rapporti fra individui. In tutti questi contesti la possibilità di un incontro è vanificata a priori:

L'incontro stesso con l'uomo è una costruzione (e una costrizione) che sfocia inevitabilmente in un *non incontro*: l'elusione dello sguardo dell'animale in gabbia è il sintomo più evidente di questa fuga dall'irrealtà. Lo stesso animale, «preservato» in cattività, finisce per non essere se stesso e svanisce in quanto individuo: ciò di cui facciamo esperienza quando andiamo allo zoo non è l'incontro con *una* zebra – incontro che, per sua natura, non potrebbe che essere liberamente scelto, paritario e indeterminato negli esiti –, bensì lo svuotamento di ogni possibilità di incontro e di esperienza reciproca. Ciò che si incontra e che viene «protetto» in uno zoo non è che *la* zebra, l'astrazione di un campione arbitrariamente scelto a comportarsi «da zebra», prodotta a uso e consumo del suo carceriere umano. A tutto ciò ovviamente non può porre rimedio un «miglioramento» delle condizioni di prigionia degli animali negli zoo (come l'allargamento degli spazi di contenzione) che consistono solo in un miglioramento dell'*illusione di libertà* (che è la quintessenza della detenzione zoologica). L'unica cosa che potrebbe fare la differenza, sarebbe sottrarre costitutivamente l'animale dall'obbligo di soggiacere al nostro sguardo voyeuristico e oggettivante, con il che, però, la nozione stessa di zoo verrebbe strutturalmente negata o, quantomeno, radicalmente messa in discussione¹⁹.

Arricchimenti animali

Alla retorica degli "arricchimenti ambientali" è possibile – e necessario – contrapporre, oltre alla doverosa critica delle sue falsità, un discorso che ne stravolga il senso, aprendo strade imprevedibili nelle relazioni fra soggetti che prendano le mosse dalle relazioni positive di cura, di mutuo riconoscimento e di rispettosa distanza. Relazioni che già esistono, sia in ambiti intraspecifici che interspecifici. Per questo, il prodotto che abbiamo pensato per voi è il seguente:

Gli arricchimenti sono necessari per garantire il reale benessere degli animali umani e non umani, affinché sia permesso loro di manifestare quei comportamenti oggi sopiti, ma che sono comunque tipici delle varie specie.

19 M. Maurizi e M. Filippi, «Animali da compassione», cit., pp. 16-17.

Per svolgere al meglio questo compito occorre non solo programmare gli arricchimenti da somministrare quotidianamente, ma anche verificarne l'efficacia monitorando il nostro comportamento.

Ecco alcune immagini degli arricchimenti che realizziamo e lasciamo realizzare per agevolare la socializzazione della specie *Homo sapiens*:

1. Animali nel loro ambiente



2. Animali che giocano fra loro



3. Incontro a distanza fra animali di comunità separate



4. Arricchimento nutrizionale fra animali di due specie diverse, ma membri di una comunità mista



Adele Tiengo

Intervista a Carol Adams: teoria, attivismo, letteratura

Nella prefazione all'edizione per il decimo anniversario della pubblicazione originale di *The Sexual Politics of Meat* (TSPOM)¹, riveli di aver riflettuto per 15 anni prima di scrivere il libro. In quella all'edizione per il ventesimo anniversario torni sull'argomento ripercorrendo il percorso di attivismo che ti ha portata a scrivere la tua "teoria impegnata". Questa lunga attesa è stata dettata da una tua necessità o da quella degli eventuali lettori? Sentivi il bisogno di un maggiore impegno da attivista prima di elaborare una teoria?

Quando nel 1974 ebbi l'idea, scrissi un saggio e l'anno successivo mi venne suggerito di trasformarlo in un libro. Così cominciai a scrivere, ma dopo le prime 200 pagine il risultato risultava molto lineare e piatto. Sembrava che tutto ciò che stavo scrivendo si riducesse a questo: «Ecco qui un esempio; ora eccone un altro: sono connessi!»; oppure: «Guardate, gli uomini sono coloro che combattono le guerre e sono anche coloro che macellano gli animali: qui ci deve essere una connessione!». Sapevo che i miei argomenti, per risultare forti e convincenti, dovevano essere qualcosa di più di una semplice constatazione dell'esistenza di connessioni. Avevo anche bisogno di imparare a scrivere questo tipo di libro. All'inizio, il mio ragionamento suonava pressappoco così: «Mary Shelley ha reso vegetariano il mostro! Non è interessante? E Percy Shelley scrisse *A Vindication of Natural Diet*, prendendo il titolo da *The Vindication of the Rights of Women*, scritto dalla madre di Mary Shelley! Dunque, prendiamo in considerazione tutto questo!». Ma sentivo che il tutto era ancora troppo lineare e dualistico. Era come se ci fosse un livello più profondo di queste connessioni, livello a cui dovevo arrivare. Compresi allora che avevo bisogno di più tempo per riflettere seriamente su queste tematiche. Mi resi conto che

probabilmente avrei avuto un'unica occasione per farmi leggere e non volevo che il libro fosse inadeguato a rappresentare le mie idee. Perciò decisi di mettere tutto da parte e di comprendere il contesto. Non bastava dire: «Guarda questo, guarda quello», avevo bisogno di una teoria che spiegasse la ragione di queste connessioni.

Ai tempi non ero interessata a frequentare una scuola di dottorato. Non mi vedevo come professoressa, non pensavo che il mio lavoro potesse trarre giovamento da una scuola di dottorato. *Species Matters*, un'antologia della Columbia, contiene un mio capitolo intitolato «Cosa venne prima di *The Sexual Politics of Meat*»² in cui parlo molto dettagliatamente del mio attivismo negli anni Ottanta. Ho imparato molto dall'attivismo ed esso è stato cruciale per completare il libro. Innanzitutto, imparai competenze che si possono acquisire solo facendo attivismo in prima persona: imparai come essere eloquente anche se messa sotto pressione, come prendere posizione e come pensare in maniera strategica, come portare a termine obiettivi realistici e urgenti. Imparai inoltre come scrivere, come organizzare i pensieri e sviluppare argomenti. Imparai a scrivere velocemente e in maniera accurata. Leggevo parecchio. Quello fu un periodo di grande tensione, io e il mio compagno subivamo numerosi attacchi personali per il nostro lavoro contro il razzismo. In quel periodo feci anche le ricerche che mi condussero alla mia teoria femminista *veg*.

Penso inoltre che l'attivismo mi abbia permesso di pensare al modo in cui le idee vengono vissute dagli altri. Le idee possono sembrare minacciose; come si risponde a qualcuno che si sente minacciato? Questo ora mi è molto chiaro per quanto riguarda il veganismo. Pensiamo di dover discutere con chi non è *vegan*, pensiamo di dover essere molto precisi, razionali, ma ciò che l'attivismo mi fece comprendere è che puoi utilizzare il miglior argomento del mondo, ma non farai comunque cambiare idea a dei razzisti! Questi non si muovono dalle loro posizioni perché sono spaventati. Focalizzandosi sulle argomentazioni, anziché su interventi strategici di altra natura, molti dei quali sono non verbali, potremmo correre il rischio di consolidare lo *status quo*, invece che metterlo in discussione.

Non ho deciso di essere un'attivista prima di mettermi a scrivere. Piuttosto dovevo essere un'attivista perché credevo nell'importanza dell'attivismo,

1 Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, New York, Continuum 1990.

2 *Id.*, «What Came Before *The Sexual Politics of Meat*: The Activist Roots of a Critical Theory», in Marianne DeKoven e Michael Lundblad (a cura di), *Species Matters: Humane Advocacy and Cultural Theory*, Columbia University Press, New York 2012.

nell'importanza di mettermi dalla parte degli sfruttati. L'attivismo divenne così il percorso per mezzo del quale tornai a scrivere il libro con un livello più profondo di comprensione della realtà. Lottando contro il razzismo fui testimone delle trasformazioni razziste attraverso cui si guardava alle persone afro-americane come subumane (ossia ai modi per mezzo dei quali le persone di colore venivano animalizzate) e compresi che non si trattava di qualcosa di teorico, bensì di qualcosa che ti coinvolge a livello pratico. Iniziai pertanto a considerare il mio attivismo da un punto di vista teorico come qualcosa di molto dinamico. Il mio attivismo non era finalizzato all'obiettivo di scrivere meglio, semplicemente lo vivevo come un bisogno personale. Inoltre, non sapevo che farmene di tutte quelle idee! Ma sapevo cosa volevo fare riguardo alla violenza domestica e al razzismo e sentivo il bisogno di agire: negli anni Settanta restare in silenzio su questi temi era inaccettabile e conquistando questa voce – quella dell'attivista – finii col conquistarne anche un'altra – la voce teorica. Ma non c'era nessun piano prestabilito, se è questo quello che mi hai chiesto!

Horkheimer scrive che il grattacielo capitalista dello sfruttamento umano è fondato sullo sfruttamento animale, che le sue fondamenta sono costituite dal macello. Il sottotitolo di TSPOM è *Una teoria critica femminista-vegetariana*: quali potrebbero essere le connessioni, se esistono, fra l'animalismo e la teoria critica di Horkheimer?

