La vita, invece di essere definita come proprietà esclusiva e diritto inalienabile di una sola specie, quella umana, su tutte le altre, invece di essere santificata come un assunto predeterminato, viene intesa come processo interattivo e senza conclusioni. Questo approccio vitalista alla materia destituisce i confini binari tra quella parte di vita, sia organica che discorsiva, tradizionalmente riservata all'anthropos, vale a dire il bios, e la parte più ampia della vita animale e non umana, anche nota come zoe. [...] Zoe è la forza trasversale che taglia e ricuce specie, domini e categorie precedentemente separate. L'egalitarismo zoe-centrato è [...] il nucleo della svolta postantropocentrica: è una risposta materialista, laica, fondata e concreta all'opportunistica mercificazione transpecie che è la logica del capitalismo avanzato.

– Rosi Braidotti

M.FILIPPI Venti tracce verso una tassonomia (dell') impossibile E.MEIJER La comunicazione politica con gli animali S.CAPPELLINI E M.REGGIO Quando i maiali fanno la rivoluzione - Proposte per un movimento antispecista non paternalista E.ADORNI *Critical Animal Studies* e sviluppo tecno-scientifico L.BROVELLI Tentativi di fuga dai limiti dell'umano L.VITALI Contatto mortale - Un tentativo di considerare il *roadkill* in una prospettiva antispecista L.CARTOLARI Il problema della protezione degli animali nel pensiero di Arthur Schopenhauer

liberazioni ASSOCIAZIONE CULTURALE

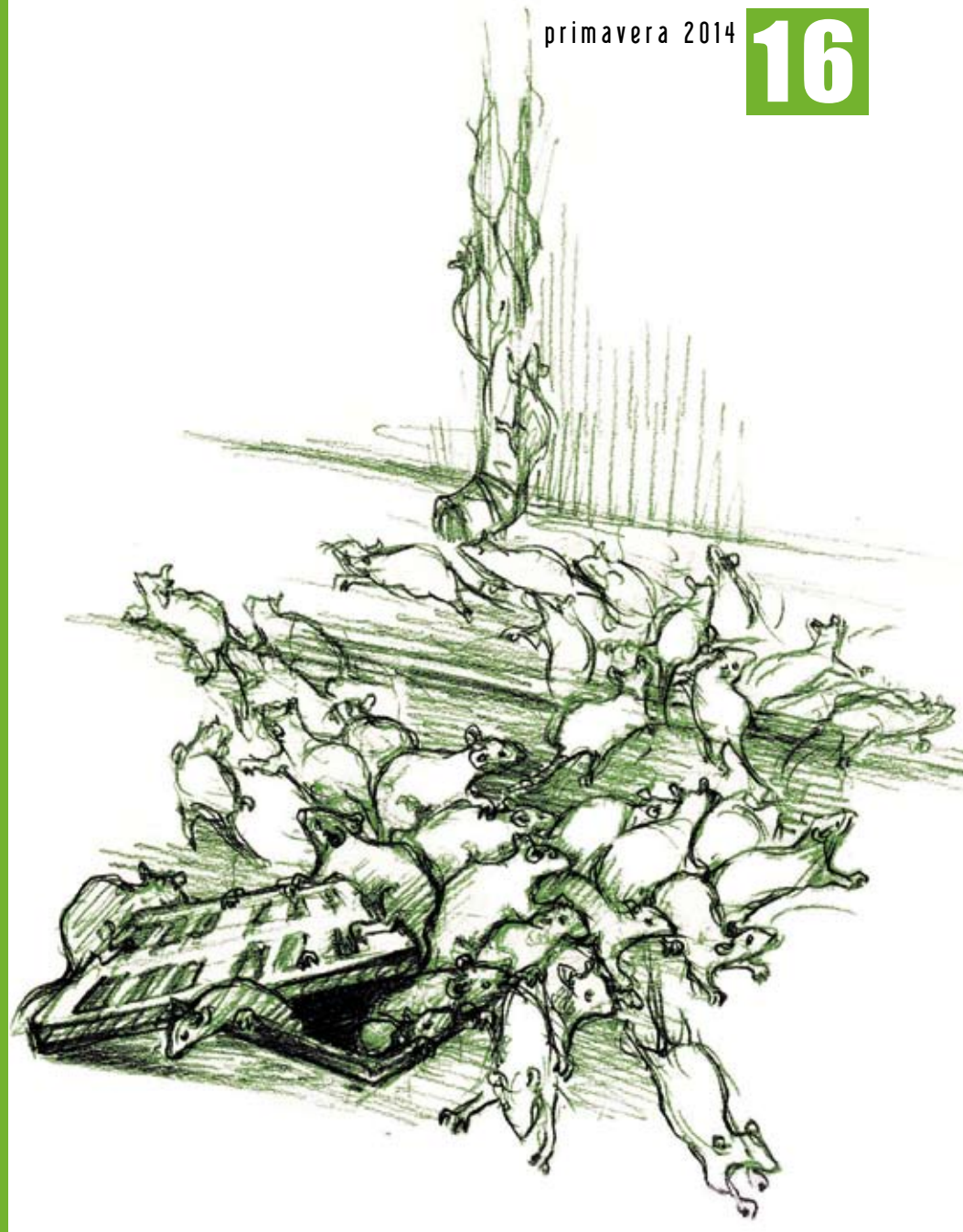
€ 5,00

Liberazioni 16

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

primavera 2014 16



Liberazioni
Trimestrale Anno IV n. 16 / Marzo 2014

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

Direttore responsabile
Fausta Bizzozzero

Redazione
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, Raffaele Mantegazza, Dario Martinelli, Marco Mazzeo, Gianfranco Mormino, David Nibert, Tom Regan, Sabrina Tonutti

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

Finito di stampare nel Marzo 2014
presso Yoo Print S.r.l.,
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)
Autorizzazione del Tribunale di Vicenza
n. 1223 del 16 marzo 2010

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

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

Dove trovare la rivista

Bologna	**Libreria Naturista New Age** - Via degli Albani, 2
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 l'infoshop "Le Rat" p.zza Raffaele Busacca, 5/7 e su www.laboratorioantispecista.org
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 **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

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

PENSARE LA QUESTIONE ANIMALE

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*

SOMMARIO

OFFICINA DELLA TEORIA

4 Massimo Filippi
Venti tracce verso una tassonomia (dell')impossibile

19 Eva Meijer
La comunicazione politica con gli animali

TERRITORI DELLE PRATICHE

43 Stefania Cappellini e Marco Reggio
Quando i maiali fanno la rivoluzione
Proposte per un movimento antispecista non paternalista

63 Eleonora Adorni
***Critical Animal Studies* e sviluppo tecno-scientifico**
Report dalla terza conferenza europea ICAS di Karlsruhe

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

70 Luca Brovelli
Tentativi di fuga dai limiti dell'umano

75 Luca Vitali
Contatto mortale
Un tentativo di considerare il *roadkill* in una prospettiva antispecista

80 Luca Cartolari
Il problema della protezione degli animali nel pensiero di Arthur Schopenhauer

NOTE BIOGRAFICHE

Massimo Filippi

Venti tracce verso una tassonomia (dell')impossibile[1]

> Mentre me ne sto nudo sotto lo sguardo di ciò che chiamiamo «animale», nella mia fantasia prende forma un'immagine, una sorta di classificazione alla Linneo, una tassonomia dal punto di vista delle bestie.
> (Jacques Derrida)
>
> E tutto finisce per fare corpo, fino al corpus di polvere che si raduna e danza un ballo vibrionante nell'esile fascio di luce in cui si compie l'ultimo giorno del mondo.
> (Jean-Luc Nancy)

1. *Lucus incertus*. Gli animali (non umani e umani) sono come la luce; a seconda di come li si guarda sono particelle oppure onde. Lo sguardo reificante li vede solo come particelle, individui isolati, monadi separate, autarchiche, concluse, chiuse su se stesse, fluttuanti in un universo senza relazioni e senza senso. Uno sguardo più attento riesce a scorgerli anche come onde. Onde che si intersecano, si rifrangono e si riflettono, si potenziano o si annichiliscono, si seguono, si precedono, si inseguono e si circondano; onde zigzaganti che costituiscono il *tra* che genericamente chiamiamo "ambiente", "mondo". Lo specista, e alcuni antispecisti, ritengono che gli animali non siano altro che corpi individuali. Costoro pensano che esistano le specie e gli individui – errore più rozzo il primo e più raffinato il secondo, come ricordava Nietzsche –, non capendo che specie e individui sono meri epifenomeni di singolarità ondulanti, risonanti, vibranti, oscillanti. Sezionando il mondo, perdono di vista il tutt'altro, il divenire onda, ciò che i corpi possono e, al pari, l'impotente potenza degli animali di liberare spazi di indistinzione, di fuoriuscita intensiva dal Sé e da sé. Gli animali, a differenza di Dio, giocano a dadi, stanno in mezzo alle fole, alla folla e alla follia. Gli animali sono folli – come chi riesce a intravvederne il sinuoso moto ondulante.

2. *Vulnus fragile*. I corpi degli animali sono fatti di materia, di una materia fragile e finissima, come quella dei sogni. Il corpo è «denso», «esteso», «corpulento» e al contempo «è un disegno, è un contorno, è un'idea», dice Nancy. È *partes extra partes* pur essendo senza organi. I corpi degli animali sono sottili, facilmente si rompono, si spezzano e si interrompono. Possono essere smembrati, violentati, tagliati, gassati, bruciati, torturati, scomposti, lacerati, feriti, umiliati. E, seppur meno facilmente, ricostruiti, ricomposti, suturati, incollati, medicati, chimerizzati. I corpi degli animali sono feriti ancor prima di esserlo, perché – ancora Nancy – «un corpo non è vuoto. È pieno di altri corpi [...], tessuti, rotule, anelli, tubi, leve e soffietti» e perché «tocca altri corpi da ogni lato» e «non smette mai di sentire». Le ferite dei corpi animali non cicatrizzano, sono ferite che si introflettono – per sanarsi e nascondersi – e che si estroflettono – per accarezzare altri corpi e per farsi accarezzare. I corpi animali sono estesi, fuori di sé, espropriati dai loro sensi e dall'esplorazione dell'ambiente. Sono vulnerabili perché dipendenti, sono vite degne di lutto. Sono ferite che, piegandosi, si espongono e si estrovertono. Gli animali sono eversivi.

3. *Pulvis absconditus*. Dove va a finire la felicità dei cuccioli e tutto l'immenso dolore animale? Che succede agli infiniti, quotidiani e banali movimenti, sensazioni, sentimenti e riflessioni di queste onde e di questi corpi, che sono necessari agli animali per sopravvivere – incontrarsi, abbracciarsi, scontrarsi? Dove vanno il battito cardiaco, la peristalsi, i tic, le percezioni cinestesiche, gli sfioramenti, gli affetti, i ricordi, i sogni, i pensieri, che sono anche degli animali umani e di quello che abbiamo definito la parte animale de "l'Uomo"? Si inscrivono? E se sì, dove? Se pensiamo agli animali come isole, queste domande sono insensate; se li pensiamo come onde, essi sono partecipi del non senso, che non significa senza senso, ma il *non* del senso, quelle microscopiche crepe, fenditure e passaggi oltre/verso la logica del senso. Gli animali morti, quelli uccisi e quelli feriti, o frammentati e ricomposti, allora, come i morti e come la morte, sono qui, in questo mondo, sono onde che hanno assunto caratteristiche fisiche differenti. Sono come le onde radio o quelle elettromagnetiche, i raggi X o quelli infrarossi, non li vediamo ma ci sono. Ci attraversano e ci influenzano. Danzano. Ci parlano anche se non li ascoltiamo. Si parlano tra loro, continuano a intrattenersi. Ci fanno domande anche se non rispondiamo. Si fanno domande, a cui seguono risposte e poi altre domande e altre risposte e altre ancora e ancora, fino a inanellarsi nell'utero della terra. Non sentite le urla del mattatoio, la rabbia, il dolore e la noia dell'allevamento e dei laboratori? La frustrazione che sale dai circhi e dagli zoo? Il lamento delle madri separate dai cuccioli e quello dei cuccioli separati dalle madri? L'odore nauseabondo del sudore e del sangue, il tonfo sordo delle uova sulle griglie di ferro, l'alternante battito angoscioso degli zoccoli e il fruscio dell'aria sollevato dalla stereotipia dei movimenti dei reclusi e dei dannati? Il rapido sibilare dei bisturi, lo schiocco sordo del debeccamento e della castrazione? E poi: non sentite la tenera gioia dei cani che corrono, il flessuoso scivolare dei felini, il lontano fruscio delle serpi, i discreti battiti d'ala degli uccelli, i brevi passi dei topi negli anfratti e nei sotterranei della civiltà? E tutti i suoni delle sistoli e delle diastoli, dei conati, delle articolazioni, dei nervi, dei muscoli? L'espandersi e il contrarsi dei polmoni, il movimento rapido

1 Questo saggio è l'ultimo capitolo del libro di Massimo Filippi ed Emilio Maggio intitolato *Penne e pellicole. Gli animali, la letteratura e il cinema* di prossima uscita per i tipi di Mimesis.

della deglutizione, quello più forsennato e frastornante della copula, dello sperma e delle ovaie, lo schiudersi delle uova, lo spargersi del liquido amniotico? E l'impercettibile brusio delle sinapsi e dei neuroni? E il silenzio frenetico del desiderio e quello pacato del godimento? E l'incessante mormorio delle cellule? Non sentite le voci, gli uggiolii, gli abbai, i guaiti, i ringhi, i miagolii, i latrati, i barriti, i cinguettii dei morti? Non sognate mai i morti? Non vi parlano nel sonno e nelle cangianti forme delle nuvole, delle montagne, delle spiagge e dei deserti? Non sentite gli accorati richiami di Laika provenire dal vuoto dell'universo come la radiazione cosmica di fondo, residuo della placenta che ha dato vita al *Big Bang*? Non sentite i passi, a volte felici e a volte strascicati, di Bobby e degli altri prigionieri? Non sentite il crepitio della debole radioattività emessa dalla bontà illogica di un mulo o di una femmina d'alce imbalsamata? Non percepite il battito del vostro cuore, delle vostre arterie e delle vostre vene, il ritmo del vostro respiro, la magmatica forza del vostro intestino, lo sciabordio dei vostri fluidi corporei contro le pareti degli organi o sui margini di altri corpi? No, tutto questo non scompare nel nulla, ma si deposita come polvere sopra, intorno e dentro tutto ciò che sente, che viene sentito, che sente sentire e che viene sentito sentire. Immenso scialo ontologico. Una polvere sottile, nostalgica e malinconica, si posa costantemente su di noi e sugli altri e lentamente modifica forme e proporzioni. Nulla si perde nella storia, perché l'inconscio è la storia. Noi non vediamo questa polvere, ma questo non significa che non esista e che non perturbi l'essere e l'esistente. Murakami Haruki: «In un giorno qualunque, qualcosa attrae la nostra attenzione. Niente di particolare, cose irrilevanti. Un germoglio di rosa, un cappello smarrito, quel maglione che ci piaceva quando eravamo piccoli, un vecchio disco di Gene Pitney. Un corteo di banalità senza un luogo dove andare. Cose che si muovono a destra e a manca nella nostra coscienza per due o tre giorni e poi se ne ritornano da dove vengono…, nell'oscurità. Abbiamo tutti questi pozzi che scavano nei nostri cuori. Mentre gli uccelli volteggiano sopra i pozzi, avanti e indietro». Questa polvere è come la materia oscura: non è visibile, ma interagisce costantemente con quella che possiamo vedere. L'universo che conosciamo non sarebbe quello che è senza materia oscura. Il silenzio delle bestie è la follia del giorno, il viaggio al termine della notte. Gli animali sono generosi nella loro luminosa oscurità.

4. *Domus spongiosa*. Siamo abituati a pensare gli animali e i loro ambienti come se fossero entità separate, come se ci fosse un album con degli sfondi colorati – foreste tropicali, savane infuocate, coste rocciose, fondali marini, vette innevate, ghiacciai scoscesi, praterie sconfinate – su cui incollare le figurine che descrivono l'esemplare medio delle varie specie. In realtà, gli animali e i loro mondi d'intorno non sono separati, ma intrecciati, comunicanti, confusi. Coi loro corpi/onde gli animali attraversano l'intorno e lo tracciano, lo irradiano, lo marcano. E

contemporaneamente l'intorno traccia, segna, inscrive i loro corpi. Un topo corre lungo una parete e la trasforma in prolungamento del suo sensorio per ritrovare la strada di casa. E la parete tatua il corpo del topo, inscrive nella sua memoria e nei suoi muscoli una mappa geografica. E lo stesso quando un cane urina, un cervo o un elefante disegnano il tronco di un albero di intricati labirinti, un gabbiano o una sterna sfiorano una parete di roccia o una stella marina un corallo. Quando una vespa si accoppia con un'orchidea per creare un ibrido che gode senza dover produrre e riprodursi. Anche nelle tane gli animali non interrompono il flusso tra loro e l'intorno. Come sostiene Serres, l'architettura della tana è costituita da un sistema a tre strati: uno esterno, duro, per scoraggiare gli invasori, uno interno che, dolce, protegge e si fa letto, talamo, culla, tomba. In mezzo, lo strato poroso fatto di «fori, passaggi, porte», che contamina il dentro con il fuori e il fuori con il dentro. Solo noi abbiamo reciso questo esile strato intermedio, ci siamo messi fuori dal vivente per rinchiuderci in un dentro che, a nostra immagine e somiglianza, ci raffiguriamo immacolato e puro. Solo noi costruiamo recinti, gabbie, fortezze, case e castelli a tenuta stagna. Proprietà private, ottusamente proprie e violentemente mutilate. Solo noi viviamo nel perenne autunno di una giornata piovosa. Gli altri animali invece fanno segni e si lasciano insegnare in qualunque stagione, sanno, come scrisse Bataille che «la vita non è mai situata in un punto particolare: passa rapidamente da un punto all'altro (o da molteplici punti ad altri punti), come una corrente o una sorta di flusso elettrico». Come un'onda, come acqua che esonda.

5. *Scriptum manens*. E se gli animali scrivessero? Sì, gli animali scrivono. Lasciano segni e tracce che sanno cancellare, ritracciare e rintracciare. E si lasciano tracciare, marcare, inscrivere. Quindi, se scrivono, possiedono delle mani e intrattengono una fitta corrispondenza con la morte, se scrivere, come scrive Foucault, «è avere a che fare con la morte degli altri, [parlare] sul cadavere degli altri». Gli animali sanno anche leggere. Sanno, ad esempio, che cosa hanno scritto Cartesio o Bacone, Aristotele o Lacan, sui loro corpi. Conoscono il significato dei molti ghirigori che l'erpice della macchina della colonia penale ha inciso sui loro corpi. Quindi, se leggono, hanno occhi e orecchie. Possiedono una grammatologia e sanno cos'è la scrittura e la differenza. Il che dovrebbe suggerire, a meno di non voler mettere in scena un'oscena pornografia, che non si può scrivere degli e sugli animali, o al loro posto. Si può scrivere solo di fronte a loro, alla loro sofferenza e alla loro gioia o, meglio ancora, con loro, insieme a loro, a quattro mani, a mille piedi, con gli occhi aperti e le orecchie tese. Forse gli animali stanno scrivendo anche qui, anche ora. Non avverti il diuturno frusciare delle loro penne?

6. *Paupertas altissima*. Gli animali hanno un mondo? Gli animali abitano un mondo? E, se sì, che mondo è il loro e quali sono i loro modi di abitarlo? Heidegger,

seppur nota che usiamo termini differenti per indicare le medesime azioni fatte da noi e dagli animali – ad esempio, cibarsi/pranzare –, non si astiene dal fare lo stesso. Gli umani abitano e gli animali vivono in una casa; gli umani sono costruttori di mondi, mentre gli animali sono poveri di mondo, risiedono in una sorta di zona grigia tra noi e le pietre. Probabilmente, però, Heidegger ha ragione. Dipende da cosa intendiamo per mondo e per abitare. Se il mondo è un cosmo chiuso, autosufficiente e autoregolato – una mega-macchina, insomma – allora, è vero, gli animali sono poveri di mondo, sono immondi. Il loro mondo è povero, nel senso che non si chiude nella propria presunta ricchezza, ma sa di essere indigente, di aver bisogno dell'intorno e degli altri, di essere oltre il progresso e la decrescita. E poi, a ben vedere (ascoltare, toccare, gustare, annusare), non è neppure possibile parlare di un mondo animale, talmente questo è povero – talmente povero è questo concetto –, ma di innumerevoli mondi, tanti quanti le posture, i gesti, le sensazioni, il tatto interno, i sentimenti, i pensieri, i modi di ridere, piangere, sentire il lutto, annoiarsi, mentire, perdonare, cantare, inventare, suonare, far musica, giocare, ospitare, offrire, donare, provare pudore, vestirsi, guardarsi allo specchio. Tanti mondi quante sono le lunghezze d'onda di ogni corpo che si muove nell'intorno e che da questo è mosso. E lo stesso per l'abitare, se abitare significa avere consuetudine con il luogo del "proprio", dell'*habitus*, abitudine e routine, con un abito da non smettere mai, un doppiopetto gessato con annessi cravatta e polsini d'oro, un *burqa*, una divisa. Se si vive in una casa dalle pareti porose, per uscirci e rientrarci, per riposare o passare oltre, per costruire un territorio, per poi disfarlo e rifarlo daccapo, allora non si abita, ma ci si comporta, ci si sopporta e ci si rapporta. Si risiede nel corpo, si sta sulle creste e nei ventri delle onde. Ci si muove nell'*ethos* che incessantemente rinegozia i confini dei mondi e ne crea altri nelle intersezioni che si fanno e si disfano, si aprono e si chiudono. Gli animali hanno ascoltato con attenzione quanto una volta ha detto Butler: «La mia vita è questa vita, vissuta qui, nell'orizzonte spazio-temporale stabilito dal mio corpo, ma anche fuori di qui, nell'interazione con altri processi viventi di cui io non sono che una parte [...]. Il fatto di vivere o meno una vita che ha valore non è qualcosa che posso decidere in solitudine, poiché questa vita è e non è mia, ed è ciò che mi rende una creatura sociale e vivente». Gli animali sanno che l'etica (la buona vita) ha a che fare con l'etologia (le buone maniere del vivere).

7. *Voluptas desideris*. Gli animali tastando l'intorno, avvicinandosi ai corpi che possono potenziare il loro e allontanandosi da quelli che lo farebbero degenerare, non possono che avere una qualche forma di coscienza. Infrangono la natura. Sono gli animali che hanno dissestato l'ordine universale primevo. Sono loro ad aver inventato la libertà, la scelta, l'incontro e, con questi, la morte, la predazione, la malattia, l'eterotrofia. In una parola: la possibilità. Possibilità che è tale solo se non esclude l'impossibile, la possibilità dell'impossibilità e l'impossibilità di ogni possibilità. Sono loro che hanno iniziato l'amorosa opera della creazione, dove a ogni bivio, a ogni svolta, a ogni incrocio si prende congedo da tutte le altre creazioni, bivi, svolte e incroci possibili. Sono loro ad aver avviato l'opera infinita di deposizione della polvere sull'esistente, ad aver dato corpo al negativo. Ma l'hanno fatto in maniera affermativa, lasciandolo sussistere e non sussumendolo in qualche formula di sintesi, in qualche dialettica. Pur essendone parzialmente esterni, stanno ancora dentro la natura, dentro la corrente del desiderio che riunisce separando, che inizia pur non avendo origine. Heidegger, allora, ha di nuovo, seppur paradossalmente, ragione: gli animali non muoiono, ma per-iscono ed ex-periscono, si aggirano, passano e trapassano, stanno nell'aporia, possiedono un *pas*. Usano gli specchi senza specchiarsi e raddoppiare il mondo nella sopra-vivenza; come Alice, li attraversano, per riflettersi, per evadere rimanendo qui, per perire. Gli animali hanno a che fare con la morte, non solo perché sono anch'essi tabù da nascondere, deodorare e detergere, ma anche, e soprattutto, perché si intrattengono nei pressi della possibilità dell'impossibile: che cos'è il "*poter* soffrire" di Bentham, ci domanda Derrida, se non «una possibilità senza potere, una possibilità dell'impossibile»? Un antispecismo che voglia abbandonare le parole d'ordine della tradizione e delle sue gabbie grammaticali, sintattiche e concettuali – a partire da quella di specie – non può, allora, che mettersi a dialogare con questa indicibile aporia, con questa inaudita possibilità. In effetti, a ben pensarci, gli animali testimoniano l'intestimoniabile, perdonano l'imperdonabile, salvano l'insalvabile. Si salvano mostrando le crepe che sono. In una polverosa biblioteca, Benjamin prende di passaggio un rapido appunto: «La salvezza […] si lascia compiere solo in ciò che nell'attimo successivo è già irrimediabilmente perduto». Come il perdono e la testimonianza.

8. *Passio communis*. Che cos'è la vita? Dove abita? Come scriverla? Se l'impossibile è inscritto nella vita, essa è sorta dalla sua latenza, accogliendolo nelle sue tane, nei suoi anfratti, nelle sue pieghe, nei suoi cunicoli. L'impossibile scava la vita, la rode e la corrode, la riempie. Dove può essere finito tutto l'impossibile che al bivio della vita, miliardi di anni fa, è stato lasciato indietro e da parte, se non nel cuore della vita stessa? Esso rappresenta il potere della vita, la sua in-finita vulnerabilità. Anche *zoé* ha a che fare con il potere. Ecco perché il potere può così facilmente far presa sull'impossibilità della vita fino allo spasmo e alla paralisi, può senza difficoltà rendersi esclusivamente possibile e potente, e l'im-potenza della vita può essere condivisa, può condividere l'impossibile. Gli animali stanno nel mezzo della guerra sulla pietà, sono fuoco che arde tra due fuochi, quello amico e quello di sbarramento.

9. *Oikosrex robinsoniensis*. "L'Uomo" è il prodotto di un processo di speciazione che è avvenuto tramite una serie progressiva di mutilazioni e privazioni. È il prodotto di un taglio che ha negato il negativo degli animali. È un doppio *non* che si richiude ermeticamente su se stesso, che sta fuori e sopra, doppia negazione, affermazione che nega e che rinnegando si afferma. È impassibile, immortale, imperativo. È sempre un animale con qualcosa in più, è non-più, anche quando si definisce come animale mancante. È sempre differenza da "l'Animale". È un progetto che si sintetizza e, metastatizzando, rende tutto sintetico. Gli animali, invece, s'intralciano, s'intrufolano, s'intrecciano, s'intendono. "L'Uomo" è puro spirito, è privo di corpo, è un fantasma immateriale. È bianco, maschio, eterosessuale, pur essendo incolore, asessuato, onanista. È il sovrano di un'isola disabitata, di cui, come Robinson, continua a percorrere la circonferenza per stare fermo, spaventandosi delle sue stesse orme, delle impronte che vi ha lasciato e che attribuisce a "l'Animale", che non esiste se non dentro il suo capo, altro fantasma in cui si specchia fino a infrangersi. "L'Uomo" vive e muore nel proprio, nella proprietà, nelle sue proprietà, nell'appropriazione. L'antispecismo che cerca il "proprio" de "l'Uomo" ne "l'Animale" è impresa destinata al fallimento. Al contrario, dovrebbe moltiplicare le differenze, vedere uomini e donne, ermafroditi e oltrecomatosi, zecche e scimpanzé e altri e altre e altro ancora. Un reale movimento di liberazione dovrebbe scoprire il proprio bersaglio nell'*Anthropos*, non nello specismo, perché il primo è reale, mentre il secondo è illusione. Dovrebbe sbarazzarsi del concetto stesso di specie, evitare di combattere contro quest'altro fantasma. Evitare di inventarsi nuove robinsonate. Non credete alla storiella delle specie e delle speciazioni, ma ascoltate il racconto dell'evoluzione, create storie altre. Un giorno, in un bel giardino, sotto un albero di mele, gli animali radunarono le differenze e dissero loro: «Siate feconde e moltiplicatevi».

10. *Hypokeimenon larvatus*. Anche il Soggetto sorge dalle ceneri del sacrificio, è una favola prodotta da un calcolo. È un calcolo escreto dolorosamente dalla finzione imperiosa della struttura sacrificale. Il Soggetto prende forma dall'esclusione appropriante. Anche il Soggetto del diritto, della legge, del dovere, della politica, dell'etica. Il "Soggetto *di*" è gemello siamese del "soggetto *a*". È un calcolo che non prevede che divisioni e individui, un calcolo che mentre si enuncia si dissimula, come nel motto cartesiano *larvatus prodeo* (*larvatus pro Deum?*). E una volta che l'individuo ha preso possesso della scena non può che inscenare altre finzioni. Ad esempio, quella secondo cui sommandosi con se stesso produrrebbe le società. O che lo Stato sia l'incrocio tra il mare e la terra, tra la Bestia e il Sovrano, ciò che garantisce il Bene in un branco di lupi, il gregge di beni immobili de "l'Uomo" e il suo capo, i suoi capi, le sue capitali, il suo capitale – non è il denaro il luogo dove il *caput* viene costretto ad accoppiarsi con la corona? Soggetto, individuo e Stato sono finzioni, entità che esistono solo in forza di una credenza, finché si crede in loro, finché si dà loro credito indebitandosi nel dover-essere. In forza di quella favola che le principali figure dell'*oikonomia* politica non cessano mai di ripetere: c'era una volta un brutale stato di natura dove individui isolati si facevan l'un l'altro la guerra, fino a quando i nostri sacrifici li hanno purificati nel lavacro del sangue, erigendo il *cum* dello Stato. Omettendo, però, di dire che l'individuo non è tanto la causa, quanto piuttosto l'effetto di questa operazione sacrificale che, per produrre l'artificio del *cum* trascendente, di ciò che si specchia nella sua vuota performatività – *«State states statements»* –, si è dovuto prima recidere il *cum* immanente, la comunanza nella finitudine e nella carne, quella comunanza che fluisce tra singolarità transitorie, ibridandole, rendendole impure. Omettendo che prima l'"Animale" è stato messo a morte. Che la società è l'impalpabile corrente che scorre tra gli "individui", è ciò che passa e che è passato, l'intermezzo e l'intervallo, ciò che non è mai stato, storia naturale. Che il *munus* – il dono esorbitante che circola, il compito eccessivo della responsabilità che non smette di restituire – è il cuore battente di una comunità impossibile, ma che continua a venire, che viene, che avviene. È sul *tra*, e non sulle specie, che il potere esercita le sue trame immunitarie, su quel *tra* che è anche l'appiglio e l'approdo della liberazione, del potente processo di crescita in comune, di fioritura. Questo gli animali lo sanno da sempre – non si illudono, non credono nelle favole e nei calcoli –, è l'indimenticabile perduto nel fondo delle loro sinapsi: gli animali sanno che il tra si può dividere solo perché indivisibile, che è preda del potere perché potente. Gli animali rimettono continuamente in moto l'insacrificabile vibrazione dell'esistenza, l'accomunante condivisione della finitezza. Gli animali parlano, ma senza coniugare i verbi, per questo non li capiamo più e ogni traduzione è anche, e sempre, tradimento, ritorno alla tradizione. Gli animali parlano all'infinito, non conoscono e riconoscono e non smettono mai di ritornare su ciò che conoscono per dimenticarlo. Sono riconoscenti.

11. *Probovir veganus*. Anche l'asceta si impadronisce della perfezione attraverso una progressiva serie di rinunce e di sacrifici, un gradino dopo l'altro, in una faticosa scalata all'azzurro del cielo. Rispondendo a una fantasmatica voce della coscienza si eleva fino all'estrema trasparenza, si immagina puro spirito che aleggia sulle informi acque del mondo. Si definisce come differenza dal resto dell'umanità, tutta perduta, tutta irredimibile, tutta cattiva per natura; si pensa come una nuova specie, il risultato dell'ultimo processo di speciazione. E scambia la forma-di-vita con lo stile di vita. Mette in forma, direbbe Bourdieu, e si mette in forma. Stila nuove tavole della legge, fa le rivoluzioni a colpi di piatti in cene di gala, predica la fine del mondo, muove piccoli passi, usa l'imperativo, agita passioni tristi. Gli animali sentono e non si lasciano ingannare da queste bestialità. Gli animali creano,

amano, sono *joie de vivre*, desiderano la felicità, e così guardano gli asceti con un misto di stupore, di paura, di senso del ridicolo.

12. *Panopticum immobilis*. Anche il "Soggetto" è un'illusione e la sua illusione, come le altre, non è illusoria, non è senza conseguenze: per rinchiudersi, il Soggetto deve rinchiudere, deve assoggettare. Non a caso gli animali sono (quasi) tutti reclusi. Quelli edipici nei recinti dell'affetto morboso, dell'ego e della frustrazione; quelli di Stato nelle rappresentazioni, nell'osceno e nella pornografia; gli altri nelle gabbie degli allevamenti, dei laboratori e dei mattatoi. Tutti sono rinchiusi nelle *enclosure* della *bêtise*. Sono relegati, prima di ogni violenza, in un regime di visibilità assoluta, capillare e continua che li disloca in una sfera di completa invisibilità, dove ogni loro funzione vitale è regolata e dove si decide quando è arrivato l'ultimo giorno, quando il loro respiro deve essere reciso. Sguardo e comportamento sono connessi: il modo di guardare determina il modo in cui ci si aspetta che l'altro si comporti e questo il modo in cui effettivamente si comporterà. Lo sguardo della reclusione, lo sguardo che dissocia il vedere dall'essere visti, lo sguardo che mette dentro il fuori e fa dilagare il dentro in ogni fuori, non può che prevedere movimenti minimi, limitati, stereotipati, falsi e, alla fin fine, l'immobilità. Gli animali domestici e addomesticati sono violentati ancor prima di subire violenza, sono dominati da un regime scopico, che non può che impoverire gli altri sensi e il sentire. Le loro catene sono fatte di anelli di sguardo e ciò che hanno perso, ben prima del movimento, è la vista, la possibilità di vedere. Guardano obliquamente e ciecamente, si muovono meccanicamente, sono dentro a un fuori estremo, sono perennemente visibili perché costantemente invisibili. Sono su una sfera che rotea su se stessa, descrivendo un cerchio, la pista di un circo, un recinto, il globo di un occhio senza palpebra.

13. *Virgo sideralis*. "L'Uomo" separatosi dal resto del vivente animale si sente solo, come Adamo quando ancora aveva tutte le sue costole. Questo, forse, è il motivo per cui è alla continua ricerca di altre forme di vita nell'universo, non smette di avvistare UFO ed extraterrestri, di immaginarsi marziani, lunatici, alienati e andromachiani, di esaltarsi quando pensa di aver avvistato un modesto rivolo d'acqua ghiacciata su un qualche lontano pianeta, un semplicissimo pseudo-proto-batterio disperso sulle rocce incandescenti di un astro irraggiungibile. O, magari, questo è solo l'estremo tentativo di trovare un'altra terra vergine da colonizzare, un posto dove fuggire quando l'azzurra roccia danzante su cui viviamo sarà definitivamente distrutta. "L'Uomo", allora, invia nello spazio placche metalliche con i segni della propria civilizzazione, con l'assurda presunzione che altre menti possano decifrarli. E tra questi segni i più grandi, i più imponenti, sono quelli che rappresentano il maschio e la femmina umani, come se ovunque debbano esistere i maschi e le femmine, come se la divisione di genere fosse un'invariante universale, fingendo in tal modo di dimenticarsi ciò che lapidariamente afferma Benveniste: la «distinzione [...] tra animali maschi e femmine» è «immediata e necessaria» solo «per una società di allevatori». Eppure basterebbe stendersi a terra, far girare intorno lo sguardo, drizzare le orecchie, allungare le dita, affinare le narici per percepire il pullulare della vita altra, l'ininterrotto mormorio di altre intelligenze, di altre menti. Possibile che la nostra mente possa solo mentire e mentire sapendo di mentire? Possibile che riusciamo a vedere solo ciò che abbiamo ucciso? Che possiamo scorgere la luce solo dopo la morte? Che la luce per noi sia solo quella delle stelle di cui percepiamo l'esistenza (pochi minuti o miliardi di anni) dopo che hanno brillato? No, gli extraterrestri di questo pianeta sono troppo vicini perché prima o poi la loro luminescenza non venga percepita, senza che siano divisi in maschi e femmine per farli salire sull'arca, per alzare il sipario sulle rappresentazioni riproduttive dell'*arché*. Gli animali, alieni e alienanti, pulsano come i *quasar* e sono *queer*.

14. *Mysterium impersonale*. Innumerevoli schiere di umani sono finiti (e continuano a finire) nell'inferno de "l'Animale". Come *non* ha scritto Adorno (ma è poi così importante sapere chi ha scritto cosa, chi l'ha scritto per primo, chi, per primo, ha detto chi è stato il primo a dire qualcosa, in una regressione che non può che finire tra le braccia del motore immobile?): «Auschwitz inizia ogni volta che qualcuno guarda a un mattatoio e pensa: sono soltanto animali». Questo è il problema maggiore dell'antispecismo attuale: l'aver dimenticato che gli umani sono animali. Anche quando sono ritenuti persone o, meglio, proprio per questo: solo la persona, infatti, può essere spersonalizzata. Gli animali non intendono impersonificarsi, desiderano restare nell'impersonale. Gli animali non si incarnano, non si affannano sul *mysterium incarnationis*, sul come un corpo si articola con un'onda, ma si preoccupano del *ministerium disiunctionis*, dell'effettualità pratica e politica dei tagli sezionanti, che classificano e istituiscono gerarchie. Il mistero impersonale degli animali sono le sfumature, le *nuance* quasi impercettibili, l'indefinibile odore dell'erba dopo una giornata di pioggia, il colore del crepuscolo che cede alla sera, l'intenso brulicare del bosco un attimo prima del temporale. È a questo loro incarnato che dovremmo rispondere, all'incarnato sfuggente di tutti i senza nome, di coloro che non hanno potuto testimoniare, perdonare, salvarsi. Che non possono dimenticare e che non possono essere dimenticati, se non si vuole che il nemico vinca ancora una volta. L'incarnato è il mistero della carne, il suo ministero.

15. *Vertigo superficialis*. La più grande illusione, la favola più profondamente radicata, è quella della natura. La natura è sempre lì: come barriera da oltrepassare alla ricerca di un'etica oggettiva a cui tutti dovrebbero uniformarsi; come un prigioniero da liberare con la forza delle rivoluzioni, del progresso e della cultura;

come trapassato remoto, esistito agli albori del tempo, a cui anelare, affrettando la fine della storia del mondo. Tutte queste visioni della natura guardano all'aldilà, la prima per liberarci da essa, la seconda per liberarla, la terza per liberarla da noi. Anche qui il medesimo abbaglio che nasconde le ondulazioni della *natura naturans* dietro la densità della *natura naturata*. E così l'antispecismo impolitico resta impensato, continua a cadere nel punto cieco della retina. Impolitico, afferma Esposito, è ciò che dall'interno contorna e delimita la politica, ciò che la buca, ciò che è «aderente alla linea liminare che separa [il politico] da ciò che esso *non* può essere». L'impolitico «attraversa, lo spazio, senza estensione, costituito da quel 'non'», arresta il politico per non farlo «entrare in una dimensione di irrealtà», lo decostruisce per restituirgli la sua stratificazione, ne impedisce la chiusura nelle categorie della metafisica. L'antispecismo impolitico abita nell'aldiqua, non lo oltrepassa; pur senza farle coincidere, non scinde la vita dalla storia e la politica dalla biologia. Le cortocircuita per rendere possibile un potere impotente, un potere impossibile, che non sprofonda né nella vertigine del nichilismo vitalistico né si eleva alle altezze vertiginose delle politiche di affermazione del Sé. Un potere che dà le vertigini, che vortica sulle superfici che vita e politica creano toccandosi. Gli animali sono impolitici, stanno sull'incerto crinale delle contrapposizioni per vedere l'intero orizzonte. E, in effetti, sono troppe le cose che accadono, in sonno e in veglia, per accadere in serie, lungo il filo diritto della storia: le cose, al contrario, si accavallano, si ammucchiano. Non può esistere democrazia senza segreti, anche se il suo scopo è quello di svelarli tutti; morale senza invisibilità, anche se è la visibilità a renderla possibile; comunità senza immunità, anche se è questa che la mette a rischio di morte; responsabilità senza irresponsabilità, pena diventare algoritmo meccanico, normalità della norma; opera che si compia in pieno, se non nel delirio del totalitarismo e del progetto, di ciò che risolve l'essere in agire, in *officium*, nelle divisioni dell'ufficialità e nelle divise degli ufficiali; parola che non si lasci percorrere dal silenzio, se intende farsi scrittura e non Voce profetica. Gli animali sanno lasciar vuota almeno una casella nelle serie, per far sì che il pieno si mescoli; per correre paralleli alle cose, per intrecciarle all'infinito. Sarà mai possibile per noi fare lo stesso? Accedere a una politica dell'impossibile, una politica che non ritorni sui propri passi, ma che si lasci attraversare dall'impolitico? Una vita che non sia antipolitica, post-politica, spoliticizzata? Una politica della vita, una politica del niente e un'etica del vuoto, una politica e un'etica che non annientino il niente e il vuoto della vita? Un'etica e una politica del desiderio? Una liberazione alla natura? Nietzsche pensa di sì: «Da ultimo si vivrebbe fra gli uomini e con sé come nella natura, senza lode, né rimproveri e infervoramento, pascendosi di uno spettacolo di molte cose, di cui bisognava finora solo aver paura. Si sarebbe liberi dall'enfasi e non si sentirebbe più il pungolo del pensiero di essere non solo natura o più che natura».

16. *Unicorpus schizocephalicum*. Come possono esserci diritti per chi è fuorilegge? Il diritto cattura il verso nell'esclusione. E gli animali fanno versi. La legge crea un dentro bandendo il fuori. E gli animali sono banditi. Il diritto e la legge non amano i lupi e i licantropi. I diritti e la legge sono per le persone, per la *personne*, per le maschere, per nessuno. E gli animali sono, non si mascherano, abitano il transpersonale. Non possono esserci né diritti né leggi in favore degli Odradek, neppure quelli per la tutela delle minoranze, perché gli Odradek sono in stato di minorità, ma sono maggioranza. Ci sono più esserci in cielo e in terra che umani e divini. Anche il Sovrano, come la Bestia, sta fuori la legge, sopra il diritto. Ma il Sovrano, è noto, ha due corpi e una testa e così può talvolta rientrare nella sfera della legge ed essere decapitato. Le bestie, invece, hanno un corpo e sono acefale e, quindi, non possono neppure essere decapitate. Subiscono il rigore della legge e lo scherno del diritto senza mai potervi accedere, se non nella forma della (r)e(s)clusione.

17. *Profanatio ludens*. Normalmente si ritiene che gli animali siano incapaci di resistenza nei confronti de "l'Uomo", che non siano in grado di rivoltarsi contro le condizioni di sfruttamento e oppressione a cui sono quotidianamente sottoposti. Certo, il nostro dominio è così ferreo che i loro atti di resistenza sono subito spenti e le loro rivolte soppresse. Ma gli animali, appena possono, anche quando le *chance* di successo sono infinitesimali o nulle, si ribellano: fuggono, incornano, mordono, impazziscono, digiunano, si mutilano, si suicidano, evadono, accarezzano, leccano, si fanno sfuggenti, elusivi, aprono vie di fuga intensive, si arrestano. Mettono in atto forme di ribellione, che noi non capiamo o misinterpretiamo perché ci eludono, ci sfuggono, ci arrestano. Oppure, più semplicemente, gli archivi della storia non sono in grado di percepire quanto succede nell'ombra, di nascosto, sottoterra; non possono cogliere un fugace scambio di sguardi, una postura inconsueta, il movimento rapido di una coda, una levata d'orecchi. Non sanno leggere il dire/non dire degli oppressi, le loro parole d'ordine e di disordine, le loro preghiere, i loro canti, i loro versi, i loro verbali segreti che prima o poi, però, erompono sempre in quello pubblico per scompaginarlo, anche se solo per un breve istante; un istante che, pur marginale, inapparente e spesso destinato alla sconfitta, segna per sempre, pur senza tagliarle, le teste di coloro che hanno assistito all'evento, al bagliore fugace del lampo, magari seduti di fronte a una tavola imbandita. Oppure gli animali hanno già fatto una rivoluzione così tanto tempo fa, agli albori del mondo – lasciando che crescesse un essere capace di tagliare il ramo su cui siede –, che non hanno né voglia né interesse a farne altre. Oppure la rivoluzione la stanno facendo anche ora, proprio adesso, continuando a crearci, a ibridare i nostri corpi e le nostre menti, coevolvendo con noi, cercando di smascherare il referente assente. Oppure sanno che la rivoluzione è solo un termine astronomico che mal si

adatta all'agire politico. O, meglio ancora, sanno che questo termine non termina mai – e per tale motivo non è politico: la rivoluzione, come quella dei pianeti e degli astri, è un ritorno al punto di partenza, un fine in se stesso, una fine che ritorna sempre all'inizio, il fine dell'inizio e dell'origine, un inizio senza fine con le sue ghigliottine, i suoi gulag, le sue macchine, le sue democrazie, il suo illuminismo, le sue carte, i suoi menù, il suo sangue. Gli animali preferiscono l'eterno ritorno di un inizio sfinito, senza origine e senza fini, e una fine che sia inconcepibile volontà di potenza che interminabilmente tracci altre orbite, altri sguardi, altre teste, altre orecchie e altre mani. Altri tempi e altre storie. Scrive Furio Jesi: «La parola *rivoluzione* designa correttamente tutto il complesso di azioni a lunga e breve scadenza che sono compiute da chi è cosciente di voler mutare *nel tempo storico* una situazione politica, sociale, economica […]. Ogni *rivolta* si può invece descrivere come una sospensione del tempo storico […]. L'istante della rivolta determina la fulminea autorealizzazione e oggettivazione di sé quale parte di una comunità». Gli animali sono bambini della creazione, non entrano mai «nel regno degli adulti che, soli, accettano di dedicarsi a rivoluzioni di cui danno già per scontato il fallimento». Gli animali sono messianici: non rievocano il passato per ripeterlo identico ma per revocare il presente inscrivendolo. Gli animali si rivoltano, si voltano di nuovo e ancora. Si fanno volto, non smettono di voltarsi, di fuggire, di andar via, di rivolgersi, per poi, *revenant*, potentemente ed eternamente ritornare in ogni presente che continuamente avviene mentre scompare e si dilegua, in ogni evento di liberazione. Né una volta per tutte né ogni volta: di volta in volta, tra una svolta e l'altra. Gli animali sono angeli antichi, messaggeri del tempo della festa, dello stesso giorno che ritorna nei giorni festivi, dell'ultimo giorno che è il tempo di ora – sconquasso, sussulto e singhiozzo –, il tempo che resta e che arresta, frammento atemporale di tempo che fa saltare – ballare, danzare – il *continuum* della storia. Gli animali non sono orologi, sono calendari; non misurano il tempo, lo accelerano, lo rallentano, lo sospendono, lo rivoltano. Nella festa ci si libera del dover-essere, ci si fa estasi, si esorbita, si esonda, si sta fuori pur essendo dentro, si sta dentro spiando da fuori, si vede e si è visti, ci si muove anche se si resta immobili. Si gioca. Con i dadi, con i gomitoli, con le carte, con gli specchi, con le stringhe e le superstringhe, con le maschere, con gli stracci e con i rifiuti, con i rocchetti (ti ricordi quando, da piccolo, dicevi «O-o-o» e «A-a-a» per dire *«Fort»* e *«Da»*? E le storie che il nonno poi ti raccontava?). E quando si gioca si è sempre in tanti, in comunità porose, e si profana. Se la profanazione, come afferma Agamben, «implica, […] una neutralizzazione di ciò che profana», restituendo all'uso «ciò che era indisponibile e separato», allora essa è un gesto politico che confisca il sacro, che arresta il sacrificio, che accomuna mettendo in comune. Forse, dal momento che "l'Uomo" è il supersacro che vive all'ombra della religione del capitalismo e della produttività, la profanazione più destabilizzante è quella dell'inoperosità.

Inoperosità non è star con le mani in mano contrapposto al maneggiare e al manipolare, ma restituzione delle mani per stringere, applaudire, accarezzare il tempo della festa, per disfare e rifare la tela della storia, per giocare. Per manomettere. Per far divenire le mani artigli, tentacoli, zampe, ali, antenne, pinne, vibrisse, pelle. Gli animali sono massimamente inoperosi – perché non giri la testa e guardi il cane che si rivolta sul sofà o il gatto che fa ruotare il gomitolo su orbite sempre differenti? Gli animali creano lo spazio della politica, i suoi contorni, i suoi margini, i suoi tempi, i suoi ritmi, la perforano per donarle il respiro. Aborrono la violenza perché la violenza non gioca e odia il gioco. Resistono, manifestano, vivono in una impermanente rivoluzione.

18. *Trico fulgens*. Nella loro succinta tassonomia, Deleuze e Guattari non prevedono solo animali edipici e animali di Stato, ma anche animali demoniaci. E aggiungono che, in fondo, tutti gli animali possono divenire demoniaci. Demoniaci sono gli animali che vivono nel tra, tra due villaggi, tra due fili d'erba, quelli che trascinano in un vorticoso divenire animale, che corrono sui margini dei confini, che sconfinano e fanno sconfinare. Gli animali demoniaci non stanno nell'aperto, aprono. Non sono acqua nell'acqua, ma onde che increspano. Disdegnano la Parola, il Padre, la Verità e il Metodo. Preferiscono di gran lunga giocare, anche con la bocca – il luogo dove anima e corpo, dentro e fuori, desiderio e godimento si sfiorano –, e con ciò che essa emette – le parole – e immette – gli alimenti. Amano i giochi di parole che consentono di restituire all'uso comune – distribuendolo e dissestandolo – il capitale simbolico accumulato nello Stato (di cose presente). Un elementare gioco di prestigio, *et voilà, le jeux sont fait*: ingurgitano l'arcaica necessità (*il faut bien manger*) e dal cappello estraggono, con grazia e perizia, *il faut le bien manger*. L'ultimo giorno, al banchetto dei giusti, umani dalla testa animale, mangeranno senza introiettare altri corpi, il dovere e il bisogno, confondendosi con il sapore e il gusto, nella convivialità, nell'ospitalità infinita. Diranno, con un altro senso, spostando impercettibilmente l'accento dal Sé all'altro: «Questo è il mio corpo». Gli animali sono stregoni.

19. *Latro abilis*. Gli animali sono come le citazioni che, secondo Benjamin, sono come i briganti di strada, che sono come le zecche, si affretta ad aggiungere il barone von Uexküll. Stanno lì nascosti lungo la strada, appaiono di colpo, ti derubano del proprio e un minuto dopo si sono già dileguati. Ti trasportano, confuso, lontano dal continente dell'uomo a sentire l'ebbrezza dell'espropriazione, dell'esposizione, dell'esistenza. Dell'essere altrimenti-che-umano.

20. *Jacchus ridens*. Gli animali ridono? – si domanda Derrida, sornione come la gatta che lo sta guardando nudo nel bagno di casa. Sì, gli animali ridono, sorridono,

irridono, deridono. Sono un riso gioioso che trascina via, che contamina, che travalica, clandestino, barriere e confini, che scompagina bestiari, mappe e tassonomie, anche quelle immaginarie o quelle fantastiche. Le tassonomie sono cose morte; per questo sono impossibili, per questo ci tentano con tanta forza di seduzione. Gli animali mescolano le carte e truccano i dadi, le statistiche, gli stati, lo stato e la stasi. Ridono di noi del "proprio" e delle proprietà. Tra sé e sé, irridono il Sé. E, come è noto, le risate, seppelliscono. Gli animali sono spettri di Marx.

21. *Archinegans rizomaticum. Emerge di conseguenza la ventunesima traccia, quella eccedente, soprannumeraria. Gli animali non amano gli assi cartesiani, le ascensioni e gli ordini, le profondità e gli abissi, l'origine, i cerchi, il pieno, l'imperativo e le maiuscole, i sistemi, l'aldilà, la natura, le mamme, i papà e i fratellini, la parola, le elisioni, l'afa, gli archivi, le doppie negazioni, le classificazioni, i punti.* E altro ancora. *Amano le superfici, gli spazi curvi o striati, le linee parallele che all'infinito si intrecciano, la negazione affermativa, le stringhe e i gomitoli, i vortici, le singolarità e la pelle, i rizomi, i numeri irrazionali, il congiuntivo, le minuscole, i continenti e le tribù, la scrittura, l'infinito intrattenimento, il vuoto, i quanti, i frattali, l'aleatorio, i battiti d'ala, l'aldiqua, i contro-natura, gli eventi, i puntini di sospensione* ... E ancora altro... *Si levano i venti, riprende la vita…*

> Ti prometto di renderti talmente vivo che / la polvere ti assorderà cadendo sopra i mobili.
> (Nina Cassian)

> Gridi acute di donne accarezzate, / I denti, gli occhi, le ciglia bagnate, / Il vago seno che scherza col fuoco, / Il sangue che arde in labbra che s'arrendono, / Le dita, i doni estremi che difendono, / Tutto sotterra va, torna nel giuoco!
> (Paul Valéry)

Eva Meijer

La comunicazione politica con gli animali

Introduzione

L'opinione secondo cui gli animali non umani[1] non possono essere considerati soggetti politici in quanto incapaci di parlare è diffusa tanto nella tradizione filosofica quanto nella prassi politica. Tale opinione è infondata per due motivi. Il primo perché si basa su una concezione errata dell'agire [*agency*] politico; il secondo perché si dimentica che gli animali sono assolutamente in grado di comunicare sia tra loro che con gli umani. Concepire gli animali come esseri privi della capacità di parlare non è un semplice fraintendimento, ma piuttosto qualcosa di intrinseco al modo in cui gli umani hanno definito il linguaggio e la politica[2], che è proprio quanto ha condotto a considerare gli animali come un gruppo politico silente. In *Zoopolis*[3], Sue Donaldson e Will Kymlicka hanno sviluppato una teoria dei diritti animali che considera gli animali soggetti politici. Ciò rappresenta un importante passo in avanti nel pensare gli animali e i loro diritti e lancia una sfida al modo tradizionale in cui gli umani considerano gli animali e le relazioni (politiche) che intrattengono con loro. Donaldson e Kymlicka si concentrano da una parte sulle relazioni politiche tra gruppi di animali e dall'altra su quelle tra società e istituzioni umane, sostenendo che dovremmo considerare gli animali come cittadini, come stranieri naturalizzati e come comunità sovrane. Sebbene descrivano diverse forme di interazione e di relazione tra umani e animali, Donaldson e Kymlicka non forniscono tuttavia una teoria della comunicazione politica. Questo, a mio parere, comporta una serie di problemi concettuali e pratici.

In questo saggio, mi propongo di descrivere i contorni di una teoria della comunicazione tra umani e animali fondata su concetti che mutuo dagli ultimi lavori di Ludwig Wittgenstein e, in particolare, dalla sua teoria dei giochi linguistici. Considerare il linguaggio come un insieme di giochi linguistici costituisce un buon

1 Per semplicità utilizzerò in seguito il termine "animali" al posto di "animali non umani".

2 Per un'analisi dettagliata di questo assetto della tradizione filosofica, cfr. Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006; *La Bestia e il Sovrano. Volume I (2001-2002)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009; e *La Bestia e il Sovrano. Volume II (2002-2003)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010.