Non ero molto ferrata su questo argomento quando scrissi quel libro. Di certo, parlando di sfruttamento, ho messo in luce che l'etimo del termine "capitale" deriva da "*caput*", "capo di bestiame". Penso anche a come Henry Ford abbia tratto ispirazione dai macelli di Chicago per ideare la catena di montaggio. Barbara Noske inizia il suo libro *Humans and Other Animals*³ parlando degli animali come esempi di lavoro alienato. Gli animali, in quanto lavoratori alienati, sono alienati dai propri corpi e, come spiega Barbara Noske, sono produttori dei loro stessi corpi, che sono poi il prodotto finale dell'industria della carne. Ella definisce questo processo come «il complesso industriale animale», sul calco del più noto «complesso industriale militare». In molti sostengono che tutte le oppressioni sono costruite su quella degli animali e che il modello per l'oppressione

3 Barbara Noske, *Humans and Other Animals: Beyond the Boundaries of Anthropology*, Pluto Press, Londra 1989.

delle donne è rappresentato dalla domesticazione degli animali "da reddito". Come sostiene Barbara Noske, la carne è il cibo del capitalismo. Hai sempre bisogno di materia prima perché ne perdi parecchia nella produzione della carne. Penso che il mio contributo in questo ambito sia consistito nell'aver messo in rilievo ciò che accade nelle questioni di genere, nel rilevare come gli animali siano femminilizzati e sessualizzati e come le donne e altre persone assoggettate siano animalizzate. Penso che la teoria femminista-*vegan* e, ad esempio, quella elaborata dalla scuola di Francoforte si intersechino e che molto lavoro teorico debba ancora essere fatto.

In TSPOM hai sviluppato una teoria che deve molto alla letteratura. In che modo la critica letteraria può lavorare a favore della liberazione degli animali?

La letteratura apre nuovi mondi per i lettori. Mi piace pensare che ci aiuti a incontrare gli altri animali in maniere che non siano segnate dalla dominazione. La critica letteraria, nella sua forma migliore, può aiutare a diventare lettori impegnati, a pensare la letteratura in modo nuovo, a mettere alla prova le proprie convinzioni. Per me la critica letteraria è stata sia un modello sia una fonte di ispirazione teorica. Grazie ad essa ho scoperto il concetto di «referente assente» e ho subito realizzato che è questa la lente attraverso cui vediamo gli animali. Ho capito che dovevo affrontare il tema di come il vegetarianesimo appare in un romanzo e non solo il fatto che vi appaia. Ho perciò identificato il modo in cui opera la tecnica narrativa dell'"interruzione". L'interruzione si verifica quando in un romanzo il racconto viene interrotto da questioni relative al vegetarianesimo. L'interruzione ci fa fermare e ci permette di pensare alle idee che sono state presentate.

Sono preoccupata che gli *Animal Studies* diventino di tendenza, perché così si sviluppa una critica letteraria che parla di animali mantenendoli però nella sfera dei referenti assenti, senza alcun riflesso nella vita reale. Mi riferisco a studiosi che scrivono di animali eppure mangiano animali morti. Per costoro si può dire che abbiano incontrato realmente gli animali, se nella loro vita continuano a mantenere un ruolo dominante e oppressivo su di essi? Gli animali sono diventati all'improvviso un campo di studio nuovo e totalmente inesplorato dal mondo accademico; si sono moltiplicati saggi, ad esempio, sugli animali in Shakespeare, in Auden, in Jane Austen, ecc. Personalmente, non ho mai guardato a ciò che accadeva agli animali

nei romanzi solo perché questo diceva qualcosa sui romanzi stessi; volevo invece capire cosa accadeva agli animali nei romanzi perché penso che ciò possa dirci qualcosa su ciò che accade agli animali reali. Penso infine che la critica letteraria sia sempre politicizzata. Qualcuno mangia qualcun altro dopo aver letto un romanzo – oppure no. E qualcuno mangia qualcun altro dopo aver scritto un saggio di critica letteraria – oppure no. L'importante per me è mettere in atto quell'“oppure no”.

Ad esempio, nel romanzo *La vita degli animali* John Maxwell Coetzee⁴ mostra l'opposizione fra filosofia e letteratura e quella fra razionalità e immaginazione empatica. Che cosa pensi di queste opposizioni?

Pensiamo al personaggio creato da Coetzee per rappresentare il suo punto di vista sugli altri animali: una donna sulla sessantina. Egli dà corpo alle tensioni di cui vuole parlare trasferendole in una donna anziana e questo lo sappiamo attraverso la prospettiva del figlio. La prima cosa che il figlio nota è che lei sta invecchiando e che non è più a suo agio con il proprio corpo. Al centro del romanzo non c'è semplicemente una scrittrice donna, ma una scrittrice donna con un corpo che viene mediato dagli occhi di un uomo più giovane. Credo che lo sgradevole rapporto con la nuora e il fatto che non mangi con i suoi nipoti rivelino un aspetto molto interessante del tema che io chiamo *vivere fra consumatori di carne*. In un saggio, Coetzee scrive di quando insegnava all'Università del Texas e fu invitato a un *barbecue*, dove non c'era nulla che lui potesse mangiare. Parte de *La vita degli animali* solleva la questione delle relazioni fra vegetariani/vegani e onnivori e le difficoltà che a queste si associano.

In *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*⁵, Josephine Donovan ed io sosteniamo che Coetzee è parte dell'etica femminista della cura, che le sue opere rientrano in questo ambito di pensiero (rivendichiamo audacemente anche Derrida!). In un dialogo con Paola Cavalieri, Coetzee sostiene che le persone hanno una sorta di rivelazione riguardo alla condizione animale, su cui ritornano in continuazione alla ricerca di giustificazioni razionali. Ma prima della razionalità c'è la rivelazione dell'incarnazione.

4 John Maxwell Coetzee, *La vita degli animali*, trad. it. di F. Cavagnoli e G. Arduini, Adelphi, Milano 2000.

5 Josephine Donovan e C. J. Adams (a cura di), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*, Columbia University Press, New York 2007.

Quando Coetzee crea quel tipo di opposizione o di tensione ne *La vita degli animali*, penso che stia cercando di farci riconoscere che ciò che percepiamo agisce a un livello che potremmo non essere in grado di esprimere o di riconoscere, ma che comunque i sentimenti che suscita possono avere una grande influenza su di noi. Coetzee crea un'opposizione fra filosofia e letteratura al livello della lettura, non della scrittura, perché è l'immaginazione empatica che ha dato origine alla tensione. È l'immaginazione empatica che interagisce con tutti questi temi in maniera così intelligente e affascinante.

Mentre scriveva *Carne*⁶, Ruth Ozeki scopre che le donne non solo sono trattate metaforicamente come mucche, ma viene dato loro anche lo stesso farmaco – il dietilstilbestrolo (DES). Che cosa pensi di questa drammatica connessione?

Molte persone mi hanno suggerito che Ruth Ozeki abbia letto TSPOM, perché i temi che affronta appaiono in molti capitoli del mio libro. Credo che il suo romanzo sia molto piacevole, triste e ben scritto. La questione non si riduce al fatto che alle donne e alle mucche viene somministrato lo stesso farmaco, c'è molto più di questo: le tecnologie riproduttive utilizzate per le donne sono state sviluppate sulla base di manipolazioni riproduttive condotte sulle mucche; ciò è stato possibile perché le mucche sono in una condizione di schiavitù sessuale, devono riprodursi continuamente e perciò hanno bisogno di ormoni.

Sfogliando TSPOM sembra che tutte le immagini e le pubblicità siano scioccanti, anti-femministe e speciste, mentre i testi scritti veicolino idee sia positive che negative su donne e animali. È corretta questa impressione? Il linguaggio visivo è più violento di quello verbale? Questo ha qualcosa a che vedere con la pornografia?

Penso che ci sia qualcosa di vero in quanto dici. In *Modi di vedere*⁷, John Berger sostiene che gli uomini guardano le donne e che le donne guardano gli uomini che guardano le donne. Noi veniamo guardate e questo riflette l'attitudine della filosofia occidentale a ritenere che le donne siano più vicine al corpo e gli uomini alla razionalità. Molte similitudini con gli

6 Ruth Ozeki, *Carne*, trad. it. di A. Nadotti, Einaudi, Torino 2001.

7 John Berger, *Modi di vedere*, trad. it. di M. Nadotti, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

animali conseguono da questo dualismo e, al di là della pubblicità, esiste questa tendenza a distanziare le donne dagli uomini. La politica sessuale della carne riguarda esseri viventi che diventano consumabili, donne vivamente consumabili e animali, addomesticati o cacciati, consumabili materialmente.

Sì, penso che il linguaggio visivo sia più violento e potenzialmente più oppressivo del linguaggio verbale. C'è un libro bellissimo, *The Pornography of Representation*⁸ di Susanne Kappeler, che collega il problema del “guardare” alla soggettificazione. “Guardare” nella cultura occidentale significa che un soggetto guarda un oggetto, alle spese di un altro essere che diventa quell'oggetto. “Guardare” è qualcosa che dimostra il dominio di chi guarda. Nell'atto di guardare, ma non in quello di leggere, si instaura automaticamente una gerarchia.