3 Sue Donaldson e Will Kymlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford 2011.

punto di partenza per riflettere sui linguaggi animali e su una comunicazione condivisa tra umani e animali, in quanto permette di cogliere e riflettere la moltitudine di interazioni (linguistiche) che esistono tra di loro. Esso è anche un modo per far affiorare quelle somiglianze che vengono occultate dal fatto che, di solito, gli animali non usano parole umane. La teoria della comunicazione che propongo può operare come una sorta di fondamento per sviluppare una comunicazione politica[4] e quindi può essere considerata come un'integrazione alla teoria di Donaldson e Kymlicka, un'integrazione che però ci consente di compiere un ulteriore passo in avanti. Grazie alla comunicazione politica con gli umani, gli animali possono, infatti, esercitare un'influenza sui termini e sulle condizioni in cui avvengono le varie forme di interazione, un'influenza che evidenzia i limiti dei modelli politici liberal-democratici esistenti. Una teoria della comunicazione politica tra umani e animali che si basi su una molteplicità di interazioni che già hanno luogo può essere il punto di partenza per pensare a nuove forme di interazione democratica con gli animali.

Inizierò con un'analisi della teoria politica proposta da Donaldson e Kymlicka e, a partire da questa, sosterrò la necessità di pensare a una comunicazione politica tra umani e animali. Il passo successivo consisterà nell'esplorare il modo in cui la teoria dei giochi linguistici permetta di far luce sulla comunicazione tra umani e animali, sui linguaggi animali e sulle implicazioni che gli studi sui giochi linguistici tra umani e animali comportano per le teorie esistenti e per il linguaggio in generale. Basandomi sulla teoria dei giochi linguistici e sulla conversazione tra umani e animali, tratteggerò poi i lineamenti di un resoconto delle comunicazioni politiche nelle quali gli animali a stretto contatto con gli umani possono esercitare un agire politico diretto; introdurrò inoltre la figura dell'interprete (umano o non umano) che possa favorire tale dialogo tra le specie. Nella sezione finale, discuterò i limiti dell'utilizzo di un paradigma liberal-democratico squisitamente umano per la concettualizzazione di una comunicazione politica tra umani e animali e l'agire politico degli animali. Sosterrò che concetti come quello di "diritto" sono sì in grado di offrire un punto di partenza per pensare agli animali come soggetti attivi all'interno di un contesto democratico, ma anche che il significato di questi termini sarà destinato a cambiare quando, in diretta collaborazione con gli animali, lo scenario politico muterà. Infine, concluderò cercando di dimostrare che prendere sul serio gli animali come soggetti politici non solo comporta la necessità di studiare il loro comportamento e di estendere concetti e istituzioni esistenti al fine di poterli includere, ma anche quella di

4 Focalizzandomi sulla comunicazione politica, non intendo affatto sostenere che tutti gli atti politici siano atti di comunicazione o che l'agire politico degli animali possa essere ridotto unicamente a un problema di linguaggio. Non intendo inoltre sviluppare una teoria della deliberazione. Desidero invece oppormi a quell'immagine stereotipata che considera gli animali come esseri politicamente muti o silenziosi ed esplorare la possibilità di tradurre in una cornice politica le comunicazioni che sono già in corso.

ripensare il significato di tali concetti e istituzioni e, se necessario, di inventarne di nuovi, in collaborazione con loro.

I. Zoopolis

In filosofia politica, la capacità di parlare è di norma ritenuta condizione necessaria per essere considerato un soggetto politico e un membro della comunità politica. Il parlare viene concepito come un'attività umana chiaramente distinta dal modo in cui gli altri animali si esprimono e usano le loro voci. Nel primo volume de *La Bestia e il Sovrano*, Jacques Derrida analizza quanto Aristotele afferma in *Politica*, un testo che considera fondamentale nella genesi della visione indicata[5]. In *Politica*, Aristotele descrive il legame che esiste tra il parlare e l'essere un membro della comunità politica e spiega il motivo per cui vivere in comunità politiche sia il naturale destino degli umani:

> È quindi manifesto che l'uomo è *animale socievole* in grado maggiore delle api e di ogni animale che vive in gregge. Niente infatti, secondo noi, la natura fa invano; solo l'uomo tra tutti gli animali ha la parola [...]. La voce [...] può esprimere dolore e piacere, perciò l'hanno anche gli altri animali (fin qui infatti giunge la loro natura, d'avere la sensazione del dolore e del piacere e significarlo [...]); la parola [...] poi ha il fine di manifestare ciò che è utile e ciò che è nocivo e per conseguenza anche ciò che è giusto e ciò che è ingiusto [...]. Questo infatti è il carattere proprio dell'uomo rispetto agli altri animali [...], che solo, ha la nozione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto [...] e di tutte le altre antitesi morali [...]. L'associazione degli esseri forniti di queste nozioni crea la famiglia e la città[6].

Aristotele distingue la parola, guidata dalla ragione, da tutte le altre emissioni di suoni. Come ci mostra Derrida, tale distinzione è essenziale per stabilire i confini della comunità politica. Tuttavia, così facendo, non si definiscono solo tali confini, ma anche che cosa sia la parola (e il linguaggio). All'interno della definizione dell'uomo come essere politico, troviamo una definizione di parola come qualcosa che appartiene solo a lui. Gli altri animali possono esprimersi attraverso suoni e quindi non sono completamente muti, ma comunque non parlano e pertanto sono destinati a rimanere silenti in ambito politico. La maggior parte dei filosofi politici contemporanei ritiene tuttora che la capacità di parlare, così come è stata definita,

5 J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano. Volume I (2001-2002)*, cit., pp. 389-390.

6 Aristotele, *Politica*, 1253a, cit. in J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano. Volume I (2001-2002)*, cit., pp. 427- 428.

sia la condizione necessaria per essere un soggetto politico. E ciò per vari motivi: perché il parlare è considerato necessario per la deliberazione razionale[7], per poter partecipare a un contratto sociale[8], per l'agire democratico[9], ecc. Ancora oggi, la filosofia politica non ha espresso una riflessione degna di questo nome riguardo agli altri animali[10].

Anche le teorie dei diritti animali che sostengono l'inclusione degli animali nelle nostre decisioni morali e nei sistemi giuridici non si sono di fatto impegnate a mettere in discussione questa visione del soggetto e della comunità politici. Tali teorie sono state avanzate principalmente da filosofi morali e da scienziati del comportamento e della mente animali; tradizionalmente, ci si è così concentrati sulle capacità intrinseche degli animali e sui loro interessi, nonché sullo status e sui diritti morali che ne derivano[11]. I progressi ottenuti in questi ambiti hanno portato a una migliore comprensione degli animali e dei loro diritti morali e a incrementare l'attenzione nei loro confronti nel dibattito pubblico e nel discorso legislativo. Tuttavia, questo approccio è esitato in una concezione degli animali come oggetti morali da studiare e non nella loro considerazione come soggetti dotati di idee proprie su come intendano vivere la loro vita; il che ha comportato la ben nota enfasi sui diritti negativi. Secondo Donaldson e Kymlicka, ciò ha spinto in secondo piano il problema di come ottenere giustizia (politica) per gli animali. Per questi autori, la filosofia politica è assolutamente appropriata per affrontare la questione animale, in quanto in grado di fornire gli strumenti concettuali utili per tradurre le intuizioni morali in un quadro istituzionale, nel quale concetti come democrazia e cittadinanza possono giocare un ruolo chiave.

Con la loro teoria politica dei diritti animali, Donaldson e Kymlicka lanciano una sfida alle attuali concezioni di comunità e di attori politici. Essi sostengono infatti che dovremmo considerare gli animali in generale come soggetti politici e gli animali domestici in particolare come membri di comunità democratiche formate da umani e animali in dialogo tra di loro. Questi autori condividono l'idea di garantire agli animali i diritti universali negativi, così come previsto dalle teorie correnti, e argomentano che i diritti negativi, come quelli a non essere uccisi, torturati o ridotti in schiavitù, sono rilevanti. La loro proposta è quella di estendere la nozione di

7 Cfr. Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, trad. it. di P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna 1986.

8 Cfr. John Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, Feltrinelli Editore, Milano 2008.

9 Cfr. Jacques Rancière, *L'odio per la democrazia*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2011.

10 Con poche eccezioni, in particolare Robert Garner e Mark Rowlands.

11 Cfr., ad es., Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, Il Saggiatore, Milano 2003; Tom Regan, *I diritti animali*, trad. it. di R. Rini, Garzanti, Milano 1990; e Marc Bekoff, *La vita emozionale degli animali: un grande scienziato esplora la gioia, la tristezza e l'empatia negli animali*, trad. it. di M. C. Catalani, Alberto Perdisa, Bologna 2010.

diritti umani universali al fine di includervi anche gli animali non umani. Tuttavia, sebbene siano importanti i diritti negativi universali, non sono sufficienti, poiché è impossibile far cessare tutte le possibili forme di interazione tra umani e animali, dal momento che entrambi coabitano lo stesso pianeta. Inoltre, tale estensione non è neppure necessaria, dal momento che rapporti tra umani e animali basati sul rispetto sono comunque possibili e già in atto. Donaldson e Kymlicka dimostrano che le vite degli umani e quelle degli animali sono collegate in molti modi – storicamente, culturalmente e geograficamente – e che questo si traduce in diverse forme di relazione, di diritti e di responsabilità per entrambe le parti. Nel contesto umano, i diritti universali valgono per tutti, ma in aggiunta a questi, gli umani hanno diritti e doveri verso alcuni altri individui specifici sulla base di relazioni morali e politiche. Donaldson e Kymlicka utilizzano le modalità con cui le comunità umane si relazionano politicamente tra loro come punto di partenza per riflettere sulle relazioni politiche con gli animali. Essi sostengono che gli animali domestici dovrebbero essere considerati alla stregua di concittadini, gli animali selvatici come comunità sovrane e gli animali sinantropici, ossia quelli che vivono tra gli umani ma che non sono domestici, come stranieri naturalizzati[12]. In relazione a ciascuno di questi gruppi di animali, gli umani hanno diritti e doveri differenti e altrettanto vale per gli animali appartenenti a questi gruppi.

Donaldson e Kymlicka analizzano in modo più approfondito la condizione degli animali domestici e sostengono che essi sono concittadini in grado di esercitare un agire politico e democratico[13]. Questi autori individuano tre caratteristiche necessarie a esercitare un'azione politica democratica che, a loro avviso, si applicano anche agli animali domestici: la possibilità di avere e di esprimere interessi soggettivi, la capacità di osservare le norme sociali nell'ambito delle relazioni e la capacità di contribuire alla natura delle interazioni[14]. Per sostenere questa tesi, fanno ricorso ai risultati di recenti ricerche sulla teoria delle disabilità[15], in particolare a quegli

12 Il gruppo costituito dagli animali sinantropici è nuovo nell'ambito della letteratura dei diritti animali. Uno degli obiettivi di *Zoopolis* è quello di smantellare la dicotomia tra animali selvatici e animali domestici (o tra natura e cultura), sostituendola con una matrice nella quale le diverse tipologie di animali si incrociano con le possibili relazioni e interazioni che possono instaurare con gli umani (cfr. Jennifer Wolch, «Anima Urbis», in «Progress in Human Geography», vol. 26, n. 6, 2002, pp. 721-742). Donaldson e Kymlicka dimostrano in modo convincente che vi sono molti animali che non sono né selvatici né domestici e che i confini tra queste categorie non sono fissi (gli animali domestici possono diventare sinantropici o selvatici e viceversa). Tuttavia, se da un lato l'introduzione di questo nuovo gruppo è rilevante in quanto permette di chiarire i diritti e i doveri di e verso questi animali, dall'altro sembra alquanto paradossale creare una nuova categoria per quegli animali che non rientrano in quelle già esistenti, soprattutto perché si tratta di un raggruppamento estremamente eterogeneo.

13 In aggiunta alla nazionalità e alla sovranità popolare, sulla base delle quali, secondo Donaldson e Kymlicka, dovrebbero già essere considerati come cittadini.

14 S. Donaldson e W. Kymlicka, *Zoopolis*, cit., p. 104.

15 Cfr. Leslie Pickering Francis e Anita Silvers, «Liberalism and Individually Scripted Ideas of the

studi che si interrogano sul modo in cui gli umani affetti da gravi disabilità mentali possono esercitare la propria capacità di agire attraverso relazioni basate sulla fiducia, il cosiddetto "agire dipendente"[16]. Nel caso di animali domestici, l'esercizio di un agire dipendente si tradurrebbe nella comunicazione dei loro punti di vista a umani che conoscono bene (e che li conoscono bene) e di cui si fidano, i quali poi li comunicherebbero agli altri umani. Secondo Donaldson e Kymlicka, gli animali domestici hanno il diritto di essere rappresentati politicamente attraverso tale forma di mediazione[17]. Al contrario, le azioni politiche degli animali selvatici e sinantropici sono volte a mantenere una certa distanza dalle comunità umane (attraverso azioni di protesta e di dissenso[18] oppure abbandonando i loro territori). Poiché non li abbiamo ancora considerati come cittadini, stranieri naturalizzati o comunità sovrane, non conosciamo le dimensioni e le forme esatte delle modalità in cui gli animali esercitano (possono esercitare) un agire politico. Spesso non conosciamo le loro capacità o ciò che essi vogliono. Nel relazionarsi con gli animali, gli umani dovrebbero riconoscerne la capacità di agire e dovrebbero incoraggiarli a esprimersi. Chiaramente, non è possibile definire a priori come si evolveranno queste relazioni (in un mondo più sicuro per gli animali).

Comunicazione e istituzioni

La teoria politica dei diritti animali di Donaldson e di Kymlicka è importante sia perché ci permette di considerare gli animali in modo diverso, come soggetti politici, sia perché offre un nuovo paradigma concettuale per esplorare le questioni relative agli animali e alle relazioni che intrattengono con gli umani. Sebbene sia promettente, la teoria politica proposta da Donaldson e Kymlicka solleva tuttavia interrogativi riguardanti l'agire politico degli animali, la comunicazione tra umani e animali e la conseguente estensione di concetti e istituzioni liberal-democratici tipicamente umani agli altri animali.

Donaldson e Kymlicka hanno analizzato in maggior dettaglio la comunicazione e la rappresentanza nel caso di animali domestici arrivando a sostenere che questi animali possono esercitare un agire (politico) attraverso gli stretti rapporti che

Good: Meeting the Challenge of Dependent Agency», in «Social Theory and Practice», vol. 33, n. 2, 2007, pp. 311-334; Eva Feder Kittay, «At the Margins of Moral Personhood», in «Ethics», n. 116, 2005, pp. 100-131.

16 S. Donaldson e W. Kymlicka, *Zoopolis*, cit., pp. 104-108.

17 La teoria dell'agire dipendente non ci offre solo una nuova prospettiva sull'agire politico nel contesto della cittadinanza animale. Donaldson e Kymlicka intendono infatti attirare la nostra attenzione anche sul ruolo che le relazioni giocano nell'ambito della cittadinanza umana: in determinate fasi della nostra esistenza dipendiamo dagli altri e le relazioni sono importanti in ogni forma di comunità politica. Nei rapporti tra umani e animali, anche questi ultimi esercitano la loro influenza.

18 Cfr. Jason Hribal, *Fear of the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance*, AK Press, Oakland (CA) 2010.

intrattengono con gli umani. Questo potrebbe valere per alcuni animali domestici, ma non tutti saranno in grado di (o vorranno) comunicare con gli umani in questo modo, a causa di precedenti esperienze negative o semplicemente perché non amano gli umani a tal punto; inoltre, alcuni animali sono a rischio di sviluppare preferenze adattative. Infine, è necessaria una teoria della comunicazione politica che valga anche per gli animali selvatici e sinantropici. Gli umani e gli animali non domestici condividono habitat, si muovono intrecciando i rispettivi territori, cooperano[19] e hanno conflitti[20]; questi incontri non sono casuali, ma dovuti al fatto che umani e animali condividono il mondo. Sebbene Donaldson e Kymlicka elenchino molti esempi di relazioni e interazioni tra umani e animali, non offrono tuttavia una teoria della comunicazione politica. Se consideriamo gli animali come soggetti politici – siano essi cittadini, stranieri naturalizzati o membri di comunità sovrane – è necessario pensare al modo in cui possano aver voce nelle questioni che li riguardano, in relazione con e tra le comunità. Come Donaldson e Kymlicka ribadiscono, gli animali comunicano con gli umani (e tra loro). Non sono muti, anche se spesso sono rappresentati in tal modo. Attraverso la comunicazione, gli umani e gli animali si esprimono e vengono a conoscenza dell'altro. Oltre a imparare i linguaggi degli animali, dovremmo anche pensare a nuovi linguaggi condivisi, basati sulla comunicazione esistente tra umani e animali. In alcune situazioni questa comunicazione sarà simile alla comunicazione (politica) umana; in altre sarà molto diversa. A volte sarà di immediata comprensione per tutte le parti coinvolte; altre volte si avvertirà invece la necessità di un'interpretazione o di una traduzione.

Quanto detto si collega alle problematiche inerenti la traduzione dell'agire politico e delle voci degli animali, nonché delle interazioni tra umani e animali, nelle istituzioni politiche. Nella teoria di Donaldson e di Kymlicka, l'impegno maggiore è quello di estendere gli attuali concetti liberal-democratici umani e le relative istituzioni per comprendere gli altri animali. Sebbene il loro scopo sia quello di offrire una cornice teorica e non quello di analizzare in dettaglio specifiche istituzioni e forme di rappresentanza, nel modello che tratteggiano sono gli umani a decidere quali siano le istituzioni adeguate e il modo in cui gli animali dovrebbero esservi rappresentati. Le istituzioni e i concetti esistenti possono offrire un punto di partenza per pensare un nuovo modello politico, ma per essere in grado di rispondere alla miriade di modalità attraverso cui gli animali esercitano il proprio agire politico è necessario riflettere anche su nuove forme di rappresentanza e su nuove istituzioni. Ciò non significa soltanto che gli umani devono sviluppare nuove forme di interazione in cui gli animali

19 Cfr. Barbara Smuts, «Encounters With Animal Minds», in «Journal of Consciousness Studies», vol. 8, nn. 5-7, 2001, pp. 293-309.

20 Cfr. Clare Palmer, «Placing Animals in Urban Environmental Ethics», in «Journal of Social Philosophy», vol. 34, n. 1, 2003, pp. 64-78 e «Colonization, Urbanization and Animals», in «Philosophy & Geography», vol. 6, n. 1, 2003, pp. 47-58. Cfr. anche J. Wolch, *Anima Urbis*, cit.

possano collaborare, ma piuttosto che gli animali hanno un ruolo nel determinare le forme e i contenuti di tali interazioni. Le interazioni attuali possono rappresentare la base da cui iniziare a muoversi in direzione di nuove istituzioni giuridiche e politiche umano-animale.

Nei paragrafi che seguono, esplorerò la possibilità di forme condivise di linguaggio e di comunicazione tra umani e animali. A tale scopo, farò ricorso alle teorie di Wittgenstein sul linguaggio e in particolare alla nozione di giochi linguistici, per ampliarle fino a comprendere la comunicazione tra umani e animali, pur mantenendo l'attenzione sulle interazioni esistenti. Considerare il linguaggio come un insieme di giochi linguistici è un punto di partenza adeguato in quanto si tratta di un approccio flessibile che non discrimina le varie forme degli atti linguistici, aspetto questo necessario per pensare gli animali e il linguaggio, dal momento che gli umani e gli altri animali sono esposti a innumerevoli e differenti modalità di incontro e di rapporto e perché gli animali si esprimono in molti modi diversi. Inoltre, le idee di Wittgenstein su come i giochi linguistici sono collegati tra loro permettono di far luce sulle somiglianze e sulle relazioni dei linguaggi umani e animali. Il ricorso alla teoria dei giochi linguistici come base per il linguaggio umano-animale presenta un duplice vantaggio. Da un lato può chiarire o spiegare le interazioni tra umani e animali in relazione a concetti già acquisiti, dall'altro può porre le fondamenta per (ulteriori interpretazioni di) nuovi incontri (linguistici).

II. Giochi linguistici e conversazioni

In *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein sostiene che non possiamo dare un'unica definizione di linguaggio: esistono molti modi diversi in cui usiamo il linguaggio che, pur essendo collegati tra loro, non condividono un'unica caratteristica comune; per questa ragione, non esiste un singolo modo per descriverli[21]. Invece di cercare una definizione, dovremmo descrivere e analizzare questi diversi usi del linguaggio, che Wittgenstein chiama giochi linguistici. Egli non dà una definizione precisa di giochi linguistici, ma utilizza questo concetto per fare riferimento alle forme più primitive del linguaggio, così come a tutto il nostro linguaggio naturale in quanto composto da un insieme di giochi linguistici. Inoltre, utilizza questa espressione per riferirsi anche a esempi semplici di uso del linguaggio. I giochi linguistici sono infiniti, c'è sempre la possibilità di realizzarne di nuovi e ci sono molti giochi linguistici che non

21 Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1974, § 65, p. 46: «Invece di mostrare quello che è comune a tutto ciò che chiamiamo linguaggio, io dico che questi fenomeni non hanno affatto in comune qualcosa, in base al quale impieghiamo per tutti la stessa parola, ma che sono imparentati l'uno con l'altro in molti modi differenti. E grazie a questa parentela, o a queste parentele, li chiamiamo tutti "linguaggi"».

vengono più riconosciuti come tali[22]. Per comprendere ciò che il linguaggio è, dovremmo studiare i giochi linguistici, analizzando le situazioni in cui hanno luogo.

Alcuni giochi linguistici avvengono solo tra umani, ma esistono anche giochi linguistici tra umani e animali. Ciò è evidente se prendiamo in considerazione i giochi linguistici che chiamiamo "saluto". Le persone si salutano in vari modi: possiamo, ad esempio, dire ciao, fare un cenno con la mano o con il capo, o scrivere ciao in una mail o in un sms. Salutiamo gli sconosciuti che incontriamo per strada in modo diverso rispetto a quello con cui salutiamo i familiari, i vicini di casa o le persone che amiamo. E tali differenze includono il tono della voce, i gesti, le espressioni facciali, e così via[23]. Gli umani salutano anche gli animali e viceversa. Alcune forme di saluto possono valere solo per gli umani, ad esempio quando utilizziamo i computer (anche se è certo che alcuni animali non umani possono imparare a usarli); altre valgono sia per gli umani che per gli animali. Gli umani e gli animali possono dire ciao, avvicinarsi, toccarsi o mantenere una certa distanza, guardarsi negli occhi o evitare il contatto visivo. Il modo in cui gli umani e gli animali si salutano dipende dagli animali coinvolti e dal contesto. Inoltre, i rituali di saluto evolvono. Se un umano incontra un cane che conosce bene, il saluto è diverso rispetto a quello del primo incontro. Lo stesso vale per il cane che saluterà un umano che conosce bene camminandogli o correndogli incontro, scodinzolando, muovendosi in cerchi. Se l'umano è uno sconosciuto, di solito il cane andrà lo stesso a fare conoscenza, ma i movimenti del corpo, i suoni e le espressioni facciali saranno diversi. Allo stesso modo, un cane saluta cani sconosciuti in modo diverso rispetto a quelli con cui saluta gli amici o un gatto del quartiere.

Noi chiamiamo "saluto" le situazioni in cui gli umani salutano gli animali e chiamiamo allo stesso modo anche le situazioni in cui un animale risponde al saluto di un umano. I modi in cui gli animali salutano gli umani possono essere simili ai modi in cui gli umani salutano gli animali, ma ciò non esclude che possano anche essere diversi. Tuttavia, non esiste alcuna peculiarità condivisa da tutti i giochi linguistici umani che chiamiamo saluto che sia sempre assente nei giochi linguistici tra umani e animali.

Possiamo analizzare in modo analogo anche le conversazioni, un gruppo di giochi linguistici considerato di solito esclusivo degli umani. Nel contesto di rapporti tra umani, alcuni giochi linguistici possono essere considerati delle conversazioni.

22 *Ibidem*, p. 293: «Noi non siamo consapevoli dell'indicibile diversità di tutti i giuochi linguistici quotidiani, perché i panni con cui li riveste il nostro linguaggio li rendono tutti uguali. Ciò che è nuovo (spontaneo, "specifico") è sempre un giuoco linguistico».

23 Secondo Wittgenstein, gli atti linguistici non sono necessariamente più complessi o di un livello superiore rispetto a quelli non linguistici. Nei giudizi estetici, che Wittgenstein considera come complessi, le espressioni gestuali sono spesso più importanti delle parole. Cfr. L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1967.

Lo stesso vale nell'ambito dei rapporti tra umani e animali. Tali conversazioni potrebbero non essere esattamente identiche a quelle umane, ma rassomigliarvi. Tra umani esistono svariati tipi di conversazioni con gli altri. Gli umani possono avere brevi scambi sul tempo con i vicini di casa, possono raccontare storie ai propri amici, storie a cui questi possono rispondere, possono conversare per spiegare il modo in cui qualcosa è accaduto, per confortare, per acquisire una diversa consapevolezza e per molte altre ragioni ancora. Le conversazioni tra umani e animali assumono anch'esse forme diverse. Gli umani possono dire ai loro compagni animali dove stanno andando e gli animali possono rispondere, gli animali possono insegnare agli umani come vogliono che si comportino in casa o al parco, e così via. In queste conversazioni, le opposizioni umano/non-umano, intenzionale/non-intenzionale e parlare/agire non sono decisive. Una conversazione tra un umano e il suo medico di famiglia sarà più simile alla conversazione tra un cane e il suo veterinario che a una conversazione tra due medici che discutono della cena della sera precedente. Quando un umano si reca dal medico potrebbe voler essere accompagnato da qualcuno che lo conosca bene per riceverne il sostegno o l'aiuto necessari durante la conversazione; allo stesso modo un umano che accompagna un cane dal veterinario può partecipare alla loro conversazione.

Un chiaro esempio di conversazione tra umani e animali è quello occorso tra Irene Pepperberg[24] e Alex, un pappagallo cinerino africano[25]. I pappagalli parlano; sono in grado di pronunciare parole umane e di utilizzarle nell'interazione con gli umani, sebbene si sia spesso pensato che si limitassero meramente a ripeterle ("pappagallo" è usato come termine dispregiativo per indicare quegli umani che continuano a ripetere le stesse cose). Ripetere le parole è una forma di contatto, un gioco linguistico, ma non una conversazione. Alex e Pepperberg sono la dimostrazione che un linguaggio comune tra pappagalli e umani è possibile, se entrambe le parti sono disposte a imparare per potersi capire. Per questa ragione, Vinciane Despret definisce Pepperberg come la psicologa che è riuscita a far parlare i pappagalli.

Sebbene i pappagalli utilizzino parole umane da molto tempo, la comunicazione con gli umani si è sempre limitata all'uso di alcune parole semplici; i pappagalli e gli umani hanno idee differenti sul linguaggio e questo ha reso difficile lo sviluppo di conversazioni significative. Per i pappagalli (e gli uccelli in generale), l'apprendimento di un linguaggio è strettamente connesso all'agire[26]. Perciò, per poter

24 Irene Pepperberg, «Grey Parrot Intelligence», in «Proceedings of the International Aviculturists Society», gennaio 1995, pp. 11-15.

25 Sebbene le conversazioni tra Alex e Pepperberg siano state caratterizzate dalla reciprocità ed entrambi vi abbiano partecipato in ugual misura, questo tipo di ricerche (in cui l'animale vive in cattività) non è ovviamente esente da problemi morali e politici. Analizzare tali aspetti problematici in maniera più approfondita richiederebbe lo sviluppo di nuove forme di ricerca.