Recentemente hai criticato un video realizzato dalla PETA, che aveva l'obiettivo di screditare l'idea secondo cui i maschi vegani non siano sessualmente sani e virili. Il video mostra una ragazza che ha sul corpo i segni di un rapporto sessuale violento con il suo compagno vegano e traspare una certa ironia sulla violenza sessuale e domestica. Puoi spiegare il tuo punto di vista sulla questione?

La PETA non criticerebbe mai il funzionamento della politica sessuale della carne nella nostra società, perché ne ha bisogno. Anzi, la PETA utilizza la politica sessuale della carne per farsi strada all'interno della cultura dominante. La PETA è molto astuta, sa come attirare l'attenzione ed il sesso è facile da vendere. Penso che la PETA sia misogina e persino le donne, alcune delle quali sono ai vertici di questa associazione, possono essere misogine. La PETA sa che le idee, gli argomenti o i video che distribuisce non ripristinano il referente assente, accetta che la nostra cultura non si preoccupi degli animali, per cui non cerca tanto di rappresentare gli animali, quanto piuttosto di fare in modo che qualcos'altro rappresenti il suo messaggio. E uno dei modi che ha scelto per rappresentare la sua preoccupazione per gli animali è quello di utilizzare i corpi delle donne. La nostra cultura ricompensa la PETA per il fatto di essere misogina, prestandole attenzione proprio quando mette in atto azioni misogine. La nostra cultura sa bene

8 Susanne Kappeler, *The Pornography of Representation*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986.

come parlare delle donne come oggetti, sa guardare le donne come oggetti. L'idea che si debbano assicurare gli uomini sulla loro sessualità perché sono diventati vegani è semplicemente assurda. Perché mai ci si dovrebbe addentrare in una tale discussione? Sembra qualcosa più da Ottocento che da XXI secolo! Il problema è che la PETA monopolizza la poca attenzione che la cultura dominante concede all'attivismo per i diritti animali e il suo monopolio sessualizza quello spazio. Uno dei risultati di questa politica è che in tutto il mondo le attiviste animaliste faticano ad ottenere attenzione per le loro cause e vengono ignorate perché non le presentano in maniera sexy o non le sessualizzano. La PETA allora cambia gli standard al fine di essere considerata degna di attenzione da parte dei media; oltre ad essere vergognoso, trovo che questo sia anche molto pericoloso.

In TSPOM sostieni che l'industria alimentare sfrutta principalmente le femmine e i cuccioli degli animali non umani. Tuttavia, la caccia e attività come la corrida coinvolgono solitamente animali maschi...

Nel terzo capitolo di TSPOM ho mostrato che la caccia si fonda su una tradizione che identifica la preda con la femminilità (gli animali uccisi vengono considerati deboli e quindi accostati alla femminilità). Le mucche sono apparentemente così “bovine”, ottuse e stupide, che non ci preoccupiamo del fatto che le mangiamo. La caccia non coinvolge sempre animali maschi (dipende da chi viene cacciato), ma certamente esiste anche in questo caso una politica sessuale della carne: la virilità viene conquistata grazie al nemico sconfitto, descritto poi come femminile. L'industria alimentare funziona in modo tale che gli animali, indipendentemente dal fatto che siano di sesso maschile o femminile, vengano rappresentati come femmine. La cultura americana, ad esempio, ha un'ossessione per il petto di tacchino e così alleviamo questi poveri tacchini con petti talmente grandi che a malapena reggono il proprio peso. Anche questo è legato al modo in cui femminilizziamo gli animali addomesticati; non è che l'industria alimentare non sfrutti gli animali maschi, lo fa eccome! I pulcini maschi vengono buttati via perché non depongono uova. I vitelli, che non possono partorire, vengono uccisi, perché ciò di cui l'industria alimentare ha bisogno è la schiavitù sessuale. Ciò di cui certi sport hanno bisogno è una reincarnazione regressiva della virilità ferendo e uccidendo altri animali. Perciò, sì, penso che ci sia una connessione tra questi fenomeni.

La cultura americana è spesso vista come una cultura carnivora. Il cowboy è una figura nazionale tipica e il rodeo è lo sport ufficiale di molti Stati. Come mai queste associazioni sono così radicate e in che modo la cultura tradizionale influenza i vegetariani potenziali?

Il motivo è ancora la politica sessuale della carne! La cultura americana democratizza il consumo di carne e lo associa con la virilità e con l'imperialismo. L'idea è che gli uomini abbiano bisogno della forza degli animali morti e questo è quantomeno ridicolo, dato che gli animali uccisi sono per lo più erbivori. Per gli uomini le attività cosiddette virili sono gratificanti e anche questo è interessante. La cultura dominante veicola inoltre un messaggio secondo cui esisterebbe un'associazione fra l'essere vegetariani o vegani e l'essere "effeminati" o che comunque un uomo è meno virile se non mangia carne.

Un modo in cui le tradizioni influiscono sui vegetariani potenziali è che le famiglie riproducono la cultura tradizionale e ci vuole un po' di tempo perché questi imparino ad agire diversamente. A molti sembra che i vegetariani tradiscano le consuetudini familiari. Ho scritto un libro, *Living Among Meat Eaters*⁹, che cerca di far comprendere che i vegetariani non distruggono le famiglie solo per il fatto di essere tali.

Il giorno del Ringraziamento, ad esempio, è legato all'immagine della famiglia che si riunisce a tavola, con il tacchino come piatto forte. Come si viene a compromessi con tradizioni culturali come questa, tradizione che coinvolge legami familiari e convivialità insieme ad atti di violenza?

Alcuni vegani continuano ad andare ai pranzi del Ringraziamento, altri trovano modi alternativi e a volte sono talmente fortunati che le loro famiglie decidono di fare un Ringraziamento *vegan*. Penso che sia ancora corretto quanto ho scritto in *Living Among Meat Eaters* e cioè che la nostra presenza mentre altri si cibano di animali morti li renda consapevoli che stanno facendo qualcosa di sbagliato. Il nostro ruolo dovrebbe essere quello di mantenerci a distanza dalla lotta che sta avvenendo nella coscienza di qualcun altro.

⁹ C. J. Adams, *Living Among Meat Eaters: The Vegetarians' Survival Handbook*, Continuum, New York 2001.

Gli Stati Uniti hanno accolto con entusiasmo il movimento *Slow Food*, che promuove una riflessione etica sul cibo incoraggiando le persone a preoccuparsi dell'ambiente, della propria salute e delle tradizioni culinarie locali, senza però prestare attenzione agli animali non umani. Che cosa pensi del chilometro zero e della carne biologica?

Penso che siano fenomeni molto pericolosi perché feticizzano la carne biologica locale. Questa tipologia di carne non può rispondere ai desideri di consumo dell'intera popolazione statunitense. Ritengo perciò che l'idea della carne biologica sia un modo per evitare di prendere in considerazione il fatto che non abbiamo bisogno di mangiare animali. Piuttosto che esplorare i molti modi meravigliosi, vari e creativi di preparare pietanze *vegan*, la risposta è stata quella di cercare di riformare un sistema sbagliato, che non può in nessun modo essere sostenuto. Questi fenomeni inoltre suggeriscono implicitamente che il problema non sia l'uccisione in sé. Io credo invece che il problema sia proprio l'uccisione degli animali. Uno dei risultati della carne e del latte biologici è che una mucca viene uccisa più facilmente perché non si possono utilizzare gli antibiotici. Gli animali rimangono mezzi per un fine, ma un "assassinio amichevole" è pur sempre un assassinio.

Il veganismo è iniziato come movimento politico e, prima che avessimo il tempo di articolare appieno le nostre connessioni con i movimenti di giustizia alimentare, è spuntato il chilometro zero come un modo più facile di pensare il mondo perché non richiede di mettere in discussione la relazione con gli altri animali e permette comunque di sentirsi nel giusto. Penso che la popolarità di questo movimento abbia creato un'ondata di rituali e di credenze pericolosi.

Alcune correnti ecofemministe hanno condotto ricerche sul postumanismo. Che cosa pensi di questo approccio? Ritieni che possa fornire basi solide per la liberazione degli animali?

Quello che ho notato è che ci sono correnti postumaniste che cercano di definire l'ecofemminismo come qualcosa di essenzialista e penso che si tratti di produzione accademica inutile se non scorretta. Credo che alcuni autori e autrici siano stati/e disonesti/e classificando le fasi iniziali dell'ecofemminismo come retrograde senza essersene realmente occupati/e. C'è almeno un autore fra questi che sta cercando di favorire la popolarità della

carne biologica, perciò ho molti problemi al riguardo. Penso che si possa interessare un dialogo molto interessante con il postumanismo. C'è chi sta facendo un lavoro ottimo e stimolante al riguardo e altri invece che lo trovano solo un luogo più al riparo dal coinvolgimento con gli animali.

Come attivista, quali sono i tuoi obiettivi e come intendi perseguirli?

Al momento mi considero una lavoratrice culturale, cerco di aiutare le persone a criticare la cultura dominante, a vedere il mondo e le relazioni in maniera diversa, perciò i miei obiettivi potrebbero essere semplicemente far conoscere alle persone il cibo *vegan*, o mostrare lo *slideshow* di TSPOM, cercando di raggiungere più gruppi possibili al fine di incrementare la consapevolezza critica sulla realtà del mondo in cui viviamo. Lavoro anche in difesa dei diritti riproduttivi delle donne, specialmente negli Stati Uniti. Sono anche coinvolta in un gruppo che lavora coi senzاتetto e, proprio ora, stiamo portando avanti un programma per la restituzione delle armi. Penso che scrivere sia parte del mio attivismo, perciò in giorni diversi faccio cose diverse per poter poi scrivere sul cambiamento.

Su cosa stai lavorando al momento?

Sto lavorando con Lori Gruen alla curatela dei saggi presentati alla conferenza che abbiamo organizzato lo scorso novembre in memoria di Marti Kheel. Questa conferenza, intitolata «Finding a Niche for All Animals», ha coinvolto autori e autrici sia già affermati/e che emergenti. È stato un fine settimana entusiasmante e meraviglioso. Eravamo tutti molto tristi nel ricordare Marti e il suo lavoro, ma anche grati per quello che la sua vita ha reso possibile.

Vinciane Despret

Separazioni

Si può mettere un animale *in stato di arresto*?¹

Quando studiavo i babbuini selvatici in Kenia, m'imbattei in un cucciolo rannicchiato nell'angolo di una gabbia nei locali della stazione di ricerca. Uno dei miei colleghi l'aveva portato lì dopo che la madre era morta soffocata nella trappola di un bracconiere. Benché si trovasse in un ambiente caldo e secco e benché ricevesse del latte goccia a goccia, nel giro di qualche ora i suoi occhi erano diventati vitrei e il suo corpo freddo; sembrava quasi morto. Da ciò avevamo concluso che ormai non ci fosse più nulla da fare per lui. Per non lasciarlo morire da solo, me lo portai a letto. Qualche ora dopo, fui risvegliata dal piccolo babbuino che mi saltava sulla pancia. Il mio collega gridò al miracolo, ma Harry Harlow avrebbe detto: no, aveva solo bisogno di un po' di contatto affettivo².

Non si può contestare Barbara Smuts per aver citato Harry Harlow: l'allusione è, infatti, essenziale dato che questo brano fa parte della sua recensione a un libro del 2003 della giornalista Déborah Blum sulla biografia dello scienziato³. Se, nonostante ciò, sollevo un'obiezione al riguardo è perché, ancora oggi, è quasi impossibile parlare di attaccamento, anche tra esseri umani, senza evocare il nome di Harlow, come se dovessimo a lui la conoscenza del fatto che quando un cucciolo viene a lungo isolato da ogni contatto significativo muore fisicamente o psichicamente. Ciò era già noto. Accreditarlo a lui questa scoperta significa approvare implicitamente il modo in cui ci ha proposto la sua "conoscenza": ossia attraverso la sperimentazione che, all'interno di questo quadro teorico, come si vedrà, corrisponde a un regime di distruzione.

1 Parte delle considerazioni presentate qui sono state pubblicate in una prima versione nel saggio «Ce qui touche les primates», in «Terrain», n. 49, pp. 89-106. Tale saggio era, però, dedicato a un altro argomento, ossia alla critica delle teorie sul *grooming* inteso come fenomeno sociale.

2 Barbara Smuts «"Love at Goon Park": The Science of Love», in «The New York Times», 2 febbraio 2003.

3 Déborah Blum, *Love at Goon Park. Harry Harlow and the Science of Affection*, John Wiley and Sons, Chichester 2003.

È ormai tempo di parlare di lui come di un avvenimento storico, di “qualcosa che ci è accaduto” e che ci obbliga a pensare. Richiamare il suo lavoro, come ha fatto la collega di Barbara Smuts, affermando «Harlow avrebbe detto», significa non pensare a fondo, significa ammettere che non abbiamo imparato nulla, pur pretendendo di conoscere ciò di cui parliamo.

Perché Harlow non «avrebbe detto»: avrebbe fatto. Se Harlow fosse stato presente, sarebbe stata tutta un'altra storia. Avrebbe senza dubbio preso al volo l'occasione per sperimentare su nuove specie l'ipotesi che sosteneva di aver verificato in precedenza. Avrebbe potuto costruire di nuovo e alla bell'e meglio un pupazzo di ferro e uno di stracci e dimostrare, ancora una volta, per mezzo di un esperimento imposto al cucciolo orfano di babbuino, la necessità vitale dei legami affettivi.

Alla fin fine il collega di Barbara Smuts aveva ragione a invocare il miracolo, perché effettivamente c'è stato: non però quello di un imprevedibile ritorno alla vita di un cucciolo di babbuino rimasto orfano, ma piuttosto quello per cui una scienziata non ha dimenticato che non si conosce mai bene quelli che si interroga se non quando si accetta di apprendere *insieme a loro* e non *su* di loro, cioè *contro* di loro. Barbara Smuts ha imparato, in una notte, ascoltando ciò che la compassione le dettava, sottomettendosi ai rischi dell'attaccamento, ciò che anni di tortura hanno autorizzato Harlow a proclamare come “sapere”. Ha imparato ciò che già sapeva, ma che si apprende di nuovo ogni volta che si è toccati: ossia, che non si comprendono gli altri, soprattutto nelle storie di attaccamento, se non quando non ci si lascia attraversare dai propri attaccamenti, da ciò che essi hanno di importante per noi.

Abbiamo passato questi ultimi quattro anni in una depressione profonda, fortunatamente non la nostra ma quella degli altri, e consideriamo questo periodo della sperimentazione animale come uno dei più riusciti, uno dei più promettenti, tra quelli che abbiamo vissuto.

È così che Harlow presentò anni fa il risultato delle sue ricerche. Tuttavia, precisava, non era tanto la depressione quanto l'amore ciò che più gli stava a cuore:

In modo sorprendente, abbiamo provocato la depressione nelle scimmie, non tanto attraverso lo studio delle loro forme di sofferenza, quanto attraverso l'amore⁴.

4 Harry Harlow e Stephen Suomi, «Induced Depression in Monkey», in «Behavioral Biology», n. 12, 1974, pp. 273-296.

Come si passa dalla depressione all'amore o viceversa? Le ricerche di Harlow sono ormai celebri: studiando le conseguenze della mancanza di legami corporei e affettivi nei cuccioli di macachi, lo psicologo aveva l'ambizione di misurare la loro importanza vitale. Vale la pena di fermarsi un momento a riflettere su ciò che in un laboratorio di psicologia si è arrivati a chiamare: “studiare l'amore”. La biografia che Déborah Blum gli ha dedicato, malgrado una sorta di disagio e di ambivalenza ben percepibili – nel suo libro precedente non aveva fatto mistero delle sue simpatie per i movimenti protezionisti e per gli attivisti animalisti –, porta allo scoperto quel che definirei il frutto avvelenato di questa eredità: ella ha fatto di Harlow l'eroe rivoluzionario che ha obbligato il campo della psicologia ad ammettere l'affettività come un oggetto di ricerca del tutto legittimo. Déborah Blum ricostruisce il suo percorso, raccogliendo indizi grazie ai quali si capisce che l'amore sarebbe stato iscritto come motivazione essenziale della sua vita di scienziato fin dall'inizio delle sue ricerche.

Le prime vittime di questa strana ricerca sono stati i ratti. Nella sua tesi di dottorato in psicologia, Harlow prosegue il lavoro del suo supervisore, Calvin Stone, che aveva dedicato la propria carriera scientifica allo studio delle preferenze alimentari di questi animali. Harlow studia le scelte dei ratti giovani non ancora svezzati: preferiscono il latte vaccino ad altre bevande? Accettano di bere succo d'arancia in assenza di latte materno? Il chinino e l'acqua salata? Per condurre queste ricerche, è necessario separare i ratti neonati dalle madri e così comincia la storia di Harlow. Egli osserva che i ratti neonati smettono di nutrirsi quando l'ambiente è troppo freddo o troppo caldo. Solo una temperatura simile a quella del corpo materno sembra favorire l'accettazione del cibo. La risposta alimentare si attiva, dunque, se i ratti si trovano tra il corpo materno e il nido. Da qui all'idea che forse i piccoli preferirebbero stare con la propria madre non c'è che un passo. Un passo certo molto semplice, ma non per uno scienziato. Harlow costruisce così una gabbia in cui una griglia separa le madri dai loro piccoli. Questi, disperati, girano in tondo nella parte di gabbia in cui sono stati isolati, mentre le madri dall'altra roscicchiano le maglie della griglia. Bisogna, però, misurare con precisione la forza di questa pulsione. La prova diventa un'ordalia. Se si affamano le madri e poi si toglie la griglia che le separa dai piccoli e si offre loro da mangiare che cosa sceglieranno? Trascurano il cibo e si precipitano dai loro piccoli. Quale è la causa di questo strano comportamento? È dovuto a un riflesso o a un istinto? Harlow mette alla prova queste nuove

ipotesi con ratti femmine madri. Asporta loro le ovaie, le acceca, le priva dei bulbi olfattivi. Cieche, con disfunzioni ormonali e senza olfatto, le madri continuano a precipitarsi incontro ai loro piccoli. Potrebbe forse trattarsi d'amore, come se questo non fosse appunto intessuto di odori, immagini e ormoni. In ogni caso, per Harlow è una pulsione dalla forza sbalorditiva: il bisogno di contatto.