26 Vinciane Despret, «The Becoming of Subjectivity in Animal Worlds», in «Subjectivity», n. 23, 2008, pp. 123-139. «Il linguaggio deve essere appreso/insegnato pragmaticamente: si tratta di un mezzo efficace per agire e per far agire gli altri» (p. 125).

conversare con Alex, Pepperberg gli permise di gestire le proprie ricompense: qualora avesse riconosciuto degli oggetti avrebbe potuto tenerli con sé o scegliere un'altra ricompensa (ad esempio, qualcosa da mangiare o una passeggiata all'aperto). In questo modo, Alex ha imparato non solo a riconoscere e a descrivere gli oggetti, ma anche a utilizzare concetti come "uguale" o "diverso" e parole volte a controllare il comportamento degli altri, ad esempio, "vieni qui", "vai via" e "voglio andare là". Nell'apprendimento di queste parole e di questi concetti, le incomprensioni hanno svolto un ruolo importante. Invece di cercare di evitarle, Pepperberg le ha usate per creare un significato condiviso tra i ricercatori e il pappagallo. Se Alex emetteva un suono a caso, provare a scoprire cosa potesse significare poteva contribuiva a comprendere altri suoni.

Despret descrive il lavoro di Pepperberg come l'aver reso capace, l'aver messo in grado l'animale di parlare. Donna Haraway sostiene che questo "rendere capace" è reciproco:

> Il risultato è che questo pappagallo e questa donna hanno inventato un'intensa conversazione che ha lasciato perplessi i linguisti più di quanto li abbia resi felici. Quel pappagallo e quella donna parlavano in continuazione tra loro utilizzando una lingua che, per nessuno dei due, era la lingua madre. Queste specie compagne si sono rese l'un l'altra capaci di conoscenze situate – di capacità situate, indipendentemente dal fatto che queste fossero o meno parte della natura di ciascuno di loro prima che imparassero a riconoscersi reciprocamente[27].

Oltre alla reciprocità e al carattere situato di questo linguaggio, Haraway richiama l'attenzione sul fatto che la lingua parlata da queste creature «per nessuno dei due era la lingua madre»; è una lingua nuova, quindi. Le parole che venivano utilizzate acquistavano significato nel corso della conversazione, nello spazio tra l'umano e il pappagallo.

Quanto avvenuto tra Pepperberg e Alex è un esempio evidente di conversazione perché sia il pappagallo sia l'umano usano parole umane. Questa non è sempre, e nemmeno spesso, la regola nelle conversazioni tra umani e animali e non è neppure qualcosa di necessario affinché si realizzi una conversazione. Un linguaggio condiviso consiste in ciò che è reso possibile dall'impegno reciproco, evitando che una parte imponga il proprio linguaggio all'altra. La comunicazione tra umani e animali assomiglia a volte all'uso del linguaggio umano, ma nella comunicazione tra umani e animali parole, suoni, gesti, linguaggio del corpo e il grado di contatto visivo

27 Sandra Azeredo, «Multispecies Companions in Naturecultures: Donna Haraway and Sandra Azeredo in Conversation», in Maria Esther Maciel (a cura di) «Pensar/Escrever o Animal – Ensaios de Zoopoética e Biopolítica», EdUSC, Florianópolis 2011, pp. 2-29. La citazione si trova a p. 17.

possono essere tutti fattori importanti.

Un ulteriore esempio di comunicazione tra umani e animali che ricorda una conversazione tra umani è rappresentato da un fatto recente riportato dai quotidiani: uno scimpanzé del *Welsh Mountain Zoo* ha chiesto ai visitatori di aiutarlo a liberarsi utilizzando il linguaggio dei segni. Un visitatore dello zoo ha registrato un video nel quale si vede lo scimpanzé mentre chiede agli umani di sbloccare il chiavistello di una porta e di aprire il battente in modo da poter abbandonare la gabbia in cui è rinchiuso. Lo scimpanzé ha fatto ricorso al linguaggio dei segni per comunicare la sua richiesta ai visitatori. I segni che ha utilizzato ricordano il linguaggio umano dei segni e la sua richiesta è apparsa subito comprensibile alle persone che lo stavano osservando e che gli hanno risposto facendo a loro volta dei segni, a cui lo scimpanzé ha risposto. Peter Dickinson, un dipendente del *Welsh Mountain Zoo*, già in precedenza aveva osservato che gli scimpanzé cercavano di entrare in comunicazione con i visitatori:

> Ho visto i nostri animali segnare in direzione dei visitatori, chiedendo loro di mettere in atto determinati comportamenti. La maggior parte delle volte i visitatori interagiscono e fanno esattamente quello che viene chiesto loro. Se un visitatore viene rimproverato da un membro del personale la scusa è sempre la stessa: «Ma è stato lo scimpanzé a chiedermi di farlo!».

Anche se in questo caso lo scimpanzé non ha usato parole umane e la comunicazione è stata meno complessa di quella avvenuta tra Alex e Pepperberg, questa interazione assomiglia molto a una semplice conversazione tra umani che utilizzano il linguaggio dei segni. In questa comunicazione (politica), lo scimpanzé e gli umani si sono capiti immediatamente.

Ridefinire i concetti

Finora ho sostenuto che considerare il linguaggio come un insieme di giochi linguistici costituisce un buon punto di partenza per pensare il linguaggio e la comunicazione tra umani e animali. L'analisi dei giochi linguistici tra umani e animali ci dice anche qualcosa sul linguaggio, inteso in senso più generale. Gli umani hanno definito il linguaggio in maniera angusta, come esclusivamente umano[28]. Tuttavia, l'esame dei giochi linguistici tra umani e animali mette in luce che, mentre la comunicazione e l'uso del linguaggio tra umani e animali potrebbero non essere gli stessi di quelli della comunicazione tra umani, esistono comunque delle similitudini. Inoltre, se è

28 E gli umani hanno usato il linguaggio per tracciare una linea tra loro e tutti gli altri animali, chiamandoli appunto "animali", il che ha occultato sia le somiglianze tra gli umani e gli animali sia le differenze tra i diversi animali (e questo vale sia per le specie che per gli individui). Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit.

vero che non tutti i giochi linguistici coinvolgono tutti gli animali non umani, è altrettanto vero che molti non coinvolgono neppure tutti gli umani. Ancora, è di fatto impossibile tracciare una linea netta che distingua tra ciò che è linguaggio e ciò che non lo è o definire un principio che accomuni tutti gli atti che sono considerati linguistici. Il linguaggio dei segni tra umani è simile alla lingua dei segni tra umani e primati non umani, i cani possono imparare i nomi degli umani[29] e viceversa, molte specie di animali cantano, salutano, chiacchierano, scherzano. Il contenuto di questi diversi giochi linguistici sovrapposti non è fisso; quando individui di specie diverse interagiscono possono essere creati nuovi giochi linguistici[30]. Pertanto non è solo difficile, quanto piuttosto impossibile determinare con esattezza la sfera del linguaggio e perciò è altrettanto impossibile escludere da questa gli altri animali.

Tuttavia, per comprendere e sviluppare ulteriormente i linguaggi umano-animale non è sufficiente studiare l'interazione tra umani e animali per vedere se vi siano o meno atti riconducibili a giochi linguistici umani. Sarà infatti necessario riconsiderare anche la sfera e il significato dei concetti che utilizziamo, perché spesso sono definiti in maniera troppo restrittiva, il che può alterare l'interpretazione di determinate situazioni. Anche se abbiamo bisogno di pensare a nuovi concetti in cui anche gli atti animali siano compresi e di svilupparli insieme a loro, quelli esistenti possono comunque offrire una cornice di riferimento o fungere da ponte verso la direzione auspicata.

Sia il concetto di somiglianze di famiglia di Wittgenstein sia le sue opinioni circa la natura pubblica del linguaggio sono utili per gli scopi che ci siamo prefissi. Wittgenstein ha scritto che i cani non possono sperare[31]. Questo perché suppone che il loro senso del tempo e (di conseguenza) la loro visione del futuro siano limitati. Questioni empiriche a parte, tale affermazione appare problematica rispetto alla natura pubblica del linguaggio e all'enfasi da lui stesso posta sulla connessione tra l'uso e il significato delle parole. Raimond Gaita si riferisce a tale carattere pubblico del linguaggio nelle comunità costituite da umani e animali quando discute di antropomorfismo[32]. Egli fa l'esempio delle «intenzioni» e sostiene che noi non sviluppiamo

29 Quando Wittgenstein si domanda in *Della certezza*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1978, p. 88: «Un cane potrebbe imparare a correre verso N al grido "N" e verso M al grido "M" – ma per questo saprebbe forse come si chiamano queste due persone?», egli sembra suggerire che la risposta sia no; anche se siamo in grado di insegnare a un cane il nome di un umano, il cane non sa che questo è il modo in cui costui è chiamato, poiché i cani non possono cogliere che cosa sia un nome. Ma se M e N sono persone importanti nella vita di questo cane, il cane conosce i loro nomi. Per i cani, così come per gli umani, questi sono giochi linguistici differenti.

30 Cfr. Donna J. Haraway, *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, trad. it. di R. Marchesini, RCS Libri, Milano 2003; *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008; e Vicki Hearne, *Adam's Task: Calling Animals by Name*, Skyhorse Publishing, New York 2007.

31 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 229.

32 Raimond Gaita, *Il cane del filosofo*, trad. it. P. Ursino, Il nuovo nelangolo, Genova 2007.

il concetto di intenzione prima in relazione al comportamento umano per poi estenderlo agli animali, ma che impariamo a usare questo concetto in risposta a entrambi. Così un commento circa le intenzioni di un gatto o di un cane non è antropomorfico perché le intenzioni degli animali sono già parte di ciò che il termine "intenzione" significa (non perché più o meno corretto nel descrivere gli stati mentali di quel gatto o di quel cane). Allo stesso modo, gli umani che crescono in una comunità con altri umani e altri animali imparano il significato del termine "speranza" non solo entrando in relazione con i propri conspecifici, ma anche in molti altri modi, ad esempio osservando animali fiduciosi o leggendo delle speranze degli animali nei libri per l'infanzia. Il termine "speranza" può non avere lo stesso significato per tutti e in ogni momento: dirà cose diverse in contesti diversi – in giochi linguistici differenti che sono collegati dalla parola "speranza". Gli altri animali non sono destinatari passivi del termine, ma giocano un ruolo nella forma che assumono le parole grazie al loro comportamento e attraverso l'interazione con gli umani.

Da un lato i concetti sono sviluppati dagli umani e dagli animali, ma dall'altro una parola, come speranza, può comprendere una moltitudine di atti che si assomigliano ma che hanno forme diverse. Nel descrivere la relazione tra giochi diversi e in particolare tra giochi linguistici, Wittgenstein introduce la nozione di somiglianze di famiglia. Egli osserva che vi sono somiglianze tra giochi diversi (nello stesso modo in cui i membri di una famiglia condividono tra loro alcune caratteristiche), ma che non siamo in grado di trovare una singola caratteristica comune che valga per tutti[33]. Questo modo di mettere in relazione atti differenti[34] può aiutarci a comprendere il modo in cui potremmo ampliare i concetti per includervi anche gli animali sulla base della somiglianza e del rapporto tra atti animali e atti umani. E può anche indicarci la direzione da prendere per approfondire la riflessione sugli atti animali di natura politica. Se noi, ad esempio, consideriamo l'azione di protestare possiamo pensare a molti tipi diversi di atti che gli umani possono compiere. Se poi passiamo a considerare gli atti di protesta degli animali, possiamo (in assenza di una caratteristica comune o di una definizione generale) cercare somiglianze e differenze – questo non ci dà un progetto o una guida esaustiva per interpretare tutti gli atti che gli animali possono compiere, ma ci fornisce comunque una direzione di ricerca[35]. Considerare

33 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 47: «Non posso caratterizzare queste somiglianze meglio che con l'espressione "somiglianze di famiglia"; infatti le varie somiglianze che sussistono tra i membri di una famiglia si sovrappongono e si incrociano nello stesso modo: corporatura, tratti del volto, colore degli occhi, modo di camminare, temperamento, ecc. ecc. - E dirò: i "giuochi" formano una famiglia».

34 Niente è mai esattamente identico a qualcosa d'altro, le cose (atti, umani, animali, concetti) si possono assomigliare e gli umani utilizzano tali somiglianze per collegarle e classificarle, ma queste categorie sono sempre accidentali.

35 Wittgenstein sostiene che non esistono confini nel caso di concetti che sono collegati in questo modo; ad es., non possiamo delimitare precisamente il concetto di "gioco". Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 48.

gli atti degli animali come atti politici potrebbe richiedere degli aggiustamenti dei nostri concetti. Inoltre, sebbene i concetti esistenti possano rivelarsi in grado di offrire delle linee-guida, dobbiamo anche essere disposti a inventarne di nuovi per progredire nella comprensione degli altri animali.

III. Comunicazione politica

Donaldson e Kymlicka sostengono che dovremmo estendere agli animali concetti come quello di cittadinanza e di sovranità. Ciò implica sia un cambiamento di *Gestalt* – gli altri animali vanno visti in modo diverso, ossia come attori politici – sia un'estensione delle istituzioni e dei concetti politici umani. Nella prima parte, ho sostenuto che, sebbene abbiano esaminato la comunicazione tra umani e animali e la rappresentanza politica per quanto concerne gli animali domestici – i quali dovrebbero essere in grado di esprimersi attraverso i rapporti che intrattengono con gli umani –, Donaldson e Kymlicka non paiono offrire alcuna teoria della comunicazione politica. Ciò è chiaramente un problema sia per quanto riguarda gli animali domestici che non possono o non vogliono avere rapporti con gli umani sia per quanto riguarda gli animali selvatici e sinantropici con cui gli umani altrettanto spesso comunicano (o ne sentono il bisogno).

Basandomi sulla concezione di Donaldson e Kymlicka secondo cui gli animali sono attori politici e sulla visione di Wittgenstein secondo cui il linguaggio è un insieme di giochi linguistici, vorrei ora proporre due modi in cui la voce politica degli animali e la comunicazione tra umani e animali possono essere concettualizzate meglio, interagendo dentro e tra comunità di umani e animali. In primo luogo, analizzerò la teoria delle conversazioni politiche tra umani e animali. In secondo luogo, introdurrò la figura dell'interprete, un animale umano o non umano in grado di parlare lingue diverse e perciò in grado di facilitare la comunicazione politica tra gruppi e individui che non condividono un linguaggio comune.

Conversazioni politiche

In un certo senso, tutte le conversazioni in cui gli animali sono presi sul serio come interlocutori sono politiche, perché mettono in crisi l'immagine stereotipata del mutismo degli animali non umani e perché ci indicano nuovi modi di pensare la comunicazione e, più in generale, di vivere con loro. Un buon esempio di questa forma di interazione è la comunicazione che Haraway intrattiene con Cayenne Pepper, il suo cane compagno. Nella descrizione di Haraway del programma di *agility* possiamo vedere come due soggetti di specie diverse comunicano e si incontrano in modi che sfidano apertamente le idee esistenti circa l'interazione tra umani e animali. Il cane e l'umano lavorano insieme per un obiettivo comune e, durante e attraverso questo

processo, arrivano a conoscersi, modificarsi l'un l'altro e a creare un mondo condiviso sulla base di una comprensione reciproca. Questa costruzione di mondo è politica perché sfida il concetto che postula un confine tra la nostra e le altre specie e perché ci dimostra che possiamo prendere seriamente gli altri animali come soggetti nonché il modo in cui possiamo farlo. Cayenne Pepper non è affatto muta, ma è in grado di esprimersi e di influenzare il corso della conversazione, nella quale vi è spazio anche per il nuovo.

Sebbene mettano in crisi gli assunti ontologico-politici e posseggano la capacità di insegnarci qualcosa sulla costruzione di mondi transpecifici, queste conversazioni (un altro buon esempio potrebbe essere la comunicazione di Vicki Hearne con cani e cavalli) sono comunque problematiche; è infatti difficile prendere sul serio gli animali e il loro agire se il quadro istituzionale più ampio in cui queste conversazioni hanno luogo rimane invariato. Nel caso di Cayenne Pepper e Haraway possiamo vedere l'importanza di quanto detto a diversi livelli. A livello individuale, in quanto è l'umano a decidere il perché, il quando e il come dell'*agility*. Lo stesso vale però anche a livello sociale e politico. L'interazione si svolge infatti in un mondo in cui i cani sono allevati dagli umani, in cui gli animali sono mangiati dagli umani, in cui gli animali sono utilizzati per esperimenti medici: un mondo in cui gli animali sono sfruttati dagli umani su larga scala[36]. Non intendo suggerire che i cani non possano divertirsi facendo l'*agility* o che non vogliano mai giocare o lavorare con gli umani, o che tutti i rapporti possano, o addirittura debbano, essere completamente simmetrici dal punto di vista della distribuzione del potere. Se però il contesto generale rimane immodificato, tali interazioni promettenti lasciano gli animali dipendenti dalla buona volontà di singoli umani senza permettere loro di realizzare appieno il loro potenziale (politico). Quindi, anche se questo modo di concettualizzare l'interazione è prezioso per poter pensare a una comunicazione interspecifica a livello individuale e per guardare verso nuove forme di coesistenza, sembra tuttavia necessario cercare modi in cui questi (e altri) tipi di incontri possano essere tradotti in un quadro istituzionale politico.

Tra gli umani, alcuni giochi linguistici possono essere visti come conversazioni e alcune di queste sono politiche. Questo vale anche per i giochi linguistici condivisi tra umani e animali; alcuni possono essere considerati come conversazioni e alcune di queste si svolgono in un contesto politico. I confini sono imprecisi, soprattutto perché ci troviamo di fronte a un territorio nuovo, ma le conversazioni politiche umane possono offrirci qualche indicazione per comprendere quelle animali. Le conversazioni politiche tra gli umani si svolgono in situazioni diverse: all'interno e

36 Per un'analisi dettagliata della problematicità del lavoro di Haraway, cfr. Zipporah Weisberg, «Le promesse disattese dei mostri. La Haraway, gli animali e l'eredità umanista», in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, pp. 173-212.

tra comunità, tra individui e gruppi, in corso di conflitti, attraverso l'attivismo e così via. In generale, le conversazioni non determinano automaticamente comprensione o armonia; la possibilità di fraintendimento è intrinseca a ogni interazione e l'esito degli atti politici non può mai essere determinato in anticipo. Tuttavia, attraverso le conversazioni individui e gruppi differenti possono comunicare i propri punti di vista; pertanto, prestare più attenzione alle conversazioni tra umani e animali non potrà che promuovere le voci degli animali.

Un esempio di una situazione in cui conversazioni politiche tra umani e animali sono già in corso è lo studio di Jun-Han Yeo e Harvey Neo[37] sui conflitti territoriali nella città di Singapore tra macachi dalla coda lunga e umani. La popolazione di macachi nativi della *Bukit Timah Nature Reserve* di Singapore è messa sotto forte pressione dalla crescita urbana che sconfina nel loro *habitat* e che distrugge i corridoi naturali. Il *National Parks Board* (l'ente che sovrintende alla conservazione delle riserve e della fauna selvatica) deve costantemente mediare tra le lamentele dei residenti e la salvaguardia della popolazione dei macachi. In questo conflitto, sia i macachi sia gli umani esercitano delle pressioni, anche se in misura diversa; solitamente sono i macachi a rimanere con il bastoncino più corto in mano.

I residenti sanno che i macachi abitavano in quella zona prima di loro e affermano che è stato proprio il desiderio di vivere a più stretto contatto con la natura uno dei motivi per cui hanno scelto di trasferirsi. Essi danno anche da mangiare ai macachi, il che ha indotto questi animali ad avvicinarsi ancora di più agli insediamenti umani, creando in tal modo i problemi a cui si accennava: i macachi rubano il cibo e fanno rumore e spesso accadono incontri che gli umani vivono come sgradevoli o terrorizzanti. Tuttavia, l'atteggiamento degli umani non è solo negativo: oltre a nutrirli, ad alcuni residenti piace il loro aspetto e i suoni che emettono; in molti pensano che non debbano essere uccisi.

Una possibile soluzione di questo conflitto potrebbe essere che gli umani si trasferiscano altrove; sapevano che i macachi erano lì prima del loro arrivo e spesso possono andare a vivere in altri posti. Dal momento che questo pare impossibile, è allora necessario pensare a nuove forme di comunicazione. Yeo e Neo descrivono diversi modi in cui i macachi e gli umani interagiscono tra loro, ad esempio attraverso il contatto visivo, leggendo reciprocamente il linguaggio dei corpi, mantenendosi distanza o, al contrario, tentando degli approcci. I macachi rispondono al linguaggio umano e al tono di voce usato[38]; gli umani rispondono ai suoni emessi dai macachi. Nelle raccomandazioni che propongono alla fine del loro articolo, Yeo e Neo si

37 Jun-Han Yeo e Neo Harvey, «Monkey Business: Human-Animal Conflicts in Urban Singapore», in «Social and Cultural Geography», vol. 11, n. 7, 2010, pp. 681-700.

38 Così afferma Cindy, una residente: «Una volta ho rimproverato una scimmia per aver tentato di strapparmi la borsa. Mi è sembrato che capisse il significato della mia reazione – alzare la voce e l'indice puntato verso di lei – ed è indietreggiata», *ibidem*, p. 14.

concentrano principalmente su ciò che gli umani possono fare. Gli umani dovrebbero essere educati circa le conseguenze dei loro comportamenti (come, ad esempio, dare da mangiare ai macachi) e sul comportamento dei macachi in modo da sapere come tenerli a distanza. Da una prospettiva politica che tenga conto delle interazioni e che si concentri sui due *partner* della comunicazione, si potrebbe rafforzare la voce e la posizione dei macachi nell'ambito di questo conflitto. I macachi comunicano già con gli umani ed esercitano un agire politico mettendo in discussione i confini tra le comunità e sfidando la gerarchia umano-animale. Imparare a conoscere i rispettivi linguaggi, sviluppare un nuovo linguaggio condiviso e stabilire rituali (politici) potrebbe far sì che macachi e umani si comprendano meglio.

Anche se la proposta di nuove istituzioni in grado di facilitare una comunicazione politica interspecifica va oltre lo scopo di questo lavoro, un primo passo potrebbe essere quello di sviluppare forme di saluto con valenza di rituali politici. A prima vista, potrebbe sembrare che il saluto non possegga un contenuto politico esplicito, ma nel corso di conflitti come quello discusso potrebbe invece operare come un modo in cui gli umani riconoscono l'esistenza dei macachi (come individui, come soggetti) ed essere pertanto un atto politico[39]. Inoltre, stabilire rituali di saluto potrebbe rivelarsi utile per definire i confini tra i due gruppi. In generale, l'apprendimento dei rituali di saluto degli altri animali e il coinvolgimento rispettoso in nuovi rituali che li coinvolgano potrebbero rappresentare una strada per ulteriori interazioni politiche e conversazioni più ampie. I macachi sono molto sensibili alle espressioni del viso e alla gestualità[40] e rispondere correttamente al modo in cui si esprimono potrebbe modificare significativamente l'evoluzione dell'interazione.

Interpreti

Sebbene non sia necessario capirsi completamente per potersi parlare, un certo grado di comprensione è necessario per rispondere in modo corretto. Gli animali domestici e gli umani hanno un'esperienza culturale a cui attingere; il linguaggio di molte specie animali (mammiferi, uccelli) è di facile comprensione per gli umani senza la necessità di una conoscenza a priori e viceversa. Ci troviamo di nuovo di fronte a una questione di grado: esistono molti tipi diversi di relazioni e di interazioni possibili. Alcuni animali (individui o specie) sono comunicativi, altri sono timidi; alcuni animali sono simili agli umani, altri sono di dimensioni troppo piccole o fisicamente troppo diversi perché gli umani li possano comprendere senza intraprenderne uno studio per un periodo di tempo sufficientemente lungo. L'istruzione può e deve

39 Iris Marion Young, in *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000, sostiene che il saluto è una condizione necessaria della comunicazione politica; nella situazione descritta il saluto è già un atto di comunicazione politica.

40 Cfr. Dario Maestripieri, «Gestural Communication in Human and Non-Human Primates», in «Evolution of Communication», n. 30, 1997, pp. 193-222.

svolgere un ruolo nelle comunità miste di umani e animali[41] e tra le diverse comunità, ma è materialmente impossibile imparare le lingue di tutti gli altri animali per la stessa ragione per cui non è possibile imparare tutte le lingue umane. Per questa ragione, nella comunicazione politica tra umani le parti coinvolte o utilizzano una lingua comune (come l'inglese o lo spagnolo) o si avvalgono di un interprete per facilitare la conversazione. Anche nei rapporti e negli incontri tra umani e animali gli interpreti sono importanti.

Un interprete è una persona che sa come interagire con gli animali (o con alcuni di loro) e gli umani in modo significativo, che sa parlare o che almeno capisce le rispettive lingue e che può rendere chiara la posizione degli umani a un gruppo di animali e viceversa. Un interprete può essere un animale umano o non umano, oppure una coppia umano-animale (ad esempio, un umano e il suo compagno animale che agevolano la comunicazione tra un gruppo di animali e un gruppo di umani). Gli interpreti potrebbero rivelarsi utili nei rapporti con gli animali (comunità o individui) che preferiscono avere il minimo contatto possibile con gli umani e in quelli con gli animali che sono fisicamente o culturalmente molto diversi dagli umani e quindi più difficilmente decifrabili. Gli interpreti possono inoltre avere un ruolo fondamentale nella promozione delle voci degli animali in contesti umani culturali, giuridici e politici, specialmente nel facilitare il passaggio dalle comunità politiche attuali alle nuove comunità condivise.

Situazioni diverse richiedono interpreti diversi. È facile immaginare un animale che comprenda gli umani e che sia in grado di tradurre ciò che questi hanno da dire al suo gruppo (gli animali che hanno esperienza con gli umani già lo fanno con i loro conspecifici più giovani o meno esperti) o un umano che capisca bene un certo tipo di animali e che traduca ciò che un individuo o un gruppo di animali ha da dire a un gruppo di umani. Un esempio di un interprete umano che ha mostrato gli animali alla cultura umana sotto una luce diversa è Jane Goodall, che ha dato un nome e non un numero agli scimpanzé che ha studiato. Oltre agli etologi e ai biologi si può pensare che questa funzione possa essere esercitata anche da artisti, scrittori, politici e filosofi.

L'interpretazione solleva molte domande (fattuali e morali); ad esempio, se gli interpreti capiscano bene – e se esista un "bene" determinato, poiché agendo con e interpretando gli animali (umani) si modifica quel che succede –, se siano onesti e se siano in grado di mettere da parte i propri interessi personali. Queste considerazioni valgono anche per gli interpreti in contesti umani. Tuttavia, il vantaggio degli

41 Donaldson e Kymlicka sostengono che gli animali domestici che fanno parte di comunità di umani e animali dovrebbero avere il diritto a socializzare e il diritto a imparare come comportarsi in una comunità costituita da umani e altri animali. Allo stesso modo, gli umani appartenenti a comunità miste dovrebbero imparare come comportarsi verso gli altri animali che vivono nella medesima comunità.

interpreti rispetto ai collaboratori proposti da Donaldson e Kymlicka, i quali dovrebbero operare in stretta vicinanza con gli animali sulla base di un rapporto di fiducia, è dovuto al fatto che i primi sono personaggi pubblici che possono essere ritenuti responsabili delle loro azioni. Focalizzarsi sul linguaggio, invece che sulla fiducia e sulla dipendenza, contribuisce a prendere sul serio gli animali come attori politici, e, naturalmente, anche gli altri animali possono svolgere il ruolo di interpreti. Come sostenuto in precedenza, la possibilità di fraintendimento è intrinseca in ogni atto di comunicazione, ma gli equivoci possono rivelarsi utili (come nel caso di Alex e Pepperberg) per conoscere meglio l'altro o la propria posizione. Quindi, anche se potrebbe non essere la soluzione di tutti i problemi, far sì che le comunicazioni siano più esplicite e facilitarle in contesti diversi molto probabilmente potrebbe farci comprendere meglio le relazioni e renderne possibili di nuove.

IV. Democrazia animale

Finora ho sostenuto che se consideriamo gli animali come attori politici e se intendiamo ampliare le attuali cornici politiche al fine di includerli abbiamo bisogno di ripensare la comunicazione politica. Ho anche sostenuto che, sebbene siano spesso rappresentati come muti o silenziosi, gli animali in realtà non lo sono. Comunicano tra loro e con gli umani e questa comunicazione ha dato forma al significato di parole e di concetti, anche se il linguaggio è spesso presentato come prerogativa esclusivamente umana.

Donaldson e Kymlicka hanno proposto di estendere il sistema politico liberal-democratico esistente per includervi gli altri animali. Essi sottolineano in modo convincente le debolezze delle attuali teorie dei diritti animali, teorie che si concentrano solo sui diritti negativi, e sostengono che è necessario definire dei diritti positivi che permettano agli animali (o almeno ad alcuni di loro, come gli animali domestici che fanno parte di comunità condivise tra umani e animali) di partecipare alle procedure del processo decisionale. Tuttavia, l'architettura delle loro argomentazioni circa le ragioni per cui agli animali dovrebbero essere riconosciuti dei diritti è simile a quella delle altre teorie dei diritti animali che intendono includere gli animali nelle comunità morali ampliando concetti umani esistenti[42].

Cary Wolfe[43], nella sua critica alle teorie dei diritti animali di Singer e Regan, prende in esame la proposta di estendere un concetto umano o umanistico, come i diritti umani universali, agli altri animali. Di solito si sostiene che è possibile estendere un

42 Donaldson e Kymlicka forniscono una chiara visione d'insieme sia degli argomenti delle attuali teorie dei diritti degli animali sia del loro punto di vista sulla questione in *Zoopolis*, cit., pp. 1-49.

43 Cary Wolfe, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago University Press, Chicago 2003.

concetto umano agli altri animali perché vale per loro nello stesso modo in cui vale per gli umani[44] e perché sarebbe ingiusto e arbitrario discriminare sulla base della specie di appartenenza. Un esempio di questa logica è il Progetto Grande Scimmia, nel quale filosofi (Cavalieri e Singer), etologi e altri scienziati propongono un insieme ristretto di diritti universali negativi – il diritto alla vita, alla tutela della libertà individuale e a non essere torturati – per le grandi scimmie, sulla base della loro somiglianza agli umani. I primati non umani possiedono personalità, formano comunità, sviluppano culture, usano strumenti e un linguaggio, ecc.: se queste caratteristiche sono moralmente rilevanti per gli umani, lo sono allo stesso modo per gli altri primati. Se pensiamo che agli umani debbano essere garantiti dei diritti sulla base del possesso di queste caratteristiche, ciò dovrebbe valere anche per gli altri animali che le possiedono. Una volta accettato questo per le grandi scimmie, l'argomento potrebbe e dovrebbe essere poi esteso ad altre specie in modo analogo. Sarebbe arbitrario estendere i diritti solo ai primati non umani dal momento che i diritti negativi proposti riguarderebbero molte altre specie. In tal modo, il risultato principale del percorso seguito dalle teorie dei diritti animali è che esse mostrano come la logica intrinseca ai diritti umani conduca necessariamente alla conclusione che di tali diritti debbano godere anche gli altri animali.

Tuttavia, sostiene Wolfe, estendere i diritti ad altri animali da un punto di vista umanista non affronta la logica dell'esclusione a essi sottesa. Istituzioni politiche e giuridiche, quali i diritti, si sono formati storicamente tramite l'esclusione degli altri animali (e di certi gruppi di umani). A livello teorico, tanto quanto a livello pratico, le società umane sono state letteralmente costruite sullo sfruttamento degli altri animali. Anche se formalmente vuoto, il soggetto proposto dal liberalismo è nei fatti materialmente e storicamente pieno. Ciò è ben visibile nello stesso Progetto Grande Scimmia che sostiene che i diritti universali debbano essere estesi sulla base di quanto una determinata specie assomigli agli umani e non perché ci troviamo di fronte a degli altri unici. Poiché non contesta esplicitamente le condizioni materiali e storiche che sono parte integrante della teoria dei diritti umani, il Progetto Grande Scimmia finisce per ripetere e rafforzare l'umanismo su cui si fonda il sistema di sfruttamento[45]:

> Ora non è più umani contro grandi scimmie, è umani e grandi scimmie – la massa dei "come noi" – contro tutti gli altri[46].

44 Sia affermando che sono esseri senzienti (Singer) o che sono «soggetti di una vita» (Regan).

45 Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit.; Kelly Oliver, «Animal Ethics: Toward an Ethics of Responsiveness», in «Research in Phenomenology», vol. 40, n. 2, 2010, pp. 267-280.

46 C. Wolfe, *Animal Rites*, cit., p. 192.

Estendere i diritti a un certo gruppo senza mettere in discussione la struttura del sistema (storico, economico e materiale) che questi diritti simboleggiano, è insufficiente se vogliamo contrastare l'esclusione degli animali o la questione più generale di come pensare gli animali.

Poiché i diritti degli animali sono strumenti potenti sia da un punto di vista teorico che pratico e poiché la posta in gioco per molti animali non umani è molto alta, Wolfe adotta un approccio «pragmatico»[47] e afferma di aver deciso di sostenere i progetti che promuovono i diritti degli animali. Wolfe ritiene che questi progetti e il discorso cui attingono sono retoricamente potenti perché sono delle «vestigia»[48]. Ma, prosegue,

> offro tale supporto solo nella forma di una sospensione [...], solo in riconoscimento del fatto indubitabile che le teorie e le procedure operative che abbiamo a disposizione per articolare il rapporto sociale e giuridico tra etica e azione sono inadeguate [...] inadeguate per pensare l'etica della questione dell'umano così come quella dell'animale non umano[49].

Secondo Wolfe, fare ricorso ai modelli etici esistenti e sostenere che dovrebbero valere anche per gli altri animali è la parte facile del compito che ci sta di fronte. Quella più difficile, e per la quale dovremmo batterci, è sviluppare un diverso tipo di etica che affronti le complessità teoriche che circondano la questione dell'animale (umano) facendo ricorso a diversi registri.

Rispetto al Progetto Grande Scimmia e a iniziative simili, la teoria di Donaldson e Kymlicka può essere vista come un passo nella giusta direzione, poiché questi autori sostengono diritti per tutti gli animali e perché propongono un approccio relazionale in cui venga considerato l'agire animale. Essi, però, prendono ancora le mosse da una concezione umana della politica in cui una moltitudine di animali e di interazioni viene catturata e classificata secondo criteri liberal-democratici umani. In questa situazione, sono gli umani a mantenere il ruolo principale nella decisione dei termini e delle condizioni sia del discorso sia delle prassi a questo collegate. Ciò è evidente, ad esempio, nel caso dell'"agire dipendente", nell'ambito del quale un umano intrattiene una comunicazione con altri umani, ma anche nel progetto più ampio di classificazione degli animali (come cittadini, stranieri naturalizzati e comunità sovrane) e nella decisione di quali siano i rispettivi diritti e doveri. Anche se le loro molteplicità e differenze sono riconosciute, gli animali sono ancora mantenuti silenziosi quando si tratta di definire in che modo la situazione politica possa o debba

47 *Ibidem*, p. 191.
48 *Ibidem*, p. 192.
49 *Ibidem*.

evolvere. Nonostante la mia visione non sia scevra da problemi, non credo che si debba adottare un approccio pragmatico con cui affidarsi a concetti quali diritti e cittadinanza in quanto vestigia o per la loro potenza retorica. Vorrei piuttosto proporre un altro modo di guardare i significati dei concetti citati, un modo che ne incrementi le potenzialità di modificazione.

In primo luogo, gli umani hanno bisogno di concetti per pensare. I concetti esistenti possono servire da strumenti per immaginare in che modo il cambiamento sia possibile. Tuttavia, concetti come quello di diritti non sono solo vestigia che possono essere utilizzate solo strumentalmente. Oltre ad avere la potenzialità di cambiare le condizioni del mondo reale, le parole portano con sé la possibilità di cambiare il loro significato quando cambiano tali condizioni. Nel caso dei diritti animali possiamo vedere che il concetto di "diritti" può modificare il mondo e che se i diritti universali degli animali venissero adottati il significato del termine "diritti" cambierebbe. I grandi cambiamenti della nostra società si rifletteranno nel significato di questa parola.

Se prendiamo sul serio l'idea di intersoggettività tra umani e animali in politica, come propongono Donaldson e Kymlicka, noi (umani e animali non umani) dobbiamo impegnarci a delineare le modalità con cui gli animali non umani possono partecipare alla riformulazione dei significati dei concetti e alla definizione delle condizioni di interazione. Questo potrebbe essere l'inizio di un'interazione nuova, pluralista e democratica. Ciò non significa che gli umani debbano garantire agli animali l'accesso alle loro democrazie e alle loro comunità, perché gli animali sono già parte di queste, in molti modi. Gli umani dovrebbero piuttosto riconoscere e formalizzare la presenza degli animali, in modo che entrambi possano sviluppare ulteriormente e insieme i concetti e le istituzioni democratiche.

Conclusioni

Sia Donaldson e Kymlicka sia Wittgenstein si servono della filosofia per vedere le cose in modo differente. Per Wittgenstein questo è l'obiettivo stesso della filosofia; Donaldson e Kymlicka utilizzano la filosofia politica per mostrare gli animali non umani sotto una luce diversa, ossia come attori politici. La forza del loro resoconto sull'agire politico degli animali e sulle relazioni tra umani e animali sta proprio nel mostrarci ciò che è già in atto da una prospettiva nuova.

Il compito che ci aspetta ora sembra essere quello di analizzare la sfera e il significato dei concetti politici esistenti in relazione agli animali (e anche agli umani). Oltre a prestare maggior attenzione al comportamento animale e alle interazioni transpecifiche, dovremmo riconsiderare con attenzione i confini di ciò che conta come atto politico o linguistico e indagare il significato che concetti come democrazia,

agire politico e cittadinanza assumono una volta che si allarga il loro campo di applicazione.

Lo stesso doppio movimento vale anche per il linguaggio; indagare i giochi linguistici esistenti tra umani e animali dovrebbe muoversi di pari passo con la riconsiderazione della sfera e della definizione di linguaggio. L'idea del linguaggio come insieme di giochi linguistici e quella della somiglianze di famiglia possono contribuire a farci comprendere il modo in cui le parole e gli atti sono e possono essere correlati. Sebbene dobbiamo valutarli criticamente, i concetti esistenti possono anche fungere da collante tra le opinioni (per muoversi dall'una all'altra); possono aiutarci a capire come il cambiamento sia possibile e a immaginare ciò a cui miriamo. Anche la questione di ciò che conta come linguaggio è una questione politica. Studiare i giochi linguistici tra umani e animali ci mostra come una concezione angusta del linguaggio, inteso come prerogativa esclusivamente umana, sia arbitraria e insostenibile, oltre che gravata dal pregiudizio.

Jane Bennett[50] si riferisce a un simile intreccio di conoscenze, significati e concetti quando parla dell'agire politico dei vermi descritto da Charles Darwin e Bruno Latour[51]. Bennet sostiene che una nuova conoscenza degli animali e una migliore comprensione del loro comportamento hanno cambiato il modo in cui li vediamo e quello con cui valutiamo (o possiamo valutare) le loro azioni. Tuttavia, se vogliamo prendere davvero sul serio i vermi, il nostro compito non finisce con una rivalutazione delle loro attività, ma dovrebbe proseguire con il mettere in discussione l'unicità degli umani e dei concetti relativi alla visione attualmente dominante. Oltre a reinventare concetti, dovremmo pensare a nuove «procedure, tecnologie e regimi di percezione»[52] che rendano possibile leggere con più attenzione gli altri animali e rispondere a ciò che hanno da dire in un modo migliore di quello attuale. Nella creazione di nuovi concetti politici e di nuove istituzioni più adatti a rispondere ai linguaggi e alle politiche umano-animale, gli animali non sono destinatari passivi a cui gli umani donano la parola. Essi possono e devono avere un ruolo attivo nella definizione dei termini di interazione e dei significati di tutto ciò che è coinvolto in tale processo.

Traduzione dall'inglese di Luca Carli e Massimo Filippi

50 Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham 2010.

51 Charles Darwin, *La formazione della terra vegetale per l'azione dei lombrichi con osservazioni intorno ai loro costumi*, trad. it. di M. Lessona, Il Portico, Casale Monferrato 1991; Bruno Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1999.

52 J. Bennett, *Vibrant Matter*, cit., p. 108.

Stefania Cappellini e Marco Reggio

Quando i maiali fanno la rivoluzione

Proposte per un movimento antispecista non paternalista

> Gli animali hanno sempre fatto parte della nostra storia e delle nostre storie; ora si tratta di cercare appassionatamente come fare storia con loro.[1]

«Il movimento di liberazione animale è l'unico che agisce per puro altruismo». Abbiamo sentito così tante volte frasi come questa che ormai ci sembrano ovvie. Effettivamente, possono essere vere, dipende dai punti di vista e dalla risposta alla domanda: «Da chi è composto il "movimento di liberazione animale"?» Pensare all'animalismo come lotta altruistica presuppone infatti che gli animali non facciano parte del movimento di liberazione animale. E questo presupposto poggia sull'idea, altrettanto diffusa, che gli animali non siano in grado di protestare, di ribellarsi, di desiderare la fine del loro sfruttamento. «Siamo la voce dei senza voce». «Gli animali non possono protestare, noi sì». Anche queste sono affermazioni che abbiamo sentito (e sostenuto) innumerevoli volte, tanto che ci sembrano costituire l'unica narrazione possibile della questione animale e della lotta contro lo sfruttamento dei non umani. Scopo del presente saggio è quello di mettere in discussione l'inevitabilità di questa narrazione, mostrando che gli animali si ribellano, svolgendo il ruolo di soggetti attivi più che di semplici vittime o di beneficiari passivi della "buona coscienza" animalista. Inoltre, cercheremo di mostrare come lo sforzo di mettersi in posizione di ascolto delle istanze espresse dai soggetti non umani possa aprire nuove strade per la lotta di liberazione animale.

L'adozione di uno sguardo di questo tipo pone una serie di quesiti di natura teorica, che non verranno qui approfonditi, ma che sono comunque centrali per sviluppare un nuovo ambito di ricerca e di azione: qual è la possibilità di comunicazione del dissenso fra specie diverse? Quali modelli è necessario inventare per rendere possibile l'espressione del disagio di altre specie come disagio politico? Come dovrebbero modificarsi alcuni concetti elaborati in ambito umano, come quelli di "consenso", di "ribellione", di "organizzazione", di "atto politico", di

1 Vinciane Despret, *Quando il lupo vivrà con l'agnello. Sguardo umano e comportamenti animali*, trad. it. di G. Regoli, Elèuthera, Milano 2010, p. 213.

agency, e così via[2]?

Gli animali resistono

> Torello abbattuto dopo sei mesi di latitanza [...]. Il vitello aveva ancora al collo il laccio, incarnito, che ne indicava la provenienza, un allevamento di Castelminio di Resana. In tanti mesi passati allo stato brado si era inselvatichito e non è stato facile scovarlo. È stato sorpreso dopo una battuta di ore da parte della Polizia provinciale e dei vigili. Una fucilata alla testa, sparata da 20 metri lo ha fermato per sempre. Per la popolazione è come la fine di un incubo. Il fuggitivo era diventato un po' una leggenda metropolitana, per il suo continuo apparire e sparire da una parte all'altra del territorio piombinese. Per tutti questi mesi la povera bestia ha vagato per le campagne del paese, segnalata dall'intera cittadinanza. Dormiva e mangiava all'interno dei campi incolti di mais. Parecchi avevano tentato di prenderlo, finché il primo cittadino giovedì ha emesso un'ordinanza di cattura e abbattimento [...]. La carcassa dell'animale è stata recuperata e portata in un macello, fatto aprire appositamente per riceverla[3].

Probabilmente, nelle intenzioni dell'autrice di questo articolo di cronaca, parole come «latitanza» hanno un sapore folkloristico. Sarebbero una specie di metafora di una situazione umana, quella del prigioniero che evade dal carcere o dello schiavo fuggiasco. In realtà, esse non sono altro che la descrizione *letterale* degli avvenimenti, tanto che le autorità locali hanno emesso un'ordinanza di cattura. Ma perché, ogni volta che un animale evade da uno zoo, da un circo o da un allevamento, le parole che meglio descrivono quanto accaduto suonano folkloristiche? Sembra quasi che, anziché dei fatti di cronaca, vengano descritti degli *aneddoti*. A dispetto delle parole usate, nessuno prende sul serio questi atti di ribellione: del resto, l'esito è quasi sempre fallimentare. E non potrebbe essere altrimenti, in un

2 Oltre ai testi citati nel seguito dell'articolo, può essere utile consultare la pagina dei materiali del blog «Resistenza Animale», http://resistenzanimale.noblogs.org/materiali/, in particolare: Melanie Bujok, «La resistenza contro lo sfruttamento animale», in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'Albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, pp. 239-261; Matthew Calarco, «Di fronte al volto animale», in M. Filippi e F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo*, cit. pp. 105-128; M. Filippi e F. Trasatti, «Toc toc», in *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*, Elèuthera, Milano 2013, pp. 242-251; Jason C. Hribal, «Animals Are Part of the Working Class: a Challenge to Labor History», in «Labor History», vol. 44, n. 4, 2003, pp. 435-453; Id., «Animal, Agency, and Class», in «Human Ecology Review», vol. 14, n. 1, 2007, pp. 101-112; Eva Meijer, «La comunicazione politica con gli animali», in questo stesso numero della rivista; Agnese Pignataro, *«La question animale: un débat à ouvrir dans le mouvement anticapitaliste»*, in «Contretemps» (http://www.contretemps.eu/interventions/question-animale-debat-ouvrir-dans-mouvement-anticapitaliste).

3 Giusy Andreoli, «Torello abbattuto dopo sei mesi di latitanza», ne «Il Mattino di Padova», 27 marzo 2010.

contesto in cui gli umani e le loro istituzioni si schierano compatti a sedare ogni tentativo di ribellione che maturi laddove il controllo sui corpi talvolta si allenta. Nei grandi allevamenti intensivi, infatti, non c'è generalmente spazio per l'opposizione: i corpi sono disciplinati strettamente sul piano fisico e psicologico, a partire dalla selezione genetica come mezzo per "promuovere" nella produzione gli individui più docili. La resistenza, come vedremo, si esprime in questi casi soprattutto come resistenza passiva, come inazione, come non collaborazione: gli schiavi si lasciano morire, si colpiscono fra loro, talvolta uccidono i propri cuccioli. Nei piccoli allevamenti, quando si apre qualche falla, come nel caso citato, è il contesto generale a incaricarsi di decretare non solo l'insuccesso, ma addirittura la *non esistenza* della rivolta animale.

Diversi dispositivi operano in tal senso, al di là delle intenzioni coscienti di noi umani. Chi, grazie a un incidente, riesce a scappare dal camion che lo sta portando al macello, trova intorno a sé, per prima cosa, un territorio a misura d'uomo, inadatto alla sua sopravvivenza, un territorio esclusivamente funzionale alla comunità umana in ogni suo metro quadro, dalle strade asfaltate con tutte le loro barriere e le automobili lanciate ad alta velocità all'inacessibilità delle risorse primarie come le fonti di acqua e di cibo, recintate, privatizzate, cementificate. Dovrà poi fare i conti con la densità abitativa umana, talmente elevata da implicare un potenziale di vigilanza e controllo capillare (pressoché assoluto) sui latitanti. Senza contare la selezione genetica e l'abitudine alla cattività... Gli animali "da reddito" sono di norma meno adatti dei loro progenitori alla vita selvatica e, al di fuori delle strutture gestite dagli umani, raramente sono in grado di sopravvivere: oltre i loro recinti non troveranno libere comunità di membri della loro specie, poiché la loro specie esiste soltanto negli allevamenti; troveranno, anche fuori dalle città, un ambiente inadatto alle loro caratteristiche motorie, sensoriali, cognitive ed etologiche. Se questi dispositivi non funzionano o funzionano in modo insufficiente, interviene la repressione delle istituzioni umane, un meccanismo che si innesca a partire dalla necessità di tutelare l'incolumità pubblica nell'immediato (pericoli di incidenti stradali, danni alle colture, allarme sociale, ecc.), ma che di fatto agisce ricacciando nella sfera dell'inesistenza i tentativi di evasione.

> USA: elefantessa confinata allo zoo da 23 anni uccide il suo custode. Si chiama Patience e ha 41 anni l'elefantessa che alcuni giorni fa ha ucciso il suo custode allo zoo di Springfield, nel Missouri. Patience era stata catturata in natura nel 1990 e strappata a suo figlio che all'epoca aveva soltanto diciotto mesi di età [...]. Patience ha ucciso il suo trainer mentre questi cercava di spingerla lungo il corridoio che l'avrebbe portata all'esterno del suo recinto. L'elefantessa ha dapprima tentato una opposizione passiva, fermandosi e rifiutandosi di camminare, divenendo infine aggressiva quando Bradford ha cercato di forzarla. A quel punto, il pachiderma ha colpito l'uomo con

la sua proboscide e lo ha schiacciato al suolo, uccidendolo all'istante prima di essere allontanata da altri dipendenti della struttura[4].

Negli zoo e nei circhi, gli episodi di evasione e di aggressione ai danni di guardiani e addestratori sono molto frequenti. La selezione genetica non opera come negli allevamenti alimentari: qui i reclusi sono spesso nati nel loro habitat e catturati successivamente e pertanto, conservano la loro cultura di selvatici. Anche quando nascono in cattività non sono stati selezionati per essere docili. Se così non fosse, circhi e zoo perderebbero il fascino della pornografia e della dominazione della belva. Non a caso, nei circhi gli animali svolgono i propri compiti dopo uno specifico addestramento, ed è appunto a questo addestramento, oltre che alla prigionia in sé, che si ribellano.

Alcuni di questi schiavi si ribellano a più riprese, spesso fino all'abbattimento da parte dei proprietari o delle autorità. È il caso di Tatiana, una tigre siberiana prigioniera dello zoo di San Francisco che nel 2006 ha aggredito un custode, nel 2007 alcuni visitatori che l'avevano provocata; dopo essere stata uccisa dalla polizia, è diventata un simbolo della lotta contro gli zoo. L'artista Jon Engdahl le ha dedicato una scultura, collocata in città senza il permesso delle autorità, mentre i quattro ufficiali della squadra di polizia che hanno ucciso Tatiana sono stati premiati per il coraggio da parte della Commissione di Polizia di San Francisco[5].

Un caso altrettanto celebre è quello di Tyke, elefantessa detenuta nel circo internazionale di Honolulu. Tyke, sottoposta ad addestramento per anni, evade una prima volta nell'aprile del 1993. Due mesi dopo si ribella e calpesta il suo addestratore. Nell'agosto del 1994, durante uno spettacolo, lo aggredisce a morte e ferisce altre due persone mentre si dà alla fuga. Viene giustiziata dalla polizia con 86 colpi: muore dopo due ore di agonia. Anche Tyke è diventata un simbolo dei diritti animali; in seguito alla sua uccisione, sono state aperte diverse cause legali contro i proprietari del circo per maltrattamento e al suo caso si sono ispirate diverse proposte di regolamentazione delle attività circensi nelle Hawaii e in altri Stati americani[6].

Questi episodi sono quelli che, a volte, raggiungono il grande pubblico, perché creano pericoli concreti alla popolazione umana o perché presentano dei caratteri insoliti - folkloristici, appunto - che richiamano l'interesse della stampa. Ma è

4 «All4animals», 30 ottobre 2013, http://www.all4animals.it/2013/10/30/usa-elefantessa-confinata-allo-zoo-da-23-anni-uccide-il-suo-custode/.

5 «S.Francisco: tigre fugge da zoo, un morto», in «Corriere.it», 26 dicembre 2007; Jordan Robertson, «San Francisco Zoo Closed After Tiger Killed Visitor», in «National Geographic», 26 dicembre 2007; https://resistenzanimale.noblogs.org/post/2013/12/21/un-falo-in-riva-alloceano-per-ricordare-tatiana/.

6 http://en.wikipedia.org/wiki/Tyke_(elephant).

presumibile che queste e altre forme di resistenza si verifichino quotidianamente all'interno dei luoghi di sfruttamento. Ad esempio, mucche e maiali si rifiutano di essere trascinati verso il mattatoio: tirando nella direzione opposta agli operatori umani attuano non solo quella che viene comunemente chiamata resistenza passiva, ma comunicano anche in modo inequivocabile la comprensione, almeno parziale, della situazione, il terrore e l'opposizione al destino che li attende. È probabile inoltre che la storia degli allevamenti sia costellata da atti di resistenza più o meno efficaci alle sue pratiche quotidiane, come la separazione dei figli dalle madri, la fecondazione (stupro) delle femmine, l'alimentazione forzata.

> [Le mucche] lavoravano e producevano. Resistevano e lottavano. Negoziavano con gli umani le modalità e i limiti del loro sfruttamento. Gli animali stessi erano una forza nel processo di cambiamento sociale. Simulare incapacità, disobbedire agli ordini, rallentare, trascinare i piedi, rifiutare di lavorare senza ricevere un'adeguata alimentazione, rifiutarsi di lavorare nelle ore più calde, prendersi delle pause senza permesso, opporsi agli straordinari, protestare facendo sentire la propria voce, compiere apertamente o di nascosto piccoli furti, rifiutare seccamente di eseguire compiti nuovi, fingere obbedienza, distruggere le macchine del sistema produttivo, fuggire, scontrarsi apertamente: queste sono tutte azioni che fanno parte di quelle che l'antropologo James C. Scott ha chiamato «le armi dei deboli». Anche se raramente si trattava di azioni organizzate da un punto di vista progettuale ed esecutivo, tali azioni erano comunque molto conflittuali e, occasionalmente, potevano avere successo [...]. Storicamente, queste forme quotidiane di resistenza non sono state prerogativa della specie umana, dato che ciascuno dei metodi di cui si è detto è stato utilizzato anche da altri animali. Gli asini ignoravano gli ordini. I muli trascinavano gli zoccoli. I buoi rifiutavano di lavorare. I cavalli distruggevano l'equipaggiamento. I polli beccavano le mani degli addetti. Le mucche prendevano gli allevatori a calci nei denti. I maiali fuggivano dai recinti. I cani rubavano il cibo. Le pecore saltavano le recinzioni. Inoltre, tutti questi atti di resistenza sono stati pienamente riconosciuti dagli allevatori, dai proprietari, dai supervisori o dai gestori come tali: *atti di resistenza*[7].

Nei laboratori, l'evasione o la ribellione da parte delle cavie sono difficilissime, ma nonostante questo esistono forme anche molto sofisticate di vero e proprio sabotaggio dei dispositivi violenti di ricerca, talvolta persino coronate dal successo:

> Qualche anno fa gli skinneriani americani, che avevano vagamente appreso l'esistenza di altri uccelli oltre all'eterno piccione, hanno cercato di sostituirlo con il corvo imperiale. Senza successo. Il corvo imperiale, che trovava la situazione nella scatola

7 J. C. Hribal, «Animals, Agency, and Class», cit., p. 103.

di Skinner profondamente assurda, non voleva assolutamente premere le leve al comando di lampadine che si accendevano o di qualsiasi altro segnale. Invece, con il suo enorme becco, si dedicava con successo a smantellare l'apparecchiatura. Questo comportamento fu giudicato *unamerican* e tutti tornarono ai piccioni[8].