È così che la storia ha inizio ed è così che ricomincia qualche anno dopo, all'inizio degli anni Cinquanta, nel Dipartimento di Psicologia dell'Università di Madison nel Wisconsin. Questa volta però i soggetti non sono più i ratti, ma alcuni macachi *rhesus* cuccioli, piccoli grandi eroi dei laboratori che hanno dato il loro nome, Rh, ai nostri fattori sanguigni. Si sa che le scimmie non sono ratti e lo si comprende del tutto quando si cerca di predisporre una colonia per la ricerca: bisogna farle arrivare dall'India, sono costose e spesso giungono in laboratorio in uno stato pietoso. Quelle ammalate contaminano le altre, in un ciclo senza fine.

Harlow decide di creare la sua colonia e, per evitare il contagio, isola i neonati fin dalla nascita. I piccoli macachi cresciuti in tal modo godono di una salute eccellente; hanno, però, un problema: restano seduti, sono passivi e si dondolano incessantemente, con lo sguardo fisso al soffitto, mentre senza sosta si succhiano il pollice. Quando li si mette insieme a un conspecifico, si girano dall'altra parte e lanciano urla di spavento. Una sola cosa sembra attirare la loro attenzione, i brandelli di stracci che ricoprono il fondo della gabbia. Continuano a tenersi stretti questi stracci e ad usarli per coprirsi. I piccoli macachi mostrano un bisogno vitale di toccare qualcosa di morbido. Ecco, si tratta dunque di studiare questo bisogno vitale, di sezionarlo, di misurarlo. Harlow, di conseguenza, inizia a costruire madri artificiali fatte di stracci. Allo stesso tempo offre ai suoi orfani un manichino costruito con fili d'acciaio che dispensa loro del latte. I piccoli lo trascurano, gli si avvicinano solo per il tempo necessario ad alimentarsi e passano ore abbracciati al corpo di tessuto. Il bisogno di toccare costituisce allora un bisogno primario che non necessita di essere sostenuto dalla soddisfazione di un altro bisogno che si pensava più fondamentale, quello di nutrirsi.

Il manichino morbido possiede non soltanto un corpo, ma anche una testa con occhi, naso e bocca: si tratta forse dell'amore che prende forma di fronte a un volto? No, si tratta sempre di studiare il bisogno di toccare. Il volto non serve a dare più verosimiglianza al manichino di stracci, ma per escludere un'altra spiegazione possibile. Perché questo volto non ha nulla di attraente,

al contrario, non deve esserlo affatto. Gli occhi sono catadiottri rossi da bicicletta, la bocca un pezzo di plastica verde, il naso è dipinto in nero. Se il viso avesse avuto un qualche aspetto interessante per i piccoli macachi si sarebbe potuto sostenere che non fosse il bisogno di contatto che li ha portati a stringersi al manichino per ore, quanto lo stimolo attraente di un volto. Harlow si appresta a provare l'efficacia di questa madre artificiale, la sua funzione rassicurante. Come? Basta sottrarla e i macachi sono presi dal panico. Da qui in avanti cominciano altri esperimenti: ci sono ancora tante cose da togliere e da dare per valutare l'effetto quando le si toglie.

Togliere, separare, mutilare, sottrarre, privare: c'è un ordine nelle infinite ripetizioni di cui ho parlato. Gli esperimenti basati sulla separazione non si limitano a separare gli individui gli uni dagli altri, ma mettono in atto un lavoro di distruzione, di smembramento e soprattutto di sottrazione, come se questi fossero gli unici atti possibili. Non c'è bisogno di rileggere la serie degli esperimenti di Harlow perché appaia evidente il filo rosso di tutta questa storia: quello di una routine che prende la mano e diventa folle. Separare le madri dai piccoli, poi separare le madri da se stesse, toglier loro ovaie, occhi e bulbi olfattivi – ciò che in ambito scientifico prende il nome di modello dell'esclusione; separare per ragioni igieniche e, infine, separare per separare.

È utile ricordare ciò che George Devereux constatava in *De l'angoisse a la méthode dans les sciences du comportement*⁵, ossia che l'indifferenza degli scienziati ha prima di tutto a che fare con la loro incapacità di distinguere tra un pezzo di carne e un essere animato, la differenza tra chi non sa ciò che gli sta accadendo e chi lo sa, tra «qualcosa» e «qualcuno». Ciò che rende valida la scienza del comportamento, scriveva, non è un ratto privato della corteccia cerebrale, ma uno scienziato a cui sia stata restituita la sua. Che sia intenzionale o meno, i due riferimenti non sembrano essere casuali: la carne, ossia ciò che viene necessariamente da un animale, e un ratto sottoposto a un esperimento di privazione sono i due modi principali con cui il mondo contemporaneo esercita violenza sugli altri animali.

Tuttavia, la prima opposizione, quella tra carne ed essere vivente, non è semplice come ciò che dovrebbe comportare. Perché essa è ciò che dovrebbe far esitare lo scienziato: pensare che questo pezzo di carne che sta per sfigurare con dell'acido proviene da un animale che si è dovuto uccidere e che

⁵ George Devereux, *De l'angoisse a la méthode dans les sciences du comportement*, Aubier, Parigi 1980.

bisognerà ucciderne altri per disporre di altri pezzi di carne su cui far reagire l'acido dovrebbe comportare una pausa di riflessione. Per quel che riguarda il ratto privato di corteccia e lo scienziato a cui la si dovrebbe rimettere, Devereux sta traducendo con chiarezza il processo in atto: il metodo ha sostituito il pensiero. Anche la scelta di quest'altro esempio non è casuale: gli esperimenti di privazione e di separazione (uso qui i due termini come equivalenti perché si riferiscono a un medesimo processo) illustrano quanto intende sottolineare. Il metodo appare, nella sua versione più caricaturale, una stereotipia che ripete sempre lo stesso gesto, una routine che inibisce ogni possibilità di ripensamento.

È stata sollevata l'obiezione che i ratti che correvano nei labirinti, per non citare che questo esempio, non usassero affatto le facoltà di apprendimento (associazione e memoria), che erano l'oggetto della ricerca. Sarebbero invece stati guidati dalle loro abitudini, facendo ricorso al loro corpo, alla sensibilità, alla pelle, ai muscoli, alle vibrisse, all'olfatto o chissà a cos'altro ancora. Per questa ragione li si è privati di ciò che era loro con uno spirito sistematico che sconfina anch'esso nella stereotipia. John Watson, fondatore del comportamentismo, ai suoi ratti ha enucleato gli occhi e ha tolto bulbi olfattivi e vibrisse, tutti organi essenziali al loro senso del tatto, prima di lanciarli alla scoperta del labirinto. E, poiché il ratto non voleva più né correre, né andare alla ricerca della ricompensa in cibo, l'ha affamato – un'altra esperienza di privazione: «Finalmente a quel punto cominciava ad imparare a muoversi nel labirinto e diventava l'automa abituale»⁶. Ma chi è l'automa in questa storia?

Questa routine non è esclusiva del lavoro in laboratorio, dal momento che anche il lavoro sul campo non ne è immune. Il primatologo giapponese Sugiyama, che ha osservato gruppi di entelli in India, ebbe l'idea di trasferire il solo maschio di un gruppo, che secondo lui era il maschio dominante che proteggeva e dirigeva l'harem, in un altro gruppo misto. Fu una catastrofe e così si scoprì la possibilità dell'infanticidio tra le scimmie. Va precisato che le pratiche descritte hanno accomunato diversi primatologi, soprattutto quelli più affascinati dalla gerarchia. Al proposito, mi tornano in mente gli esperimenti di Hans Kummer, che consistevano nel trapiantare femmine di

una specie di babbuini organizzati secondo un modello poligamico in un altro gruppo basato su un modello misto con molte femmine e molti maschi in competizione. Come si sarebbero adattate? Alcuni esperimenti condotti dal primatologo Ray Carpenter prevedevano, ad esempio, di togliere sistematicamente il maschio dominante dal gruppo di appartenenza per osservare gli effetti della sua scomparsa. Il gruppo si disintegrava, perdeva una parte del suo territorio a vantaggio di altri e si moltiplicavano i conflitti violenti. Ciò che stupisce è che mai, in nessuno di questi esperimenti, si è ipotizzato che si potesse trattare di uno stress provocato dalla manipolazione effettuata. Il fatto di sottrarre il maschio dominante, invece di un'altra scimmia, non è privo di interesse. Certo, tale esperimento si accorda bene con il fascino che il modello gerarchico esercita in questo tipo di ricerche; secondo Donna Haraway, però, esso riflette al tempo stesso una concezione funzionalista di tipo fisiologico del corpo politico⁷. Il gruppo sociale delle scimmie funziona come un organismo e questo funziona a sua volta come un corpo politico: eliminate la testa e con ciò neutralizzerete ciò che assicurava la legge e l'ordine.