Rivoluzione, fra virgolette

Per anni costretti a terribili sofferenze. Rinchiusi in gabbie strette, senza potersi muovere, tenuti in vita per vedere estratta la propria bile ritenuta utile per la medicina tradizionale locale. È quanto capita in Cina a circa 12mila orsi, anche per vent'anni, sin quando la morte non li libera da quell'inferno voluto e gestito dall'uomo. Una sofferenza troppo grande per permettere che accada al proprio cucciolo. Così un'orsa decide per il gesto estremo: uccidere il proprio piccolo per poi togliersi la vita. L'episodio è raccontato, in anonimato, da uno degli operai di queste "fabbriche della bile": «Il cucciolo stava piangendo - riporta il portale cinese Reminbao.com - mentre gli stavamo inserendo la cannula da cui estraiamo la bile, quando la madre è riuscita a liberarsi dalla gabbia in cui era tenuta». Pochi istanti, ma sufficienti all'orsa per raggiungere il proprio piccolo e tentare di liberarlo dalla catena. Non riuscendoci, la madre decide così di soffocarlo con un abbraccio. Dopo quel gesto estremo, l'animale adulto si è scagliato a testa bassa contro un muro ponendo fine anche al suo inferno. Un gesto d'amore, un gesto di disperazione, che da solo spiega, meglio di tante immagini, questa pratica che continua a persistere nonostante le proteste internazionali. Una battaglia che dura da molto tempo: in passato gli orsi venivano catturati e uccisi, poi, di fronte a una legge che ne vietava la soppressione, la terribile decisione di tenerli in vita nelle gabbie. Molti orsi, sottoposti ai terribili dolori, dovuti alle infezioni e ai tumori che derivano dalle condizioni in cui vivono, impazziscono, tentano di uccidersi o di strapparsi via quel tubo[9].

In questo caso, non c'è molto da aggiungere: persino i giornalisti hanno usato espressioni adeguate. Di norma, però, nelle "fabbriche della bile" non è data agli orsi neppure l'occasione di togliersi la vita in modo attivo. L'unica cosa che resta loro è quindi scegliere di non mangiare, fino a lasciarsi morire:

«Meglio morire che vivere in gabbia»: e gli animali, costretti in condizioni terribili, si ribellano come possono. In Cina alcuni orsi hanno iniziato uno "sciopero della fame" per protestare contro le torture a cui sono sottoposti ogni giorno. Ne parla il Daily Mail [...]. Visto le dimensioni della loro prigione, praticamente non si muovono, e passano quasi tutta la loro esistenza sul dorso. Per questo motivo gli animali hanno scelto di fare uno "sciopero della fame". Meglio il suicidio per loro che continuare con questa esistenza: e così alcuni esemplari, come denunciano gli animalisti, hanno "deciso" di lasciarsi morire[10].

Nonostante la profusione di virgolette, a ricordarci che gli animali non fanno scioperi della fame e non prendono decisioni in senso stretto, chiunque può comprendere il significato di azioni come questa, anche grazie all'analogia con le forme di lotta più estreme che si verificano nelle carceri o nei centri di permanenza per migranti. Certamente, in questi ambiti lo sciopero della fame si caratterizza per la propria natura rivendicativa: è preceduto da richieste esplicite e termina o con il loro accoglimento o con una negoziazione. La richiesta degli orsi della bile non è formulata nel linguaggio umano, ma è facilmente comprensibile. Gli orsi chiedono la liberazione e sono evidentemente pronti a interrompere la lotta qualora questa venisse loro concessa. Si potrebbe dire che esiste una differenza decisiva fra chiedere e "chiedere", fra rivendicare e "rivendicare", fra scioperare e "scioperare". Ma quanto è decisiva questa differenza? E in che cosa consiste? La differenza più macroscopica riguarda il linguaggio con cui le richieste sono formulate, ma questo aspetto, a ben vedere, non è poi così rilevante: almeno in molti casi, è possibile comprendere chiaramente le richieste formulate anche in linguaggi che non sono il nostro. Le differenze più significative sono in realtà altre. Quando si pensa a una rivendicazione politica, si pensa solitamente a un soggetto individuale ben definito *e che sia consapevole di fare una richiesta intenzionale diretta a un interlocutore preciso*. Si pensa anche qualcosa d'altro e cioè che questo soggetto abbia un'idea, magari vaga, del processo che la sua richiesta attiverà, di alcuni dei suoi possibili sviluppi ed esiti. Ma la natura rivendicativa di un'azione dovrebbe essere giudicata dagli effetti che è potenzialmente in grado di produrre sugli interlocutori *esistenti*, non solo su quelli che il soggetto è intenzionato a raggiungere. Le proteste umane, del resto, possono smuovere forze ben al di là degli intenti originari e non per questo cambiamo idea sul loro carattere rivendicativo. Così, anche ammettendo che il disagio degli orsi della bile non sia coscientemente rivolto a qualcuno, esso costituisce una richiesta che può essere accolta come tale dai soggetti capaci di porsi in ascolto, come ad esempio le associazioni per i diritti animali.

A ben vedere, pensiamo sempre al movimento animalista come alla

8 Remy Chauvin, *Le Modèle animal*, Hachette, Parigi 1982, p. 138, cit. in V. Despret, *Quando il lupo vivrà con l'agnello*, cit., p. 169 (traduzione lievemente modificata).

9 Fulvio Cerutti, «Cina, una "orsa della bile" uccide il proprio cucciolo e poi si suicida», in «Lastampa.it», 15 agosto 2011.

10 Maghdi Abo Abia, «Gli orsi torturati che fanno lo sciopero della fame», in, «Giornalettismo.com», 3 febbraio 2012; cfr. Suzannah Hills, «Bears Kept in Tiny Cages by Chinese for their Bile 'Commit Suicide' with Hunger Strikes to Escape Barbaric Torture», in «Daily Mail», 3 febbraio 2012.

manifestazione di una sensibilità che si è sviluppata e cresciuta negli ultimi due secoli, ignorando però il ruolo giocato dalle proteste degli animali nello sviluppo di tale sensibilità. Eppure le richieste di mobilitazione formulate dagli animali vengono continuamente riprodotte e diffuse dalla propaganda animalista. Molti video e molti siti web mostrano visoni detenuti negli allevamenti da pelliccia che si procurano lesioni e che girano incessantemente in tondo nelle gabbie. Lasciano cioè che siano gli stessi animali a raccontarci come si sentono, con l'unico strumento a disposizione: il loro corpo e in alcuni casi addirittura la malattia. Tuttavia, nel fare questo, raramente il movimento animalista è consapevole di dare visibilità alle proteste degli animali; spesso, al contrario, utilizza queste immagini come semplici elementi di denuncia delle condizioni di vita negli allevamenti.

I detenuti di altre specie, come quelli umani, non si limitano a comunicare la propria sofferenza e a richiedere ai membri della società umana di attivarsi insieme a loro. Come abbiamo visto, si ribellano, lottano, evadono. Anche le liberazioni ALF sono solitamente raccontate come situazioni in cui l'umano fa la parte del liberatore attivo mentre l'animale è la vittima che, come ha subito passivamente la tortura, così accetta altrettanto passivamente la libertà. In realtà, il ruolo giocato ad esempio dai visoni nelle azioni dell'ALF è tutt'altro che passivo. Si può dire anzi che le liberazioni dei visoni altro non sono che la creazione di una situazione favorevole alla fuga degli stessi. Il ruolo attivo degli animali può sorprendere, talvolta, gli stessi membri dell'ALF.

Molto interessante, a tal proposito, è la storia di Birba, un cane che si è tenacemente opposta a tutte le situazioni di vita in cui si è trovata (sempre alla catena) finché non ha indotto alcune persone a liberarla e a trovarle un'adozione. Birba è molto emotiva, abbaia molto, ma nonostante ciò quando sta per essere liberata comprende che sta accadendo qualcosa di positivo per lei e collabora:

> Birba ci sente, ci vede nel buio. Riconosce Emma e me. Capisce al volo. Anche se non conosce gli altri due amici sa che può fidarsi (incredibile perché Birba si rivelerà un cane molto diffidente e tutt'ora abbaia a chiunque: di piacere se conosce bene la persona, di paura se diffida. È davvero eccessivamente rumorosa). Il signore con un filo di ferro aveva stretto il suo collare così che non potesse più sfilarselo. Noi ci avviciniamo a lei, la sleghiamo, e lei, silenziosissima e scodinzolante, come in punta di piedi e come fosse la cosa più ovvia del mondo seguire quattro sconosciuti alle quattro di notte, senza un gemito, senza un rumore, ci viene dietro nella neve alta[11].

11 «Birba, un cane che ha collaborato alla propria liberazione», in «Resistenzanimale.noblogs.org», 15 gennaio 2014, http://resistenzanimale.noblogs.org/post/2014/01/15/birba-un-cane-che-ha-collaborato-alla-propria-liberazione/.

Ribellione o rivoluzione?

> Eppure, gli animali […] resistono. La resistenza animale all'annientamento non consiste tanto, o non solo, nelle concrete ribellioni, fughe, o morti per inedia, di cui sono protagonisti alcuni degli animali a noi sottomessi. Gli animali resistono anche, o soprattutto, nella loro intatta ed insistente capacità di ispirare in noi - in una società che ci ha alienati da loro al massimo grado - interesse, sollecitudine nei loro confronti, desiderio di creare spazi di condivisione. Questi animali ci accompagnano dagli albori della nostra storia in modi e forme che non si limitano all'annullamento dell'animale in nome di una cieca «volontà di dominio» umana, ma racchiudono anche un senso di prossimità profondo nel comune essere al mondo, nel respirare, percepire, tessere legami affettivi con i propri simili; nell'essere infine consegnati ad un comune destino di caducità. Animali e umani formano insieme una comunità multispecifica. Inoltre, a quegli umani che sono oppressi da altri umani, gli animali ispirano solidarietà sulla base di comuni esperienze di sofferenza e costrizione (nel caso delle donne, ad esempio, la riduzione del Sé al proprio corpo organico operata dalla società, la denigrazione ontologica, la manipolazione scientifica)[12].

Molte persone - anche animaliste - quando si parla degli atti di resistenza animale, tendono a riprodurre alcune dicotomie tipiche della politica umana: insurrezione/rivoluzione, spontaneismo/organizzazione, e così via. Solo la specie umana sembra poter entrare in questa dialettica, poiché le altre paiono essere inchiodate a una natura immutabile in cui non c'è spazio per nulla di più di qualche moto di ribellione individuale ed estemporaneo. Come sempre, la dimensione culturale è «roba da uomini». Non è corretto, in realtà, parlare di capacità organizzative degli "animali non umani", mettendo in un unico calderone tutte le specie diverse dalla nostra. Le caratteristiche cognitive e comportamentali variano notevolmente da specie a specie e da individuo a individuo, e così le capacità di organizzare la resistenza al dominio:

> Che gli animali non amino la vita in cattività non è un mistero; che la loro avversione arrivi al punto di spingerli a pianificare, progettare e organizzare la fuga da uno zoo è, invece, una novità. Il fatto è accaduto a qualche migliaio di chilometri dal nostro Paese, in Cina. Come ogni giorno il custode era entrato nella gabbia degli animali per le pulizie quotidiane mentre una folla di curiosi si accalcava contro i vetri del recinto. Scene di ordinaria cattività: gli animali che si aggirano, ciondolanti e sconsolati,

12 A. Pignataro, «Chi sono le donne? Chi sono gli animali? Economie dei corpi e politiche degli affetti», abstract dell'intervento al Blog feminist camp il 29 ottobre 2011, http://www.womenews.net/spip3/spip.php?article9336.

tra i pochi metri quadrati del loro box; il vociare confuso e indistinto dei visitatori; l'incedere guardingo del custode. Poi accade l'imprevedibile. Un panda lentamente si avvicina all'uomo, si sdraia sulla schiena e attira l'attenzione del guardiano che, intimorito, lo allontana allungando una mano e abbozzando una carezza. Un altro animale, accortosi della manovra diversiva del suo "complice", si avvicina all'entrata della gabbia, allunga una zampa, apre la porta e si dà alla fuga. Una veloce occhiata all'ingresso del recinto, un sornione scatto di reni e anche il "complice" guadagna la via dell'uscita. L'incedere, dapprima lento e goffo, diventa una vera e propria corsa quando l'animale capisce di essere inseguito dal custode. Un'altra zampata… e, tra lo stupore di tutti i presenti, anche il secondo panda esce dalla prigione[13].

Con ciò non si deve pensare che si tratti di un mero fatto biologico o di differenze etologiche fra una specie e l'altra, senza considerare il ruolo giocato dalle diverse culture all'interno della stessa specie:

Pochi giorni dopo che una loro simile era rimasta uccisa dal laccio di un bracconiere, due giovani gorilla di montagna si sono coalizzati per individuare e distruggere le trappole piazzate nella foresta ruandese dove vivono: lo rivelano gli studiosi del Karisoke Research Center della fondazione Dian Fossey, che hanno assistito alla scena, riferendo un comportamento mai osservato prima [...]. Qualche giorno fa, racconta Vecellio, il battitore John Ndayambaje aveva individuato una trappola molto vicina al clan di gorilla Kuryama; si è avvicinato per disattivarla ma un silverback di nome Vubu gli ha fatto capire che era meglio stare alla larga. A un certo punto due gorilla, Rwema, un maschio, e Dukore, una femmina, entrambi sui quattro anni, si sono messi a correre verso la trappola. Sotto gli occhi di Ndayambaje e di alcuni turisti, Rwema è saltato sul ramo piegato e l'ha spezzato, mentre Dukore liberava il cappio. I due hanno poi individuato nelle vicinanze un'altra trappola, sfuggita anche al battitore, e ci si sono fiondati sopra assieme a un terzo gorilla, un giovane di nome Tetero, distruggendo anche quella [...]. La rapidità con cui è accaduto il tutto ha fatto pensare a Vecellio che non fosse la prima volta che i gorilla superavano in astuzia i bracconieri. «Sembravano molto sicuri del fatto loro», racconta. «Hanno visto cosa c'era da fare, l'hanno fatto e se ne sono andati»[14].

Ad ogni modo, non si capisce perché, quando si tratta di animali, contrapposizioni come quella fra pianificazione rivoluzionaria e spontaneismo debbano essere riproposte in termini ottocenteschi, così dogmatici da risultare superati da tempo

13 ENPA Catania, «Archivio generale notizie 2009», http://www.enpacatania.it/archivio_notizie_naz09.htm.

14 Ker Than, « Due piccoli gorilla distruggono le trappole dei bracconieri», in «National Geographic Italia», 23 luglio 2012.

anche nelle pratiche di resistenza umana:

Si crede facilmente che chiedere a delle esperienze, a delle azioni, strategie, progetti di tener conto dell'"insieme della società" sia chiedere loro il minimo; il minimo richiesto per esistere. Io penso al contrario che sia chiedere loro il massimo; che sia anzi imporre loro una condizione impossibile: poiché l'"insieme della società" funziona precisamente in modo e perché essi non possano né aver luogo, né riuscire, né perpetuarsi[15].

Le definizioni classiche di cosa sia "rivoluzione", di cosa sia un "processo rivoluzionario" o di cosa sia una "strategia rivoluzionaria" sono formulate in modo da escludere gli animali e, in realtà, anche in modo da escludere la possibilità di uno stravolgimento profondo e reale che si affranchi dall'esigenza di tenere conto dell'insieme monolitico della società. Questo significa partire dalla resistenza animale considerata come atto politico e, al tempo stesso, lavorare per l'ampliamento dell'ambito della critica al di là delle intenzioni dei singoli ribelli.

Nel concetto stesso di "resistenza" si nasconde una tautologia. Dato che la resistenza viene considerata un fenomeno umano - anzi, di alcune categorie umane in alcune situazioni -, viene definito in modo da implicare delle precise caratteristiche: intenzionalità, consapevolezza, consapevolezza degli obiettivi della lotta, consapevolezza di ciò che si va a colpire, individuazione di un interlocutore nel conflitto e, in molti casi, perfino organizzazione collettiva e pianificazione strategica. Qualora ci si chiedesse se un atto compiuto da un animale non umano (o anche da un umano che non fa parte dei potenziali ribelli) sia un atto di resistenza, mancherebbero sempre alcune di quelle caratteristiche. Siccome certe forme di sfruttamento hanno raggiunto un tale livello di controllo da non lasciare spazio alla consapevolezza di ciò che sta accadendo, esistono ambiti di sfruttamento a cui per definizione non è possibile resistere (si tratta peraltro delle condizioni più dure). In sostanza, la resistenza è per definizione appannaggio di alcuni e sostenere che gli animali non possono ribellarsi diventa una mera tautologia. In quanto tautologia, riveste un interesse prettamente lessicale, ma non ha rilevanza politica: o ci si inventa un'altra parola per definire la resistenza - che pure esiste - di tutti coloro che non sono ammessi nella "resistenza", oppure si ridefinisce la resistenza in modo meno ristretto. La prima soluzione ha come unica utilità quella di riconfermare il nostro posto al centro del mondo.

15 Michel Foucault, «Al di là del bene e del male», in *Microfisica del potere*, trad. it. di A. Fontana e P. Pasquino Einaudi, Torino 1977, p. 69.

Ribellione e biopotere

Ogni forma di resistenza genera delle contromosse e questo vale evidentemente anche per la resistenza che gli animali hanno opposto allo sfruttamento umano. L'affinarsi delle tecniche di irreggimentazione, di reclusione e di riproduzione forzata va considerato principalmente come una risposta, o una serie di risposte, all'insubordinazione quotidiana dei non umani, analogamente a quanto è accaduto nell'ambito della schiavitù e del lavoro salariato[16]. Secondo Jason Hribal, la nascita e lo sviluppo del capitalismo si intrecciano strettamente con questa dialettica fra resistenza animale e progresso della zootecnia:

> In risposta a questa resistenza, i proprietari e i gestori degli allevamenti, delle fattorie e di altre aziende del diciassettesimo, diciottesimo e diciannovesimo secolo svilupparono, perfezionarono e standardizzarono diversi strumenti e metodi. Vennero eretti recinti e siepi per impedire le fughe. Gioghi di legno triangolari vennero posizionati sul collo per ostacolare il movimento. Vennero legati zoccoli rigidi intorno alle zampe posteriori per impedire il salto o la corsa. Alcuni allevatori recidevano addirittura i tendini di questi lavoratori. Altri tagliavano le ali dei polli, dei tacchini e delle oche per impedirne il volo e altri ancora accecavano gli animali con un "ferro da maglia rovente". Se queste misure fallivano, ce n'erano di ulteriori. Vennero costruiti dei luoghi di detenzione per gli animali catturati. Le marchiature all'orecchio e i tatuaggi vennero usati sempre più come mezzi di identificazione e gli anelli al naso impedivano ai fuggiaschi, soprattutto maiali, di scavare nei campi. È significativo che verso la fine del Settecento la maggior parte delle circoscrizioni e delle municipalità coloniali approvarono leggi che prescrivevano l'uso di molte di queste tecniche. Per controllare comportamenti più pericolosi, vennero sviluppati ulteriori strumenti preventivi. Vennero migliorati dispositivi rozzi, come lo sperone, le briglie e il morso, il frustino o la frusta per i buoi. A metà del Seicento ebbero grande diffusione i manuali di addestramento all'arte di domare i cavalli. Anche le pratiche del *gelding* (castrazione) e dello *spaying* (ovariectomia) acquisirono popolarità in questo periodo e, a partire dalla metà del diciannovesimo secolo, sarebbero diventate procedure standard. Significativamente, queste operazioni chirurgiche non si limitavano a privare gli animali delle loro capacità riproduttive ma, come sottolineavano sempre i loro promotori, riducevano la forza e il vigore dei lavoratori "problematici". Analogamente, la rimozione delle corna (o "umiliazione", come veniva pubblicizzata) sarebbe diventata un'operazione standard a partire dalla metà del diciannovesimo secolo. E ancora: se queste misure ulteriori fallivano, esisteva una soluzione definitiva, e cioè la pena capitale[17].

Anche la selezione genetica è stata un mezzo per piegare la propensione alla fuga o alla ribellione: storicamente, tramite l'incrocio controllato; più recentemente, tramite le tecniche di ingegneria genetica. Se diamo uno sguardo, ad esempio, alle caratteristiche delle razze di cavalli commercializzati, troviamo una ricorrente enfasi sulla loro docilità e affidabilità. Ma questo vale anche per altri animali "da reddito", come i bovini e i suini. Per quanto riguarda le razze canine, sembra quasi una banalità ricordare come siano state selezionate con un occhio, fra le altre cose, alla loro propensione all'obbedienza. Quello che gli industriali di oggi trovano in alcuni Paesi in termini di debolezza della forza contrattuale della manodopera, gli allevatori l'hanno trovato nel DNA.

Lo spettacolo della rivolta

> Le loro fughe dal macello non erano solo fughe fisiche, ma anche concettuali, momenti di rottura della routine in un sistema di uccisione altrimenti automatizzato e normalizzato. Lo sterminio e l'elevazione a celebrità (non dissimile dal rituale della grazia presidenziale al tacchino del Giorno del Ringraziamento) sono entrambi modi per contenere la minaccia rappresentata da questi momenti di rottura concettuale[18].

Nonostante tutto ciò, gli animali si ribellano ancora oggi, come abbiamo visto. Per i settori legati alle produzioni animali è importante che nessuno si renda conto del carattere di resistenza di questi atti. Del dissenso prodotto dagli animali non si deve parlare.

Quando, però, si è costretti a parlarne pubblicamente è spesso possibile offrire una descrizione dei fatti in grado di stravolgerne il senso. L'uccisione dei propri cuccioli da parte dei genitori viene trattata come una forma di grave malattia mentale, che sfocia nell'infanticidio, mentre in molti casi si tratta di una vera e propria eutanasia che rappresenta una risposta *sana* a un trattamento *malato*. Quando si dice che un cavallo è «imbizzarrito» si sta dicendo che è diventato *bizzarro*, strano, deviante. Anche in questo caso, non c'è nulla di più sano di questa protesta. A ben vedere, anche i comportamenti aggressivi e autolesionisti delle galline ovaiole sono risposte a una situazione patologica. Certamente, si tratta di vere e proprie malattie

16 Anche se, ovviamente, altri fattori hanno giocato un ruolo importante (ad es., la ricerca di una maggiore produttività).

17 J. C. Hribal, «Animals are Part of the Working Class», cit., pp. 449-450.

18 Avi Solomon, «Working Undercover in a Slaughterhouse: an Interview with Timothy Pachirat», in «Boingboing.net», 8 marzo 2012, trad. it. in «Lavorando in incognito in un macello: un'intervista con Timothy Pachirat», http://neuroneproteso.wordpress.com/2012/03/10/lavorando-in-incognito-in-un-macello-un-intervista-con-timothy-pachirat/.

mentali, ma non si vede perché questo debba annullarne il portato di resistenza, tanto più che nella pratica esse sono spesso antagoniste rispetto alla produttività, al punto da generare la necessità di tecniche biopolitiche (zootecniche) *ad hoc*, come, nel caso specifico, il debeccaggio delle galline. Volendo fare un passo oltre, anche nelle malattie considerate strettamente fisiche è possibile rintracciare aspetti di resistenza. Ad esempio, le mucche separate dai figli e munte a ritmi serrati tendono, come è noto, a sviluppare diversi disturbi, anche gravi, come le mastiti, che vanno a interferire con la produzione stessa. Anche in questo caso, una protesta che non viene riconosciuta come tale per la mancanza di intenzionalità e di autocoscienza può nella realtà produrre effetti che sono tipici delle forme di resistenza: la zootecnia, pur senza ammetterlo esplicitamente, è costretta a negoziare dei limiti a una produttività che vorrebbe invece illimitata, riducendo i cicli riproduttivi e la mungitura e, in generale, migliorando le condizioni di reclusione quanto basta per preservare la vita della "merce".

Infine, gli episodi di resistenza possono in alcuni casi essere addirittura amplificati. La sovraesposizione, unita alla spettacolarizzazione degli atti di rivolta, proprio nel momento in cui fornisce loro il massimo della visibilità, li rende invisibili sul piano del significato politico. Il caso di Yvonne è esemplare:

> Continua la fuga della mucca Yvonne scappata a maggio da una piccola fattoria in Germania. La ricerca del bovino bavarese amante della libertà ha ammaliato i tedeschi, che seguono la vicenda con passione. Da maggio Yvonne riesce a nascondersi con successo nelle foreste del sud della Germania e ogni tentativo di catturarla è finora andato in fumo. Diversi residenti locali hanno detto di averla vista più volte, ma quando le squadre impegnate a cercarla si recano sul luogo dell'avvistamento il bovino marrone e bianco è già scomparso. Probabilmente la mucca non avrebbe mai conquistato le prime pagine dei giornali nazionali se non fosse stato per un incidente sventato. A pochi giorni dalla fuga, infatti, una macchina della polizia ha rischiato di investirla su una stradina di campagna [...]. Da quando ha scelto la strada della libertà [...] la mucca fuggiasca pascola leopardianamente sotto le stelle e si nasconde di giorno[19].

La "semplice" fuga non fa notizia. È necessario un avvenimento bizzarro che scateni la ricerca della latitante. E ancora non basta: c'è bisogno di una caccia al tesoro per far muovere la stampa; e una volta che la stampa si muove non è per raccontare una storia di ribellione e di repressione, la storia di una lotta dagli esiti incerti. I giornali parleranno invece di un divertente gioco infantile, in cui le guardie cercano rocambolescamente di acciuffare i ladri (solo che non si tratta di un

19 « L'incredibile avventura di Yvonne», in «L'unità.it», 22 agosto 2011.

gioco, ma di una fuga per salvarsi la vita). Yvonne verrà catturata dopo tre mesi di latitanza e una strenua resistenza. Anche se la fine della storia sembra positiva, poiché Yvonne viene condotta in un rifugio, la sua fama produce un'ulteriore occasione di spettacolarizzazione della vicenda: da mucca evasa diventerà erede del polpo Paul, impiegata nell'assurda mansione di prevedere l'esito delle partite dei campionati europei di calcio[20].

È però intorno agli zoo e, soprattutto, ai circhi, che la resistenza animale diventa più facilmente spettacolo. Alcuni motivi sono abbastanza evidenti, altri forse un po' meno. In molti casi le evasioni e le aggressioni nei circhi e negli zoo hanno come protagonisti animali pericolosi, perché feroci o perché totalmente inadatti all'ambiente urbano. Il grave turbamento dell'ordine pubblico è di per sé una garanzia di far notizia. Vi si aggiunga il fatto che i ribelli sono animali esotici, non per caso, ma perché le stesse regole di ingaggio lo prevedono: lo stesso esotismo che contribuisce a interessare lo spettatore dentro il tendone gioca un ruolo importante nell'appassionarlo alla vista delle immagini della rivolta. Tuttavia, l'elemento più importante e degno di riflessione è un altro. Le evasioni, gli sfondamenti delle transenne, gli sbranamenti dei domatori, le corse *folli* per le strade sono tutti atti di proseguimento dello spettacolo circense al di là del copione previsto. Si tratta, in fondo, di *fuori programma* che in qualche modo vengono prefigurati allo spettatore, come se l'esibizione di una tigre che salta nel fuoco fosse già inserita in un patto implicito fra l'addestratore e il pubblico: «Questa belva è domata, potete stare tranquilli, ma non troppo, poiché è necessario che vi sia un brivido, che almeno potenzialmente possa uccidere o manifestare la sua indole selvatica nella fuga». Di fatto, questo si verifica raramente, ma quando accade viene riconfermata la possibilità dell'evento; anzi, è necessario che talvolta accada. Chi andrebbe ancora a vedere una corrida se ogni tanto un toro non riuscisse a incornare il torero?

Ma il circo non si riduce a uno spettacolo generico. È piuttosto la messa in scena del controllo dell'umano sul selvatico, che viene domato e dominato. Anche in questo consiste il suo fascino: nel rappresentare la sovranità della nostra specie. Se non ci fosse una resistenza, però, non si tratterebbe di dominio, bensì di semplice utilizzo. Come insegna Foucault, perché si abbia potere deve esserci la possibilità che l'oppresso si ribelli; le sporadiche situazioni in cui il potere fallisce sono lì a ricordarci (e a valorizzare) tutte le volte in cui si esercita in modo efficace.

20 Cfr. http://calciomalato.blogosfere.it/2012/06/euro-2012-mucca-yvonne-ecco-lerede-del-polpo-paul.html.

Lessico e nuvole

> Gli oppressi lottano contro la lingua per riprendere possesso di se stessi, per riconoscersi, per riunirsi, per ricominciare. Le nostre parole sono azioni, resistenza[21].

Che cosa significa prendere sul serio la resistenza animale? E che cosa significa, concretamente, per il movimento di liberazione animale, lavorare insieme agli animali? Questo è, ovviamente, un territorio ancora tutto da esplorare, ma proveremo comunque a fornire qualche spunto e a formulare qualche esempio a nostro avviso utili alla prassi politica.

In primo luogo, si tratta di compiere uno sforzo per superare il paternalismo che finora ha contraddistinto gran parte del movimento antispecista. Tale paternalismo, come abbiamo visto, si è espresso soprattutto al livello della retorica: è dunque dal cambiamento del modo di esprimersi che dovremmo iniziare. Ad esempio, anziché dire che «siamo la voce dei senza voce» dovremmo parlare in termini di «far sentire la loro voce»; dovremmo fare molta attenzione anche a definire gli animali come «i più deboli». Quando si parla dei comportamenti stereotipati e autolesionisti dei reclusi dovremmo sottolineare l'aspetto di resistenza, di dissenso in essi contenuto. Nelle rivendicazioni ALF è importante che emerga la collaborazione da parte degli animali, quando è presente. Di più: alcuni atti di ribellione senza il concorso umano dovrebbero comparire fra le azioni ALF, poiché ne rispettano le linee guida[22].

Un diverso modo di esprimersi dovrebbe portarci a superare quell'atteggiamento per cui chi conduce la lotta animalista si sente moralmente superiore a chi si interessa di altre lotte e altri soggetti, secondo il luogo comune che fa della prima una lotta completamente altruistica e di tutte le altre delle lotte "interessate", poiché chi le conduce lo farebbe per se stesso, mentre *noi* lo faremmo soltanto *per loro*. Un linguaggio non paternalista potrebbe inoltre facilitare il riconoscimento delle intersezioni fra le diverse lotte, aiutandoci a comprendere più profondamente la nostra animalità e a evidenziare forme di solidarietà basate sul riconoscimento di una oppressione comune[23].

Il paternalismo è però anche un'incapacità di cogliere i messaggi che arrivano dagli schiavi e, al tempo stesso, il proposito di mantenere saldamente in mano l'agenda politica da parte degli umani. Dal primo dei due aspetti forse derivano anche alcune caratteristiche deleterie della zoofilia e del protezionismo: è perché non li si è voluti ascoltare realmente che si è potuto sostenere, come è il caso di Michela Vittoria Brambilla, che ogni cane ha diritto a un divano.

Il fatto che un movimento a prevalenza femminile esprima una visione paternalistica è qualcosa di interessante. La mobilitazione femminile nell'ambito dell'antispecismo si può interpretare almeno in due modi. Il primo fa riferimento alla visione che vuole le donne martiri, dotate di altruismo e spirito di sacrificio quasi innati, tutti caratteri che si esprimerebbero in una marcata sensibilità ed emotività, in una tendenza all'ascolto empatico, in una particolare attenzione ai più deboli e alle loro sofferenze. Il secondo fa invece riferimento alla capacità di immedesimarsi nella condizione di oggetti di sfruttamento vissuta dagli animali, a partire dalla propria condizione di subalternità. Si tratta di due spiegazioni molto diverse, ma sembra che sia all'interno del movimento animalista che fra i suoi detrattori prevalga la prima. Se ci chiediamo il perché di quanto appena detto, un'ipotesi da approfondire potrebbe essere la seguente: la prima visione si impone perché la narrazione dominante è connotata in senso maschile, indipendentemente da chi la elabora. Interpretare la mobilitazione femminile come intrinsecamente altruistica sostiene proprio una visione paternalistica: agli animali ci si dedica perché si è votati all'amore disinteressato. La seconda interpretazione invece contrasta apertamente un paternalismo che ha cause più lontane: le difficoltà di comunicazione fra la specie umana e le altre specie; la volontà degli umani di mantenere una posizione di privilegio rispetto agli animali anche all'interno di una lotta in loro favore; le condizioni di controllo biopolitico degli animali che come abbiamo visto ne rendono estremamente difficile la ribellione.

Un progetto politico per la resistenza animale

> Se il socialismo scientifico ha preso il via dalle *utopie* [...], forse la socializzazione reale emanerà dalle esperienze[24].

In ciò che segue proviamo a proporre un progetto concreto che non si limiti a modificare la retorica che accompagna le importanti attività già messe in campo dagli attivisti e a suggerire alcuni punti su cui lavorare e mobilitarsi, a partire dalla realizzazione di un osservatorio sulla resistenza animale, come strumento per rendere evidente che gli animali sono soggetti attivi e che gli atti di rivolta sono molto

21 bell hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, trad. it. di M. Nadotti, Feltrinelli, Milano 1998, p. 64.

22 Le linee guida che definiscono un'azione come riconducibile all'*Animal Liberation Front* non specificano se il liberatore debba appartenere alla specie umana o meno, né se il soggetto e l'"oggetto" della liberazione debbano essere due persone diverse.

23 Un esempio utile può essere quello proposto da Barbara X in «Fuga per la sconfitta», maggio 2011 (http://www.antispecismo.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=89:fugaperlasconfitta), circa la possibilità per una donna trans di riconoscere la sofferenza e la ribellione degli animali da macello a partire dalla propria condizione.

24 M. Foucault, «Al di là del bene e del male», in *Microfisica del potere*, cit., p. 68.

più frequenti di quanto si pensi.

Un osservatorio permanente permetterebbe di dare a ognuna di queste azioni di ribellione il significato che merita e di lasciar esprimere gli animali su ciò che li riguarda. L'osservatorio permetterebbe inoltre agli umani che intendono raccogliere la richiesta di alleanza politica avanzata dagli animali di mobilitarsi a più livelli, sulla spinta delle loro stesse azioni, sviluppando:

1. una rete di sostegno per dare asilo politico agli evasi;
2. un ambito di mobilitazione per solidarizzare con il singolo ribelle;
3. un'articolazione di rivendicazioni politiche più generali a partire dalle richieste degli animali.

La costituzione di una rete di sostegno mira a creare piccole sacche di possibilità per il successo delle evasioni. Si tratta quindi di erodere l'efficacia dei dispositivi descritti, che di norma impediscono agli animali di scampare alla morte e di rendere visibile la loro volontà di ribellione. L'idea di una rete di sostegno è anche un appello ai rifugi per animali, agli spazi liberati (come i centri sociali, laddove compatibile con le esigenze etologiche degli evasi), ai singoli solidali, affinché i latitanti possano ricevere asilo politico (definitivo o anche solo temporaneo), almeno nei casi in cui il "riscatto" può avvenire in modo pubblico e legale.

La solidarietà verso il singolo dovrebbe manifestarsi anche come mobilitazione pubblica. Diventa necessario scendere in piazza, o attivarsi in altro modo, quando viene data notizia di una ribellione. Ci rendiamo conto che questa proposta presenta diversi problemi organizzativi, poiché gli atti di rivolta sono continui e numerosi e poichè spesso vengono resi noti soltanto una volta conclusi o le informazioni che vengono messe a disposizione sono frammentarie. Tuttavia, se solo lo si volesse, in molti casi sarebbe possibile mobilitarsi. Scendere in piazza non dovrebbe avere un significato meramente simbolico, di denuncia o di generica solidarietà, ma dovrebbe supportare richieste esplicite, come ad esempio il collocamento del ribelle presso un rifugio o il suo rilascio in libertà. Anche le azioni dirette, oltre che partire dalla volontà degli umani che le compiono, possono essere intraprese sulla scorta di un invito degli animali alla mobilitazione.

Avanzare rivendicazioni a partire dagli animali stessi significa iniziare a costruire insieme l'agenda politica. Il paternalismo si è espresso finora anche come il totale controllo di tale agenda da parte degli animalisti umani, anche se non mancano i casi in cui si è verificato qualcosa di diverso:

> Storicamente, ci sono stati tre tipi di offerta fatte dai proprietari e dai gestori ai propri animali lavoratori per ottenere produzione e obbedienza. La prima era l'offerta di un trattamento migliore, di cibo e condizioni migliori, talvolta anche di amicizia [...]. Il secondo tipo di offerta era l'opposto. Siepi e recinzioni vennero erette per impedire la fuga. Strumenti crudeli, come i gioghi di legno e gli zoccoli, cercavano ridurre le possibilità di movimento [...]. La terza non era proprio una vera offerta. Era piuttosto la conclusione delle negoziazioni, la fine del lavoro. Nel corso del diciannovesimo e ventesimo secolo, cavalli, tori, muli e asini proletari sarebbero stati sostituiti dal vapore, dall'elettricità e dai motori a combustione [...]. Certo, gli storici e gli economisti del cambiamento tecnologico hanno dibattuto su come spiegare adeguatamente questa transizione. Alcuni si sono addentrati nelle analisi costi-benefici. I risultati delle loro analisi non sono, però, così chiari. Altri ricercatori hanno semplicemente deciso di non considerare tali questioni. Scegliendo la via del determinismo tecnologico, hanno affermato che questa transizione è stata semplicemente un fatto di "progresso" [...]. In entrambi i casi, la mancanza di una spiegazione adeguata è dovuta al fatto che gli studiosi non hanno realmente preso in considerazione due fattori primari (ma non incompatibili) di questo cambiamento tecnologico: a) l'*agency* degli animali, e b) l'azione politica delle organizzazioni per i diritti animali[25].

Nel 2012, Alexander, un cucciolo di giraffa detenuto presso il Circo Orfei, evade dal tendone a Imola. L'evasione termina con l'intervento della polizia provinciale: un tiratore scelto spara e colpisce Alexander con due dosi di narcotico che, poche ore dopo, ne causeranno la morte per arresto cardiaco. Il suo tentativo di fuga permette però di mobilitare per settimane i solidali, l'opinione pubblica e persino alcune istituzioni. Vengono organizzate manifestazioni per Alexander che estendono la solidarietà a tutti gli animali detenuti nei circhi e pongono con una forza raramente riscontrabile il problema della legittimità del loro utilizzo in tali strutture. In alcuni casi viene preteso, negoziato e spesso ottenuto il divieto di attendamento dei circhi con animali in varie municipalità. Alexander ha spinto organizzazioni solitamente protezioniste e molto moderate a formulare con decisione richieste chiare e radicali. Alexander ha dato *vita* a una lotta.

25 J. C. Hribal, «Animals, Agency, and Class», cit., pp. 103-104.

Eleonora Adorni

Critical Animal Studies e sviluppo tecno-scientifico

Report dalla terza conferenza europea ICAS di Karlsruhe[1]

> Praxis does not only come at the end but is already present in the beginning of the theory[2].

Che relazione intercorre tra sviluppo tecno-scientifico e liberazione degli animali non umani? Quali conseguenze si avranno, sul piano teorico come su quello della prassi, nel nostro rapporto con la natura a fronte della costante e progressiva accelerazione che le nuove tecnologie stanno operando in ogni campo del reale? E ancora, che posto avranno i non umani negli stridenti ossimori che oggi campeggiano in tutte le agende politiche dello "sviluppo sostenibile" e della "*green economy*"? Questi sono stati solo alcuni dei quesiti che hanno animato la terza conferenza europea dell'*Institute for Crititcal Animal Studies* (ICAS) che si è tenuta presso il *Karlsruher Institut für Technologie* (KIT) in Germania, dal 28 al 30 ottobre 2013, che ha visto relatori e partecipanti provenienti da tutta Europa e dagli Stati Uniti. Filosofi, sociologi, etologici a vario titolo implicati nella "questione animale", ma anche attivisti e artisti che per tre giornate hanno voluto circoscrivere gli scenari attuali e delinearne futuri in relazione al nostro complesso rapporto con i non umani e l'ambiente abiotico più in generale.

Prima di addentrarci nelle questioni sollevate dalle relazioni presentate, potrebbe essere utile una piccola disamina dell'ente promotore, l'ICAS, dei presupposti che hanno decretato la sua nascita e la sua attività, degli obiettivi perseguiti dai suoi membri e della corrente di studi a cui fa riferimento: i *Critical Animal Studies* (CAS)[3]. Questi, sorti agli inizi degli anni 2000, pur collocandosi all'interno di quella costellazione di istanze tanto ampia quanto eterogenea degli *Human-Animal Studies* (HAS), può essere definito come «un campo di ricerca indirizzato all'abolizione della

1 Colgo qui l'occasione per ringraziare Arianna Ferrari, membro della commissione organizzatrice della Conferenza, per la sua disponibilità e per la passione con cui ha incoraggiato e nutrito i dibattiti.

2 Herbert Marcuse, *Studies in Critical Philosophy*, New Left Book, Boston, 1972, p. 5.

3 Per una trattazione approfondita dei *Critical Animal Studies* cfr. Anthony J. Nocella II, John Sorenson, Kim Socha e Atsuko Matsuoka (a cura di), *Defining Critical Animal Studies. An Intersectional Social Justice Approach for Liberation*, Peter Lang, New York, 2014.

sperimentazione animale, dell'oppressione e della dominazione dei non umani»[4]. Differentemente dagli HAS, infatti, i *Critical Animal Studies* hanno un programma politico dichiarato: eliminare l'assoggettamento degli animali non umani in tutti i contesti sociali. I CAS, quindi, non sono solamente una questione accademica, ma sono profondamente legati a un *background* di attivismo anarco-ecologista; essi fanno propria la teoria critica di matrice francofortese, mettendo in luce i meccanismi tramite i quali il potere opera reificando strutture che, una volta naturalizzate, entrano nel circolo ricorsivo della pratica istituzionalizzata, generando oppressione e sfruttamento. In questo senso, i CAS rappresentano un terreno ibrido di sperimentazione tramite il quale promuovere l'ingresso nelle torri d'avorio del sapere di un approccio "meticciato" dalla strada, che si professa per statuto multidisciplinare e che è volto ad abbattere qualsiasi forma di individualismo e di competizione a livello universitario. Tra i punti paradigmatici in cui i CAS si riconoscono[5], troviamo il perseguimento di un approccio di tipo "olistico" che mostri "la comunanza degli oppressori": specismo, sessismo, razzismo, classismo sono visti come parti di un più ampio sistema a incastro di dominazione che regge e opera attraverso quella cesura che la dicotomia umano/animale genera e che i CAS mirano a decostruire. Sono cioè gli "animali reali" e le loro vite abbreviate e sfruttate per mano umana[6] a rappresentare il campo di denuncia primario dei CAS, che rifiutano tutti quegli approcci che non prendono in carico la natura politica ed etica di ogni relazione interspecifica.

Abbozzata la cornice di riferimento entro la quale si è sviluppata la conferenza di Karlsruhe, possiamo ora ripercorre alcune delle tematiche salienti emerse dalle relazioni, seguendo gli argomenti a cui le varie sessioni sono state dedicate. L'apertura dei lavori è stata affidata a Helena Pedersen, ricercatrice presso l'Università di Malmö, che si occupa di investigare la relazione umano-animale all'interno della sfera educativa. Pedersen ha condotto una *«zooetnographic empirical research»* all'interno di un macello svedese indagando, sotto copertura, che tipo di educazione si sviluppa all'interno di tali luoghi e, nello specifico, di che *training* di desensibilizzazione alla violenza sono oggetto gli studenti di medicina veterinaria durante il loro corso di studi. Nell'analisi di Pedersen è emerso chiaramente come il sistema di produzione animale (da individuo a carne) e quello umano (da studente a medico veterinario) corrono parallelamente in modo simbiotico, collegati da innumerevoli flussi, movimenti, ritmi e passaggi. Nel macello le soggettività umane e non umane sono plasmate insieme e

4 Margo DeMello, *Animal and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*, Columbia University Press, New York, 2012, p. 17.

5 I *«Ten Principles of Critical Animal Studies»* sono stati postulati nel 2007 da Steve Best, Anthony J. Nocella, II, Richard Kahn, Carol Gigliotti, e Lisa Kemmerer e sono consultabili al link http://www.criticalanimalstudies.org/wp-content/uploads/2009/09/Introducing-Critical-Animal-Studies-2007.pdf.

6 A. J. Nocella II, J. Sorenson, K. Socha e A. Matsuoka (a cura di), *Defining Critical Animal Studies*, cit., p. XXIV.

la pedagogia stessa diviene una protesi della macellazione. La recluta-studente viene iniziata al dolore di ciò che vede e che deve saper incorporare (*embed*) come parte integrante e necessaria del suo lavoro. Un lavoro sicuramente difficile ma utile alla società, poiché in grado di garantire la salubrità delle carni e, quindi, la salute degli umani. Per Pedersen, il mattatoio diviene così il luogo che svela la retorica del *welfare* e nella *«Judas sheep»*[7] – la pecora che vive tutta l'esistenza all'interno del macello con il compito di spingere verso la morte le sue sfortunate compagne che arrivano stipate e terrorizzate dopo un lungo viaggio nei rimorchi bestiame – prende corpo la rappresentazione metonimica dell'inganno che si cela nella pratica educativa, quell'"ordine del discorso" che ci mostra, foucaultianamente, il tentativo delle istituzioni di controllare la conoscenza.

Sempre connesso al tema dell'educazione, è stato anche l'intervento dei sociologi dell'Università di Bristol, Matthew Cole e Kate Stewart, che hanno sapientemente illustrato il ruolo dei media digitali – da *Farmille* ad *Angry Birds* passando per *Nintendogs* e il suo slogan «Un amore di gioco»[8] – nel costruire spazi culturali dove i bambini interagiscono con le rappresentazioni dominanti degli animali non umani, acquisendole come naturali. Se da un lato i bambini vengono invitati a prendersi cura dei *pet* racchiusi nelle loro console, attuando pratiche della cura ma anche del possesso, altre specie non vengono mai coinvolte dagli stessi giochi, non andando così a "disturbare" lo *status quo* delle pratiche di sfruttamento animale. Seguendo tale ragionamento, i due relatori hanno messo in luce, ad esempio, come il vegetarismo sia impensabile all'interno di un gioco come *Farmville*, nel quale il giocatore-agricoltore, comprando mucche e coltivando grano per fare il pane, "necessita" sempre e senza possibilità di scelta nella sua ricetta di farina, uova e latte.

Nella medesima sessione (intitolata «Dominio umano») è intervenuto anche John Sanbonmatsu, professore di filosofia politica presso il Worcester Polytechnic Institute (Massachusetts), che ha presentato una relazione dal titolo «La reificazione come il punto più alto dello specismo»[9]. Partendo dal concetto di reificazione così come inteso da György Lukács, ossia come il frutto di due logiche strettamente legate al capitale, il feticismo delle merci e la razionalizzazione, Sanbonmatsu ha messo in luce il pericolo che tale processo ha per il movimento che si batte per i diritti animali. I non

7 Per gli studi condotti di Helena Pedersen a riguardo, cfr. «Follow the Judas Sheep: Materializing Post-Qualitative Methodology in Zooethnographic Space», in «International Journal of Qualitative Studies in Education», vol. 26, n. 6, 2013, pp. 717-731.

8 Slogan che nella sua versione originale recita *«It's love in a box!»* e che è stato preso dai due autori come titolo della loro presentazione in quanto particolarmente rappresentativo della reificazione degli animali ad opera dei media.

9 Al proposito, cfr. il volume collettaneo curato da John Sanbonmatsu, *Critical Theory and Animal Liberation*, New York, Rowman&Littlefield Publishers, Lanham, 2011, nel quale il lettore può trovare riunite alcune delle voci più interessanti presenti nel panorama contemporaneo della teoria critica della liberazione animale, da Zipporah Weisberg a Carl Boggs passando per Ted Benton e Carol J. Adams.

umani trasformati in "biocapitale", ossia manipolati non solo a livello materiale, ma anche a livello ontologico, divengono parte del capitale globale; una volta trasformati in "fabbriche" per la produzione di beni, viene recisa qualsiasi corrispondenza con la loro esistenza precedente, nella quale erano esseri viventi. Secondo Sanbonmatsu, specularmente a questo processo di oggettivazione del vivente prende vita una soggettivizzazione dell'inerte per cui oggetti (computer, beni, prodotti, ecc.) vengono trattati alla stregua di esseri viventi con diritti e qualità proprie delle persone umane. Tale operazione ha lo scopo di mistificare e oscurare le origini sociali di tali slittamenti da oggetto a soggetto e viceversa, in relazione al differenziale di potere tra classi sociali e specie. La società viene così svuotata della maggior parte del suo potenziale critico, frammentandone la coscienza e attuando un distacco sempre più netto tra questa e la natura[10]. La reificazione, ha suggerito Sanbonmatsu, è un progetto epistemologico che distorce la percezione di noi stessi e delle altre specie ma che, tramite un'opera serrata di disvelamento e di critica ideologica, è possibile sradicare per liberare dalle "gabbie d'acciaio" della ragione strumentale sia gli animali umani sia quelli non umani.

A partire dalla dicotomia soggettività/oggettività ha preso le mosse l'intervento di Roberto Marchesini che ha evidenziato il ruolo decentrativo che le alterità non umane giocano nei processi identitari. La prospettiva antropocentrata è il debito più ingente che abbiamo contratto verso le altre specie con le quali gli umani – che siano disposti ad ammetterlo o meno – hanno da sempre intessuto un rapporto dialettico e di scambio referenziale. Punto interessante della presentazione di Marchesini è stato il concetto di «antropomorfismo critico» applicabile, senza rischiare di peccare di antropomorfismo proiettivo, in zone condivise dagli umani e dalle altre specie – si potrebbe considerarle delle zone simpatetiche e del co-sentire tra noi e gli altri animali - in virtù di una filogenesi comune. Da sottolineare inoltre, è la visione di tecno-scienza che, secondo la prospettiva *posthuman* di Marchesini, non è solo veicolo di specismo, ma anche uno dei suoi antidoti più potenti.

Nella sessione «Carne» interessanti sono stati gli interventi di Marcel Sebastian, Alma Massaro e Paola Fossati. Sebastian, ricercatore di sociologia presso l'Università di Amburgo, ha analizzato le complesse relazioni tra le varie strategie di normalizzazione e distanziamento che i lavoratori dell'industria carnea mettono in atto per affrontare la violenza giornaliera che attuano, o di cui sono testimoni. Massaro e Fossati hanno invece presentato un contributo sulla macellazione rituale e le sue contraddizioni sia sul piano legale (Fossati, Università di Milano) che su quello teologico (Massaro, Università di Genova). Le due relatrici hanno messo in luce come sia paradossale pensare di "giustificare" le pratiche di macellazione rituale in nome del relativismo culturale e, allo stesso tempo, promuovere un tipo di uccisione "più misericordioso".

Nella sessione dedicata agli utilizzi militari degli animali, l'etnografo e attivista Colin Salter ha proposto un'interessante disamina del crescente profitto derivante dall'utilizzo dei corpi animali da parte di questa industria. Se storicamente l'utilizzo degli animali non umani come armi ha mostrato come certe specie siano state considerate alla stregua di merci, oggi, con l'avvento delle nano e delle bio-tecnologie e delle neuroscienze si sono resi possibili cambiamenti fondamentali delle strategie di guerra reintroducendo gli animali non umani – sotto un'altra veste – nelle zone in conflitto come in quelle post-conflitto (come la penisola coreana, l'area delle Falkland e la zona ONU di Cipro), utilizzabili, ad esempio, per l'individuazione di mine nei terreni non ancora bonificati.

Nella sessione dedicata alle biotecnologie, interessante è stato l'intervento di Paola Sobbrio che ha parlato dell'invisibilità degli animali geneticamente modificati (GM) da parte della regolamentazione europea. Esseri viventi "inventati" *ex-novo* dalla frankensteiniana fusione di geni diversi, che per i non esperti appartengono al dominio della mitologia e della leggenda, ma che ricevono dalla legislazione la medesima (limitata) considerazione degli animali non geneticamente modificati. Tale idea di equivalenza suggerisce erroneamente che non vi siano differenze sostanziali tra animali "naturali" e animali GM, differenza che invece viene evidenziata dalla normativa europea sul benessere animale che non include questi ultimi, nonostante il fatto che gli animali più comunemente usati per la ricerca siano topi GM. In Inghilterra, uno dei pochi Paesi che pubblica statistiche sull'utilizzo di animali GM, i dati sono allarmanti poiché mostrano una crescita progressiva del loro numero, in contrasto sia con il principio delle 3R (*Reduction, Refinement, Replacement*) che con la mancanza di una legislazione seria e trasparente in materia.

Nella sessione dedicata alle prospettive critiche è stato analizzato il ruolo giocato dalla rappresentazione nella nostra percezione degli animali non umani. Marisa Pushee, artista, attivista e scrittrice statunitense, ha indagato le forme tramite le quali si manifesta l'antropocentrismo nella raffigurazione degli animali non umani. Particolare attenzione, nella sua presentazione, è stata posta sulle immagini di Koko, gorilla resa famosa dagli studi di Francine Patterson, pubblicate da «National Geopraphic», e alle fotografie di Britta Jaschinski scattate in vari zoo del mondo. Simon Anhut invece, ha presentato una mostra organizzata da un collettivo di attivisti che ha pensato di rappresentare la crudeltà della sperimentazione animale, non tramite le immagini forti che siamo soliti vedere nelle campagne di sensibilizzazione, ma tramite l'utilizzo di animali giocattolo. Diverse le aree di indagine toccate, dalla ricerca tossicologica, ai trapianti, passando per la sperimentazione su animali per il *pet food*. Il collettivo di attivisti rappresentato da Anhut sta cercando di sondare una nuova forma comunicativa che faccia riflettere senza per forza dover impressionare il pubblico.

10 Sanbonmatsu ha più volte ripreso, durante il suo intervento, il concetto heideggeriano di *Ge-stell* che ha il merito di sottolineare il modo impositivo che la tecnica ha di darsi. La *Ge-stell* definisce l'uomo reso ente tra gli enti, "materiale da lavoro", distaccato dalla natura e dagli altri esseri senzienti.

Sempre connessa al tema della rappresentazione è stata la presentazione di Anat Pick, ricercatrice presso la Queen Mary University di Londra dove si occupa di media ed etica animale. Analizzando i lavori del registra francese Alfred Machin e le immagini girate da Thomas Edison dell'uccisione dell'elefante Topsy con una scarica di 6600 volt, Pick ha evidenziato il ruolo biopolitico del cinema di inizio Novecento attratto dal corpo animale quale realtà violabile e vulnerabile. Macchina cinematografica che tutt'oggi opera e che cerca di estrarre dal corpo animale il segreto della vita.