Perché gli sperimentatori sottoponevano gli animali a questo genere di esperimenti? La risposta è semplicissima: per vedere ciò che accade, come se fossero degli adolescenti maleducati. O per dirla in modo meno semplice: perché gli effetti permettono di inferire le cause. Salvo che non si potrà mai sapere, se non negando gli effetti del proprio intervento, qual è la "causa".

Se Harlow, Carpenter, Sugiyama, Watson e molti altri avessero preso in considerazione che in ciò che provoca disperazione e disorientamento negli animali si doveva tener conto delle cattive intenzioni che attraversavano da parte a parte i loro dispositivi, essi non avrebbero potuto concludere nulla dalle loro ricerche. Le loro teorie alla fine dipendono solo da questo: un esercizio di irresponsabilità sistematico e cieco.

Traduzione dal francese di Filippo Trasatti.

6 Questo esperimento è stato descritto per la prima volta da John Watson nell'articolo «Kinesthetic and Organic Sensations: Their Role in the Reaction in the White Rat in the Maze», in «Psychological Review: Psychological Monographs», n. 8, 1907, pp. 2-3; esso è riportato nel meraviglioso libretto dello storico inglese Jonathan Burt, *Rat*, Reaktion Books, Londra 2006.

7 Gli esperimenti di Carpenter sono stati analizzati da Donna Haraway in *Primate Visions*, Verso, Londra 1992.

Emilio Maggio

Risvegliare, sorvegliare, dormire

Confondiamo il nostro tornaconto con quello della natura. Addormentarsi è il problema, non svegliarsi, stimatissimo signore. (T. Bernhard)¹

Mi avete rotto il cazzo con l'immagine! (in *Bella Addormentata*)²

L'ultimo film di Marco Bellocchio, *Bella Addormentata* – titolo che, con l'elisione dell'articolo determinativo, suggerisce una ricercata ambiguità –, rimanda all'universalità archetipica della fiaba, coniugata però al presente, in un continuo rimando tra realtà e verosimiglianza, in cui ogni spettatore può identificarsi. Il film è ispirato agli ultimi sei giorni di vita di Eluana Englaro che, nel febbraio del 2009, turbarono le coscienze degli italiani. La storia è nota: dopo 17 anni di coma vegetativo la famiglia Englaro decide di interrompere l'alimentazione forzata che mantiene in vita Eluana, in base alle volontà della donna ricostruite dalle testimonianze di coloro che le erano stati più vicini e in concomitanza dell'accoglimento da parte della magistratura dell'istanza giudiziaria inoltrata dal padre Beppino.

Bellocchio costruisce il film intorno a due poli narrativi che, pur non interferendo l'uno con l'altro, ne denotano il senso, condizionando la visione e le riflessioni dello spettatore. Il primo presenta la vicenda Englaro nella versione pubblica e ufficiale che i media trasformarono in "caso". Il secondo, sfuggendo alle strette maglie della pervasività mediatica e dell'*infotainment*, stabilisce con lo spettatore un patto di complicità basato sulla sospensione dell'incredulità che si esplica attraverso il ricorso all'universo fiabesco e alla funzione specifica dello stile grottesco. L'uno rappresenta lo statuto ontologico attraverso cui la sovranità statale tenta, con grande imbarazzo e maldestramente, di fornire risposte sull'assoluto del fine vita – risposte difficilmente trasferibili sul piano giuridico. L'altro, per mezzo della narrazione fiabesca e grazie ad un percorso di immersione nell'inconscio collettivo, rende tangibile e attualizza la paura di morire.

La realtà ridefinita dai media disciplinari, tra i quali la neo-televisione

gioca un ruolo preponderante, ha bisogno dei requisiti dell'autenticità e dell'accettabilità per poter dispiegare tutta la sua forza e poter ridisegnare i confini tra verità e verosimiglianza, per poter esplicitare il dominio pervasivo sulle coscienze individuali e sull'immaginario collettivo. La fiaba, da cui il cinema eredita l'archetipicità e l'universalità tematica, rappresenta invece la possibilità di raccontare l'indicibile, offrendo una molteplicità di interpretazioni, di contro alla verità codificata e a senso unico delle istituzioni.

La pellicola struttura il suo impianto narrativo sulla dicotomia sorvegliare/risvegliare. I due etimi rimandano al tenere d'occhio che le istituzioni pubbliche e sociali si prefiggono, assumendo la funzione di dispositivi attraverso cui il potere istituzionale esercita il proprio controllo sugli individui: o preoccupandosi della sorte dei cittadini affinché svolgano regolarmente il loro ruolo e non contravvengano alle leggi, o arrogandosi il diritto a ridestare, ravvivare quelle stesse esistenze le cui coscienze assopite sono il frutto di una diffusa letargia sociale.

Il film inizia facendo cortocircuitare questi due dispositivi di cui la società dello spettacolo sfrutta la peculiare pervasività. Un ragazzo, ripreso in primo piano da una telecamera digitale, rivolgendosi direttamente allo spettatore esclama: «Svegliati, Eluana!». Nello stacco successivo si vede la prima pagina di un noto quotidiano nazionale che titola: «L'ultimo viaggio di Eluana», alludendo al trasferimento del corpo della donna nella clinica "La Quiete" di Udine dove la nutrizione artificiale verrà interrotta. Il giornale è nelle mani di Uliano Beffardi³, senatore del partito di maggioranza che governa il Paese. Contemporaneamente su uno schermo televisivo scorrono alcune immagini di repertorio che ritraggono Berlusconi, allora primo ministro, mentre sproloquia sulla vicenda, inanellando una serie di *gaffe* che i media useranno per sfamare gli appetiti di un'opinione pubblica morbosamente dipendente dai casi di cronaca nera. Il senatore è visibilmente infastidito e annoiato. Questa è la prima marca attraverso cui Bellocchio ritrae l'insofferenza di Beffardi nei confronti di una classe politica indifferente ai problemi che affliggono il Paese, una classe politica sorda e cieca riguardo ai bisogni e alle aspirazioni della società. La retorica falsa e mistificatoria

3 Sui nomi che Bellocchio assegna ai suoi personaggi si potrebbe scrivere un saggio a parte. Mi limito qui a sottolineare come essi, al pari delle fiabe, rimandino a principi assoluti e universali, evocando densità simboliche o suggeriscano il grottesco. Come afferma lo stesso regista in un'intervista apparsa in «Duellanti», n. 78, ottobre 2012, p. 7: «I nomi sono beffardi, sono degli scherzi. In una sintesi cinematografica quello che normalmente richiederebbe tempi più lunghi lo si ottiene in pochi secondi».

1 Thomas Bernhard, *La partita a carte*, trad. it. di M. Olivetti, Einaudi, Torino 1983, p. 63.

2 Espressione del senatore Uliano Beffardi interpretato da Toni Servillo nel film *Bella Addormentata*, regia di Marco Bellocchio (Italia, 2012).

della mediasfera ha finito per sovrapporsi alla fragile eppure ancora vitale materialità dei corpi. Come corpo del reato, Eluana, sospesa tra la vita e la morte, rappresenta la presenza/assenza (Bellocchio, intelligentemente, non mostra mai il volto della donna in coma, scelta ineccepibile anche dal punto di vista etico) che fa da contraltare visionario e immaginifico alla morbosa oscenità promossa dalle immagini televisive e dalle notizie giornalistiche. Il corpo di Eluana, fantasma reale di tutto quello che non è e dovrebbe essere, è l'eco di una vitalità compromessa dall'illusoria felicità del quieto vivere borghese sostenuto dalle istituzioni disciplinari della società. Ancora una volta Bellocchio rivela lo stretto legame che corre tra ospedali, nuclei familiari, chiese, questure, parlamento – cioè quei dispositivi attraverso cui la biopolitica dispiega il proprio potere di controllo sulla vita – e *il fantasma della libertà*, quella libertà continuamente evocata e mai realizzata dal capitale⁴.

Sorvegliare – risvegliare

Bellocchio articola la sua parabola sul dispositivo della sorveglianza facendo ricorso ad una molteplicità di personaggi e situazioni e sviluppando un punto di vista sfaccettato in continuo divenire in cui l'ufficialità del discorso pubblico slitta continuamente nel privato dei protagonisti che, coralmemente, danno vita ad un racconto morale sulla veglia. Il film, per la gran parte, è strutturato intorno all'antinomia sorvegliare-vegliare e, conseguentemente, sulla polarizzazione degli attori sociali negli spazi fisici e metaforici del pubblico e del privato.

Uliano Beffardi è vittima del controllo esercitato dal suo partito che confina il suo agire politico nei luoghi deputati alla rappresentazione del potere: le sale di riunione, le camere del Parlamento e il bagno turco nei sotterranei del Senato sono metafore della *mise en abyme* dei principi che fondano la democrazia. I due fratelli Roberto e Pipino si fanno anch'essi vettori di questo intreccio tra sorveglianza e veglia: il fratello "normale" sorveglia-assiste

4 L'ossessione per le istituzioni disciplinari è una costante del cinema di Bellocchio: la famiglia in pellicole come *I pugni in tasca* (Italia, 1965) e *Nel nome del padre* (Italia, 1971); la caserma e le istituzioni militari in *Marcia Trionfale* (Italia/Francia/Germania, 1976); gli ospedali e gli istituti psichiatrici in *Matti da slegare* (Italia, 1975); la chiesa in *L'ora di religione* (Italia, 2002); per arrivare ai grandi affreschi sulla storia politica del nostro paese in *Buongiorno, notte* (Italia, 2003) e *Vincere* (Italia/Francia, 2009).

quello *borderline* affinché non faccia male a se stesso e agli altri. E ancora, il dottor Pallido sorveglia-veglia Rossa nel letto dell'ospedale in cui lavora affinché non si suicidi. La Divina Madre, ex diva del cinema sul viale del tramonto (professionale e psicologico), sorveglia-veglia la figlia Rosa in stato di coma, sperando che si risvegli. Se la sorveglianza delle istituzioni disciplinari viene garantita pubblicamente dalle sue protesi mediatiche, la veglia, intesa qui come assistere e prendersi cura dell'altro, è riservata alla sfera privata delle relazioni interpersonali familiari e affettive.

Le immagini televisive di repertorio mostrate da Bellocchio invadono tutti gli spazi in cui si consumano le esistenze dei protagonisti e i loro rapporti sociali e privati. Come sostiene Marineo:

Le forme di sperimentazione del controllo sociale che ormai sono al centro del nostro orizzonte domestico, lavorativo, cittadino e, per accumulo, psicologico, rappresentano al meglio [...] *quello spettacolo integrato* profetizzato da Debord che analizzava le sovrapposizioni tra spazio privato e spazio pubblico: la proliferazione tumorale e pervasiva con cui le videocamere e gli altri occhi artificiali oggi monitorano qualsiasi spazio dell'agire pubblico e parte di quello privato spinge i cittadini a restringere il proprio agire sociale limitandolo spesso al solo momento del consumo (anche questo sorvegliato e tassonomizzato come mai prima d'ora), perché diffidenti rispetto ad una realtà comune – le strade, le piazze, i negozi, gli uffici pubblici – in cui la socialità pare essere regolata da una fortissima istanza poliziesca⁵.

La veglia come accudimento dell'altro, del corpo mortale prossimo a quello degli animali, è allora una concessione dello Stato sovrano ai propri sudditi, che in questo modo si sentono investiti di un potere che in realtà non possiedono e che, invece, è sublimato nella compassione, nell'amore e nell'afflato religioso. L'attenzione di Pallido per la sorte di Rossa è dettata dalla pietà che la vita marginale della tossicodipendente suscita nel medico. L'amore di Roberto per Maria, la figlia bigotta del senatore Beffardi, lo distoglie dal ruolo di tutore della pazzia di Pipino. Infine, la Divina Madre sembra accentrare su di sé le strategie consolatorie dell'istituzione religiosa cattolica. Negli episodi che la riguardano, Bellocchio abbraccia chiaramente il registro grottesco della fiaba accettandone i presupposti archetipici e il rischio di scivolare nell'implausibilità aliturgica del cinema, che invece la televisione inibisce efficacemente grazie alle strategie dei *reality show*.

5 Franco Marineo, «L'al di qua di reality: chi guarda chi e percezione della realtà», in «Segno Cinema», n. 179, febbraio 2013, p. 5.

Per questa ragione, la casa in cui “riposa” Rosa assume le sembianze di un castello, la Divina Madre quelle della regina-strega-matrigna, il marito della Divina Madre e padre dei fratelli Rosa e Federico quelle del re fallito e impotente, Federico quelle del principe azzurro e Rosa quelle della bella addormentata; su tutti, la televisione diventa lo specchio delle brame, in una continua sovrapposizione di scene madri che rimandano alle favole dei fratelli Grimm e alle versioni borghesi che ne fece Perrault.

Ma c'è di più. Bellocchio ci fa vedere attraverso gli occhi di Federico una sequenza tratta dal film di Mauro Bolognini *La storia vera della signora delle camelie*⁶, in cui Isabelle Huppert (l'attrice che recita il ruolo della Divina Maria) interpreta Alphonsine, il personaggio del dramma *La signora delle camelie* (1848) di Alexandre Dumas figlio, da cui Giuseppe Verdi trasse ispirazione per la Traviata. Questa sequenza mostra Alphonsine mentre si sta recando in un mattatoio per sottoporsi a una cura per un'anemia congenita, terapia che consiste nel bere il sangue di un bue appena scannato. La vita dissoluta di Alphonsine ne ha compromessa la già fragile salute e, come tutte le donne, anch'ella soffre di perdite di sangue. Questa sequenza è reale. Non ci sono trucchi o artifici. L'animale ucciso e il mattatoio sono entrambi autentici⁷. Bellocchio utilizza l'espedito del *transfert* per accostare la Divina Maria – cioè la prostituta Alphonsine, e la Divina Madre – l'attrice –, espedito che gli permette di metaforizzare il passaggio tra la vita e la morte e tra stato di veglia e stato onirico, compiendo così un prodigioso ribaltamento di senso rispetto sia al film di Bolognini sia all'oscenità dell'informazione televisiva⁸.

Il sangue e la morte, da esclusivo appannaggio di uno sguardo compiaciuto e morbosamente autoreferenziale, diventano in *Bella Addormentata* motivi di un percorso sonnambolico in cui il desiderio apre squarci di potenzialità

6 *La storia vera della signora delle camelie*, regia di Mauro Bolognini (Italia, 1981).

7 Non mi sembra una forzatura sottolineare che Bellocchio utilizza questa sequenza per stigmatizzare la struttura violenta e coercitiva del dispositivo istituzionale qui letteralmente “incarnato” dal macello. L'equazione tra il sangue dell'animale e il corpo della prostituta postula una riflessione su come lo sfruttamento del capitale, a metà dell'800, venga esercitato direttamente sui corpi, ridotti a merce di scambio: il sangue per la salute, il sesso per l'emancipazione. Questa struttura di oppressione sui corpi vivi si trasformerà in ideologia quando le tecnologie della comunicazione di massa forniranno al sistema capitalista la possibilità di operare un controllo capillare sulla società, legittimandone la discriminazione di specie, di razza, di genere e l'ineguaglianza sociale.

8 Successivamente alla sequenza del film di Bolognini, Bellocchio inserisce, magistralmente, l'infelice dichiarazione di Berlusconi in cui candidamente sosteneva che se Eluana Englaro avesse ancora avuto il ciclo mestruale, ciò avrebbe significato che era in grado di procreare e quindi di essere ancora un corpo vivo e produttivo.

tutte da esplorare. Ecco allora che la “recita” allestita dalla Divina Madre per proteggere-sorvegliare Rosa, la figlia addormentata, finisce per essere la versione rituale che costituisce ogni rapporto di potere. La ritualità della Chiesa cattolica è il modo per risolvere la questione della verità sugli assoluti della vita e della morte:

Il regime di verità istituito dal cristianesimo non può infatti ridursi al dogma e alla credenza. Insieme e oltre al contenuto della credenza, esiste un atto di verità e, oltre e insieme alla professione di fede, esiste l'obbligo per gli individui di stabilire con se stessi un rapporto di verità e insieme di produrre la propria verità con effetti che esorbitano l'ordine della conoscenza⁹.

Nella tenuta della Divina Madre gli specchi sono coperti e la televisione trasmette unicamente immagini tratte da documentari sulla vita degli ippopotami. La possibilità del divenire, tutto da interpretare e privo dei coefficienti della verità e della giustizia attraverso cui il potere organizza il proprio discorso, è riservata da Bellocchio al sogno. Anzi al sonno, che diventa un chiamarsi fuori dalla realtà. Non una resa ma un'astensione, anzi, meglio ancora, una dimissione, come quelle che il senatore Beffardi consegna al suo partito.

Dormire

Abbiamo visto come per Bellocchio la sfera pubblica coincida con quella mediatica-istituzionale e come le forme dell'agire politico non siano più un'emanazione della volontà della cittadinanza. L'effettualità del diritto, un insieme di regole che stabiliscono il contratto sociale, si realizza sollecitando la sensibilità della comunità ad essere parte attiva nelle questioni che riguardano la sfera degli assoluti, servendosi degli apparati mediatici di massa per sedimentare il senso comune nella cosiddetta opinione pubblica. Ai cittadini viene concessa l'indignazione e la possibilità di partecipare – da protagonisti o da semplici comparse – alla recita della democrazia rappresentativa. È solo quando ci si addormenta, ci dice lucidamente Bellocchio, quando cioè la coscienza pubblica e civile si assopisce, che abbiamo la possibilità di sfuggire alle maglie del controllo della società disciplinare e congedarci dalla

9 Michele Spanò, «L'ignota tragedia della soggettività», ne «il manifesto», 15 dicembre 2012, p. 10.

vita pubblica. È nel sonno che ricominciamo a vivere, smarrendoci nella *zoé* comune a tutti gli esseri viventi. Attenzione, però, a non confondere il sonno con il sogno. Non è questione di onirismo, ma della capacità e della volontà di essere inattuale. Di contro alle trame dell'inconscio che la psicologia in gran parte riconduce al principio edipico, in *Bella Addormentata* c'è la possibilità di abbandonarsi al nulla, ad un'estraniamento dal reale come "gesto sublime". I personaggi chiave di *Bella Addormentata* sono, infatti, quelli che tradiscono la vita. Il senatore Beffardi realizza il desiderio di commiato alla vita della moglie in stato terminale e la "uccide", così come "uccide" la sua vita pubblica dimettendosi dal partito. La straordinaria bellezza di Rosa è data dal suo statuto di *addormentata*, dal rilassamento di un corpo che diventa lo schermo su cui viene proiettata la frustrazione dell'agire dei singoli cittadini-personaggi e che fa impazzire la madre che da "diva" si trasforma in "divina", trovando nella fede una nuova dimensione recitativa.

È, tuttavia, su *Rossa* che convergono le riflessioni del regista e da cui si dipanano i nodi disseminati lungo l'intero svolgimento dell'opera. *Rossa*, già segnata dalla tossicodipendenza e dunque marginale rispetto alla *res publica*, è l'unico personaggio – ovviamente ancora una donna – che decide volontariamente di abbandonarsi al sonno. E lo fa come presa di coscienza. Dopo essere stata sedata a seguito dell'ennesima crisi d'astinenza e dopo aver tentato il suicidio, viene presa in cura dal dottor Pallido che l'assiste amorevolmente. Ad un certo punto questi, stremato dalla stanchezza, si addormenta sulla sedia posta di fronte al letto della paziente. *Rossa* si sveglia, apre la finestra, sta per buttarsi di sotto, poi ci ripensa, toglie le scarpe all'uomo che le sta di fronte e sorride. Pallido socchiude gli occhi e vede *Rossa*, sveglia, che gli dice: «Non te ne sei accorto, ma ero sveglia». Subito dopo *Rossa* si rimette sotto le lenzuola, si gira e si addormenta. Il film, che iniziava con una profezia «Svegliati, Eluana!» finisce con un invito ad abbandonarsi alla dolcezza e alla bellezza gratuite del sonno.

Buongiorno, notte¹⁰.

10 Il titolo ossimorico del film di Bellocchio esplicita chiaramente lo stato di veglia-sonno continuo a cui fu costretto Aldo Moro durante i giorni della sua prigionia. La reclusione forzata, infatti, non permette un'esatta percezione dello scorrere del tempo, per cui si entra in una sorta di stato sonnambolico in cui è difficile distinguere la realtà della prigione con il sogno di risvegliarsi liberi.

NOTE BIOGRAFICHE

Gary Shapiro insegna filosofia presso l'Università di Richmond, U.S.A. È autore, tra l'altro, di *Nietzschean Narratives* (Indiana University Press, 1989) e *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying* (University of Chicago Press, 2003). Ringraziamo l'autore e l'editore per l'autorizzazione a pubblicare la traduzione del saggio «I cani, la domesticazione e l'ego» su questo numero della rivista.

Adele Tiengo è dottoranda in Lingue, Letterature e Culture straniere presso l'Università degli Studi di Milano ed è stata *visiting researcher* presso l'Universidad de Alcalá (Spagna) con un progetto sulla rappresentazione degli animali non umani nella letteratura statunitense. I suoi interessi di ricerca comprendono ecocritica ed ecofemminismo nelle letterature di lingua inglese.

Vinciane Despret è Maître de conférences di Filosofia della psicologia presso l'Università di Liegi e di Etologia delle società animali presso l'Università di Bruxelles. È autrice di diverse opere, alcune pubblicate in italiano da Elèuthera: *Le emozioni. Etnopsicologie dell'autenticità* (2003), *Quando il lupo vivrà con l'agnello. Sguardo umano e comportamenti animali* (2004) e *Hans, il cavallo che sapeva contare* (2004). Ha inoltre contribuito al volume curato da M. Filippi e F. Trasatti, *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia* (Mimesis, 2010) con un articolo dal titolo «Rispondere agli animali o trattato delle buone maniere come preludio a una diversa coabitazione». Il saggio presentato in questo numero è la traduzione di un capitolo del suo ultimo libro *Que diraient les animaux si... on leur posait les bonnes questions?* (La Découverte, 2012). Ringraziamo l'autrice e l'editore per averci consentito di presentare questa anteprima in italiano.

SEGNALAZIONI



Massimo Filippi
Natura infranta
Dalla domesticazione alla liberazione animale

Gli Artiglieri
Ortica editrice, 2013

La biopolitica è sempre e comunque zoopolitica, ossia assoggettamento e controllo dell'Altro animale, domesticazione. Che sia eliminata nei lager e nei mattatoi o che venga controllata, in forma più o meno virulenta, con l'ingegneria genetica o con le tecniche del potere disciplinare, la nuda vita è sempre nuda vita animale.

RINGRAZIAMENTI

La redazione di Liberazioni è grata all'associazione Oltre la Specie per aver contribuito economicamente alla realizzazione di questo numero della rivista.



www.oltrelaspecie.org

Dove trovare la rivista

- Aviano **Edicola Al chiosco** - Via Pordenone
- Bergamo **Libreria Il caffè letterario** - Via San Bernardino, 53
Underground Spazio Anarchico - Via Furietti, 12/b
- Catania **Reformhaus Casa della salute** - Via Quieta, 27
- Conegliano **Parafarmacia La nuova Prospettiva** - Via Manin 31/g
- Firenze **Dolce vegan** - Via San Gallo, 92 r
- Forlì **Equal Rights Forlì** - equalrights@inventati.org
- Marina di Carrara **Libreria Pianeta Fantasia** - Via Rinchiosa, 36
- Milano **Libreria COOP Statale** - Via Festa del Perdono, 12
Libreria Utopia - Via Vallazze, 34
Merry Cherry Vegan - Via Rubens, 14
- Monza **Gastronomia La Pentola Vegana** - Via Lecco, 18
- Padova **Circolo ARCI La luna nuova** - Via Barbarigo, 12
- Palermo **Laboratorio Antispecista** - presso i banchetti informativi e su www.distr-azione.net
- Pescara **Libreria Naturista** - Via Ancona, 66
- Pistoia **Ass. Centro di Documentazione** - Via S. Pertini
- Pordenone **Libreria Al segno** - Piazza del Cristo, 7
- Rimini **Biblioteca Gambalunga** - Via Gambalunga, 27
- Roma **Biblioteca Casa del Parco** - Via della Pineta Sacchetti, 78
Biblioteca Comunale Corviale - Viale M. Mazzacurati, 76
Libreria Rinascita - Viale Agosta, 36
Rewild cruelty-free club - Via Giovannipoli, 18
- Torino **Centro Studi Sereno Regis** - Via Garibaldi, 13
Libreria Comunardi - Via Conte Giambattista Bogino, 2
- Verona **Paginadodici** - Corte Sgarzerie, 6a
- Zocca **Associazione Green Riot** - greenriot@libero.it

L'elenco aggiornato è reperibile su www.liberazioni.org

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

“
Queste creature silenziose e talvolta inanimate mi sono venute incontro con una tale pienezza, con una tale presenza d'amore che il mio occhio colmato di gioia non sa trovare tutt'intorno punto morto su cui cadere. Mi sembra che tutto, tutto quello che c'è, tutto ciò di cui mi ricordo, tutto quello che sfiorano i miei pensieri più confusi, sia qualcosa. [...] sento in me e attorno a me l'incanto e il puro infinito di un'eco, e tra gli elementi che giocano a rispondermi, non ve n'è alcuno in cui non vorrei profondermi. Allora mi sento come se il mio corpo fosse fatto di pure cifre che tutto mi disserrano. Oppure come se potessimo entrare in un nuovo presago rapporto con tutto l'esistente, se iniziassimo a pensare con il cuore. Quando però questo straordinario incantesimo mi abbandona, non so più nulla esprimere riguardo a esso; tanto meno potrei descrivere con parole sensate in che cosa consista questa armonia che intesse me e l'intero mondo e come si sia annunciata ai miei sensi; proprio come non potrei riferire nulla di più preciso sui movimenti delle mie viscere e sulle stasi del mio cuore.

– Hugo von Hofmannsthal”

D.MARTINELLI La F.I.S.S.A. e l'insostenibile leggerezza dello specismo
A.VOLPE Un esserci animale?
G. SHAPIRO I cani, la domesticazione e l'ego
A.SOTTOFATTORI Gli antispecismi e le loro pratiche
D.MAJOCCHI e **M.REGGIO** Sfruttamenti etici. Dagli allevamenti “sostenibili” alle cavie “felici”
A.TIENGO Intervista a Carol Adams: teoria, attivismo, letteratura
V.DESPRET Separazioni. Si può mettere un animale in *stato di arresto*?
E.MAGGIO Risvegliare, sorvegliare, dormire



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 5,00