Nella sessione dedicata all'etologia critica, Elisa Aaltola[11], filosofa finlandese e attivista, ha incentrato la propria relazione sul problema della mente negli animali non umani. Partendo dal pensiero di Descartes, Dennet, Chomsky e Davidson ha evidenziato come in questi autori vi sia sempre stato uno scetticismo aprioristico circa la possibilità che i non umani siano dotati di funzioni cognitive superiori. Scetticismo che permea tuttora l'approccio etologico e il *welfare* più in generale, che dovrebbero invece nutrirsi delle critiche che, a tale scetticismo, hanno portato autori quali Wittgenstein, Stein, Husserl e Merleau-Ponty. Questi ultimi autori, spostando l'attenzione dalla centralità della mente alla vita vissuta dagli individui e alle sue forme condivise, sono stati in grado di aprire strade alla comprensione della consapevolezza animale. In particolare, con il concetto di empatia così come formulato da Edith Stein, si potrebbero aprire nuove possibilità per la scienza etologica nel ripensare il tema della mente animale[12].

Aaltola è stata anche una della relatrici della tavola rotonda intitolata «Politiche della natura» insieme a John Sanbonmatsu, Katherine Perlo, filosofa e attivista, e Kay Peggs, sociologa dell'Università di Portsmouth. In questa tavola rotonda, moderata da Arianna Ferrari, si sono toccati una serie di temi che hanno attinenza non solo con la relazione interspecifica, ma anche con quella tra esseri viventi e Terra. Qual è il ruolo degli animali non umani all'interno di movimenti come l'ecologia profonda? Come rapportarci a concetti come quelli di senzienza, percezione e cognizione all'interno di un discorso liberazionista? Si concentra forse l'attenzione sull'individuo tralasciando, in maniera pericolosa, una visione più ampia che coinvolga anche l'ambiente? In tale prospettiva, quale relazione dobbiamo ricercare con gli animali non umani? Se è una liberazione totale quella che stiamo auspicando per i non umani, come rapportarci

11 Di Elisa Aaltola segnalo al lettore il saggio *Animal Suffering. Philosophy and Culture*, Palgrave Macmillan, New York, 2012, nel quale l'autrice cerca di indagare il significato morale della sofferenza animale attraverso sia una ricerca delle radici filosofiche e culturali della compassione sia attraverso gli approcci contemporanei all'etica animale, definendo una nozione di intersoggettività capace di gettare nuova luce sulla comprensione del dolore animale.

12 A tal proposito, cfr. Vittorio Gallese, «Dai neuroni specchio alla consonanza intenzionale. Meccanismi neurofisiologici dell'intersoggettività», in «Rivista di psicanalisi», vol. LIII, n. 1, 2007, pp. 197-208, che partendo proprio dal lavoro di Edith Stein analizza le basi neurobiologiche dell'intersoggettività. Disponibile a questo link l'articolo completo: http://www.unipr.it/arpa/mirror/pubs/pdffiles/Gallese/Gallese%20-%20Riv%20Psicoanalisi.pdf .

con gli animali domestici che condividono con noi spazi ed emotività? Di grande interesse, infine, anche la tavola rotonda dal titolo «Verso la fine della sperimentazione animale», che ha avuto il merito – che, come abbiamo visto, è poi l'obiettivo primario dell'ICAS – di far dialogare posizioni accademiche con visioni provenienti dal movimento. Martin Balluch e Claudio Pomo hanno portato sul tavolo dei relatori le campagne che li hanno visti protagonisti nello spingere istituzioni e opinione pubblica a prendere posizione circa l'allevamento e l'utilizzo di cavie nei laboratori biomedici con importanti risultati pratici. Ferrari ha fatto notare come la sperimentazione animale, oltre a produrre e perpetuare mercificazione e sfruttamento dei corpi animali, sia un sistema costruito *ad hoc* per giustificare la pratica stessa e dove regna un'assoluta mancanza di trasparenza. È emerso inoltre come sia vitale incoraggiare lo sviluppo di metodiche alternative, ma allo stesso tempo criticarne la dipendenza epistemica dalla medesima cornice di pensiero che reifica i corpi animali. È un modello alternativo di sperimentazione, radicalmente differente da quello odierno – specialmente nel campo della biomedicina – quello che va ricercato, nel quale la riflessione etica proceda di pari passo con l'individuazione di nuovi sviluppi scientifici. Sempre inerente al tema della sperimentazione animale, va inoltre ricordata la proiezione del documentario *Maximum Tolerated Dose* (Decipher Films, 2012) che ha visto la presenza in videoconferenza del regista Karol Orzechowski durante il dibattito che ne è seguito. Il film narra, attraverso interviste a ex tecnici di laboratorio e materiale video originale girato all'interno degli stabulari dalla *BUAV* (Regno Unito) e da *Igualdad Animal* (Spagna), l'esperienza personale di chi – umano e animale – ha vissuto la sperimentazione sulla propria pelle. Nel lavoro del regista canadese, la "massima dose tollerata" diviene espressione sia della concentrazione ultima che un corpo animale è in grado di sopportare prima che ne sopraggiunga la morte, ma anche della dose massima di violenza osservata e agita che i ricercatori sono stati capaci di incamerare prima di guardare con occhi altri i "propri oggetti" di laboratorio. Per finire, un'opera dell'artista tedesco Hartmut Kiewert dal titolo *Breaking the Pig Cycle* è stata esposta per l'intera durata della conferenza. Nel ritrarre scrofe che allattano dolcemente la propria prole su drappi damascati e suini in fuga da allevamenti intensivi, Kiewert ha tentato di scardinare – nella terra dove il consumo di carne di maiale procapite annuo tocca livelli stellari[13] – quei blocchi che ostruiscono le coscienze di chi si nutre (ancora) di esseri viventi, affrescando un *landscape* utopistico su un mondo *cruelty-free*.

13 Al proposito, cfr. S. Amman, M. Fröhlingsdorf e U. Ludwig, «Il vero prezzo della carne», ne «L'internazionale», n. 125, Novembre 2013 che riproponendo al lettore italiano un'inchiesta di «Der Spiegel» ha evidenziato la situazione dell'industria dei maiali in Germania, dove ogni anno vengono uccisi 59 milioni di questi animali. Disponibile a questo link l'articolo completo: http://progettoscuolevegan.weebly.com/uploads/2/4/2/8/24281627/documento1.pdf.

Luca Brovelli

Tentativi di fuga dai limiti dell'umano

Il nuovo libro di Felice Cimatti[1] è animato da un intento affascinante e ambizioso: inserirsi all'interno della questione dell'"animalità" occupandovi un posto originale tramite il tentativo di parlare non dell'animale – ANIMALE, ricorda Cimatti, sempre inteso come categoria universale frutto di un'operazione linguistica che riduce la molteplicità del vivente ad unità funzionale al nostro scopo di dominio e assoggettamento –, e nemmeno *degli* animali, finalmente restituiti alla loro variopinta diversità (anche se di tutto questo, naturalmente, si parla eccome tra un capitolo e l'altro). Ciò di cui si vuole dissertare è invece l'animalità dell'uomo, di quell'animalità rimossa eppure sempre presente, che ci abita e ci caratterizza. Forse non proprio un tema nuovissimo all'interno degli *Animal Studies* di stampo "continentale", verrebbe in effetti da dire, ma originale è senz'alto il gioco di rimandi, intrecci e associazioni che Cimatti costruisce, muovendosi tra filosofia, evoluzionismo, letteratura, antropologia, linguistica, e invitando il lettore a seguirlo in questo esercizio nel quale ogni autore diventa la chiave per meglio comprendere, si potrebbe dire, "l'impensato" di un altro, secondo uno schema che piacerebbe a Slavoj Žižek (senza avvicinarsi, per nostra fortuna, alle sue rapsodiche giravolte stilistiche).

Punto di partenza del percorso di Cimatti è il pensiero di Heidegger e la differenza tra "mondo" (proprio soltanto dell'uomo) e "ambiente" (proprio dell'animale, che è invece "povero di mondo"). Tale differenza viene indagata a partire da un autore che ha molto influenzato Heidegger, lo zoologo e filosofo estone Jacob von Uexküll, la cui differenza tra *ambienti animali* e *ambienti umani* ricorda da vicino e anticipa quella heideggeriana. In cosa consiste il "limite" dell'ambiente animale (perché di limite, ricorda Cimatti, deve per forza trattarsi se il nostro sguardo resta prigioniero di quell'antropocentrismo capace di pensare la vita animale solo per differenza negativa da quella umana e quindi necessariamente "mancante di" qualcosa)? L'ambiente (*Umwelt*) animale è caratterizzato dalla presenza di un mondo percettivo (*Merkwelt*) e di un mondo operativo (*Wirkwelt*), legati l'un l'altro da un nesso deterministico che esclude ogni variazione, libertà, novità. A uno stimolo corrisponde una reazione (non una risposta, tipicamente umana e frutto di un "calcolo" impossibile per l'animale), a una certa *marca percettiva* (la zecca avverte un odore) una determinata *marca operativa* (la zecca si muove in direzione dell'odore).

1 Felice Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

Che cosa interrompe questa "immanenza" totale dell'animale al suo ambiente, questa capacità di guardare soltanto agli *enti* in grado di suscitare biologicamente un interesse (e un conseguente comportamento) e non all'*essere*, allo sfondo, all'orizzonte, vale a dire al *mondo* nella sua totalità? Naturalmente, scrive Cimatti seguendo Heidegger (e Lacan), il linguaggio (inteso come linguaggio parlante), responsabile di un doppio e correlato processo di "trascendenza". Da un lato verso l'oggetto, che cessa di essere semplicemente un certo *particolare* stimolo ambientale (una "ecceità" direbbe Deleuze) capace di emergere soltanto all'interno di un definito contesto di senso (o meglio, di un definito contesto di *bisogno* biologico) per assumere i tratti dell'*in quanto* (della "cosa in sé", dell'"universale". La mela non è più *questa* mela *qui*, con il suo particolare odore e sapore, semplice *marca percettiva* in relazione al bisogno di cibo, ma diventa una Mela, un caso concreto di un *eidos*, di un concetto); dall'altro lato verso il soggetto, che inizia, solo ora, a diventare tale, vale a dire un "Io", scisso da quel corpo che può iniziare a vedere come una sua "proprietà".

Se la visione dell'*in quanto* "sospende" il nesso percezione-azione, consentendo di osservare il mondo a partire da una distanza "critica" (quello "sguardo disinteressato" tanto invocato da filosofi e scienziati), e quindi di vedere *oltre* l'immediato interesse suscitato da un certo ente per volgere lo sguardo in direzione dell'essere, dell'apertura, della *Lichtung* (dei "dintorni" dice più prosaicamente Uexküll), la comparsa dell'Io causa quella "frattura" tra anima e corpo, tra immanenza e trascendenza, a cui vengono ricondotte da Cimatti numerose peculiarità umane: la capacità di "trattenere" e "rinviare" l'azione, di controllare il proprio comportamento (Vygotskij), di guardarsi "da fuori" esponendosi così allo sguardo dell'Altro (Lacan), di accedere alla dimensione della temporalità (Heidegger, Agamben) e di tutte le "situazioni emotive" ad essa correlata (noia, angoscia, attesa, nostalgia, ecc.), inclusa la possibilità di prefigurare la propria morte (Hegel, Derrida).

Proprio nel tracciare queste caratteristiche che distinguerebbero l'umano dall'animale risiede l'elemento di maggior tensione all'interno del libro. Se da un lato infatti l'autore sembra volersi smarcare dalla logica dicotomica che sorregge questo tipo di considerazioni, rifiutando una divisione troppo netta e sottolineando la necessità di un'ottica maggiormente continuista e gradualista («Il mondo vivente è percorso da correnti di forza che si spingono in direzioni e con modalità che la nostra metafisica non ha ancora il coraggio di immaginare»[2]), dall'altro utilizza in parte la stessa logica quando propone un oltrepassamento dell'umanità basato

2 F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 98.

sulla rinuncia alla soggettività linguistica, oltre la quale ogni pecularità umana precedentemente descritta sembra del tutto venire meno aprendo così la strada dell'assoluta immanenza vitale (comune a tutto il regno animale "corporeo" e orizzonte possibile anche per l'uomo che insegue la strada, complessa e paradossale, della rinuncia al proprio "io").

Ma come, nessun "sguardo dell'Altro" nel mondo animale? Nessuna noia? Nessuna capacità di accedere alla possibile "sospensione" dell'istante vivente in direzione di ricordi, prefigurazioni, immaginazioni? Chi ha convissuto con degli animali è perfettamente consapevole della ragionevolezza di tali domande, come di certo lo è anche Cimatti, che però a tratti sembra cedere alla tentazione di avvalorare la logica dicotomica che altrove lui stesso critica, proponendo una divisione troppo netta tra l'"io" linguistico umano (quindi temporale, capace di osservarsi da fuori, di cogliere l'essere nella sua totalità, di controllare il proprio comportamento e così via) e tutta la dimensione del flusso vivente corporeo slegato dalla gabbia oggettivante e universalizzante del significato linguistico, flusso accorpato sotto il segno univoco del variegato brulicare dell'immanenza vitale.

Preso atto della presenza di tale tensione, problematica, ma di certo feconda teoreticamente e praticamente, possiamo apprezzare alcune descrizioni che l'autore fornisce circa il modo in cui l'umanità ha di volta in volta "guardato", dal punto di vista ristretto del proprio buco della serratura, a quell'ANIMALE (*animot*, direbbe Derrida, animale come parola, come universale linguistico che frettolosamente tutti racchiude) antropomorfizzato e investito di aspettative "umane troppo umane".

Incontriamo così l'animale "simbolico" della psicoanalisi freudiana, considerato sempre come allegoria dell'umano, come portatore di un significato diverso da quello manifestamente espresso (come nei lupi sognati da Sergej e interpretati da Freud) e mai considerato di per se stesso, "come tale" si potrebbe dire (non fosse altro che uscire dalla logica dell'*in quanto* implica rinunciare proprio al tentativo di cogliere il lupo "come tale", il lupo "in quanto lupo").

Siamo chiamati a fare i conti con gli scimpanzé degli esperimenti scientifici, da cui ci aspettiamo sempre "troppo" (o troppo poco, forse) poiché sono sbagliate le domande che poniamo loro e le aspettative che investiamo nei loro confronti, come se vi fosse un unico modo di essere intelligenti e un unico comportamento corretto attraverso cui dimostrarlo[3].

3 «Sultan è solo nel recinto. Ha fame: il cibo che prima gli arrivava con regolarità ha cessato inspiegabilmente di arrivare. L'uomo che prima gli dava da mangiare e ora ha smesso di farlo tende un filo metallico sopra il recinto, a tre metri d'altezza, e appende un casco di banane. Trascina nel recinto tre casse di legno. Poi sparisce, richiudendosi il cancello alle spalle, sebbene sia ancora nei pressi dal momento che se ne sente l'odore. Sultan lo sa: adesso da lui ci si aspetta che pensi. È per questo che le banane sono appese lassù. Le banane sono lì perché si pensi, per spingere qualcuno ai limiti del pensiero. Ma che cosa si deve pensare? Si deve pensare: perchè mi fai morire di fame? Si deve pensare: che cosa ho mai fatto? Perché ha smesso di volermi bene? Si deve pensare: perché non vuole più queste casse? Nessuno di questi, però, è il pensiero giusto». John Maxwell Coetzee, *La vita degli animali*, trad.it. di F. Cavagnoli e G. Arduini, Adelphi, Milano 2000, p. 38.

Viene sottoposta a dura critica la logica del più arido comportamentismo, che dagli animali si aspetta sempre e soltanto "reazioni" e mai "risposte" e in virtù di tale vizio metodologico di fondo li pone sempre in condizione di "non poter far altro che" rispondere alle nostre aspettative (il comportamentismo come "tautologia" operativa, si potrebbe dire). «Dall'animale, scrive Cimatti, non ci aspettiamo sorprese, come non ce ne aspettiamo da un muro o da una lavatrice»[4]. Il suo porre l'accento sull'animalità dell'uomo, sull'animalità "perduta", per quanto sempre presente, porta Cimatti a evidenziare il sentimento misto di rabbia e nostalgia con il quale guardiamo alla potenza dell'immanenza vitale, impossibile per noi umani schiavi del tempo, della scelta e dell'angoscia, per noi che sospendiamo la vita sulla soglia di una domanda e perdiamo l'innocenza (di leopardiana memoria) di tuffarci nel mondo con l'immediatezza di un'ape che vola sul fiore attratta dal suo profumo.

Invidiosi di tale "paradiso perduto" (e una volta artificiosamente ricostruita, è bene ricordarlo, la "favola" della nostra cacciata da tale paradiso, *come se*, appunto, le cose stessero davvero così: l'uomo angoscioso perché "pensante" da un lato e l'animale felice e spensierato perché "agente" – soltanto agente e non pensante – dall'altro), ecco che volgiamo all'animale il nostro sguardo carico di risentimento e ci divertiamo sadicamente a sottoporlo ai dubbi e alle angosce del ragionamento, prima d'ora sconosciute, come a volerlo strappare dalla sua beata innocenza nella quale non esiste alcuno spazio tra percezione e azione per immergerlo nell'inferno del pensiero e della scelta (questo il significato attribuito da Cimatti al labirinto nel quale vengono inseriti i topi in alcuni esperimenti scientifici, labirinto che simboleggia i turbamenti e le difficoltà del soggetto pensante).

In questo percorso di sguardi parziali e distorti, ingenui e risentiti, emerge passo passo l'opposto, il rovescio: non solo guardare l'ANIMALE, ma *esser guardati* dagli animali, essere investiti dal loro sguardo. In questo luogo la tematica, ormai onnipresente, del gatto di Derrida, assume sfumature di senso innovative. Esser guardati dall'animale significa essere costretti a un esercizio di decentramento della nostra soggettività linguistica che ci porta di fronte alla nostra *nuda vita*, puramente immanente e corporea, svuotata di ogni trascendenza, di ogni categoria universale o significato simbolico. Ciò rappresenta, sottolinea Cimatti, una profonda "ferita narcisistica" per l'umano. Nel momento in cui due umani si guardano è lacanianamente presente sempre un "terzo", uno sguardo altro (lo sguardo dell'Altro) che carica di significanza simbolica l'incontro. Siamo sempre uomini e donne, ricchi o poveri, uomini valorosi o pagliacci da niente, se è presente lo

4 F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, cit., p. 108.

sguardo dell'Altro a sorvegliarci. Più in profondo: la possibilità stessa di essere "io" è data dalla presenza del riconoscimento di un "tu", soggetto alle regole dell'universo simbolico di appartenenza. Sicché non vi sarebbe narcisismo senza "io", e non vi sarebbe "io" senza Altro. Esser guardati da un animale, esser guardati da uno sguardo che svuota di senso ogni soggettività desiderosa di "valere" agli occhi degli altri, restituendola alla sua immanenza corporea (nient'altro che un corpo vivente è ciò che vedono i lupi quando Sergej si affaccia alla finestra), significa infliggere una profonda ferita alla nostra pretesa di essere "qualcuno" agli occhi di "qualcun altro".

Esser posti sotto lo sguardo di un animale, nella contingenza e singolarità di quest'incontro, rappresenta per Cimatti la situazione iniziale per un possibile percorso di decentramento dalla nostra soggettività e di recupero, ancora lacaniano, del nostro corpo oltre i limiti del nostro "io", recupero di cui Cimatti annuncia, oltre che le speranze di cui si fa portatore, anche i limiti. Su tutti la difficoltà (genuinamente filosofica) di "iniziare" il percorso. Se l'esser soggetti, l'esser assegnati all'"io" del linguaggio è la nostra condizione, come iniziare un percorso di allontanamento da essa, se tale inizio è sempre inevitabilmente iscritto nella logica da cui si vorrebbe uscire? "Voglio" uscire dall'io, e già sono in trappola, perché sono "io" che voglio. Carattere malefico di quel potente "Re Mida" che è il linguaggio, che intrappola oggetti (cerco di cogliere la particolarità di *questo* oggetto *qui* ma già mi ritrovo fra le mani, direbbe Hegel, dei concetti universali: "Questo", "Qui"...) e soggetti (sono sempre "io" che voglio uscire dall'"io") con la stessa spietatezza. Pur consapevole di tale paradossalità, Cimatti non rinuncia alla possibilità di intraprendere questo cammino di immedesimazione con il flusso vitale nella consapevolezza che esso non ci condurrà nella direzione di un "ritorno" verso il paradiso di un'animalità perduta, ma verso il futuro del corpo vivente che già siamo.

I nostri confini sono più ampi di noi stessi.

Luca Vitali

Contatto mortale

Un tentativo di considerare il *roadkill* da una prospettiva antispecista

> «Questi animali continuano [...] a interrogarci, a rivolgerci la parola, a mettere in discussione prassi e assunti teorici violenti, ad aprire sul percorso che abbiamo intrapreso sentieri nascosti che non sempre e non necessariamente giungono a una meta e che spesso ci hanno esortato a ritornare sui nostri passi per renderli più risoluti. Questi incontri inattesi, con la loro grazia e con la loro disperazione, sono le ossa, i muscoli e i nervi di quanto abbiamo scritto.»[1]

Al lettore scalzo

Affrontare come argomento la morte è sempre imbarazzante, non tanto per questioni di pudore (oggi nel migliore dei casi un espediente retorico) quanto per il timore di trovarsi disarmati di fronte a chi, montando sulle spalle di quanti ne hanno ragionato, troverà facile rilevare ingenuità ed errori del nostro argomentare. Sono tuttavia convinto che convenga affrontare la questione: gli strumenti spesso si trovano per via e, volendo immaginarmi nella posizione di un autostoppista, spero che qualcuno mi offrirà un passaggio, invogliato dall'occasione di scambiare due chiacchiere. Il viaggio inizia così non su un sentiero ma su una strada rotabile, dove percorso e destinazione restano sconosciuti (in realtà le strade oggi non portano da nessuna parte, limitandosi a comunicare con altre strade: al contrario degli *Holzwege*, tutte portano dappertutto). E proprio da qui conviene partire, dal nastro d'asfalto con striscia di vernice bianca che, prima di diventare metafora e argomento, in questa occasione specifica è sudario e teatro dell'uccisione involontaria di animali (uomo incluso, fin d'ora) da parte di autoveicoli. Anche se fenomeno interstiziale nella logica della nostra società e cultura, si tratta in realtà di un caso rilevante e ricco di spunti, sempre più messo in evidenza dai protezionisti e dalla macchina pubblica. Le cifre però, per un Paese come l'Italia nell'ordine dei diversi milioni l'anno, non sono in alcun modo verificabili: chi e come potrebbe contabilizzare l'ecatombe dei gatti, dei ricci o dei piccioni investiti?

Il *roadkill* (l'"uccisione su strada" da noi non ha nome) ha luogo ma non ha un luogo. Il nonluogo per eccellenza (la strada cara a Hermes), ossia la strada per chi la percorre, diventa "luogo estremo" per chi vi resta inchiodato e diventa martire

1 Massimo Filippi, Filippo Trasatti, *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*, Elèuthera, Milano 2013, p. 9.

(secondo l'antico significato di "testimone") della morte (questo lo vedremo dopo), un segnavia (per gli altri veicoli che passando vedono le spoglie). Pochi (pochissimi) ne incontrano fisicamente il corpo. Solo chi la strada la fa a piedi: altri animali esclusi dai veicoli, tra cui emarginati ed extracomunitari, che condividono il rischio di essere arrotati a loro volta. L'autostoppista attende a bordo strada e osserva il luogo sporco che è il ciglio, frequentato da rifiuti, topi e altri piccoli animali, da cornacchie e gazze; si guarda attorno, e vede un *anti*-paesaggio: la strada "nell'altro senso", quello perpendicolare a chi deve attraversarla (è un noto dilemma attraversare un'arteria trafficata per piazzarsi nell'altro senso di marcia): allora la strada non è più passaggio, corridoio, ma è invece limite e ostacolo, tanto più duro se la strada è extraurbana. Ma il *roadkill*, come evento mortale, capita pure in città, e pure sulle strisce pedonali, che sono uno dei più antichi strumenti escogitati per evitarlo (il semaforo serve invece a regolare la precedenza dei mezzi). A questi casi, sebbene più rari, va l'attenzione della comunicazione; cambiano i soggetti, i nomi (il distratto diventa pirata) e i rapporti, la fatalità diventa tragedia. Questo è il contesto in cui ricercare (e trovare) un significato inatteso e profondo, ad esempio della copertina di *Abbey Road* dei Beatles – e chiudo qui la fantasmagoria introduttiva. Siamo scesi dall'auto che tutti portiamo nella testa, abbiamo tolto le scarpe, e la nostra prospettiva si è aperta, è cambiata.

Lo scenario

Due settimane fa (a metà ottobre), tornando a casa ho chiesto le novità del paese. Una sola, e triste: un morto con lo *scooter*. La macchina che lo seguiva, sbucando da dietro la curva, ha visto il mezzo a terra e un'ombra grande scappare dalla strada verso il monte. Capita più spesso di quanto non si creda che l'autista sterzi e, scansando un animale, vada a sbattere. In quel punto, dietro a una curva nascosta, c'è un attraversamento (non segnalato) di animali selvatici che all'imbrunire vanno ad abbeverarsi al fiume. Il cervo – forse nemmeno urtato o ferito – è scappato senza lasciare traccia. Un altro (o forse lo stesso) è morto nello stesso punto qualche giorno dopo. I selvatici "sono troppi", e non rispettano il codice della strada, specialmente nel periodo degli amori. I locali, che già vivono il disagio associato ad altri aspetti scomodi della ripopolazione montana, non si sentono obbligati ad andare piano (anche se in realtà la legge lo imporrebbe: dove ci sono i cartelli di "pericolo attraversamento animali selvatici" l'animale – teoricamente – ha diritto di precedenza). Ho citato questo caso come estremo per il suo massimo coinvolgimento degli umani – all'estremità opposta c'è il ciac di un insetto contro il parabrezza. Con i dovuti adattamenti questo è lo scenario (in città i piccioni, al Sud i cani, vicino agli stagni i rospi, in collina i caprioli, ecc., ecc.). Gli enti di protezione cercano soluzioni strutturali: barriere, passaggi, rallentamenti, segnaletica. Ci sono stati convegni e pubblicazioni. In Sardegna

mi ha sorpreso una cartellonistica *ad hoc*, ben progettata e ben realizzata (chissà se ha avuto riscontro?). Le opere e le campagne di sensibilizzazione pubblica (locali e sporadiche) fanno leva su due argomenti: rispetto del selvatico, talvolta protetto, e sicurezza del conducente.

Da quando presto attenzione a questo tema, da circa quattro anni[2], ho raccolto diverse testimonianze di persone che sono spontaneamente sensibili o intervengono, sia per soccorrere gli animali feriti sia per togliere dalla strada i cadaveri di quelli morti. Il bilancio non è quindi del tutto negativo. Anzi, purtroppo no: un'amica (come i molti a cui è capitato) ricorda tra i traumi più grandi della sua vita l'avere investito un capriolo, pur avendo avvisato il veterinario, atteso alle sue cure e assistito all'eutanasia dell'animale dichiarato irrecuperabile. A distanza di un anno, raccontandolo, è ancora vicina alle lacrime. Per un animalista investire un animale è un dramma immenso (capita: un amico vegano facendo manovra in cortile ha schiacciato il micetto della sua compagna). I tempi sono maturi: il nuovo romanzo di Silvia Avallone, *Marina Bellezza*[3], si apre con un incidente di questo tipo (episodio narratologicamente interessante, perché l'epifania del cervo corre come *leitmotiv* sotterraneo fino alla fine del romanzo).

La triste realtà dell'incontro nel *roadkill* è che spesso è l'unico contatto fisico che gli umani di oggi hanno (per tramite della protesi/mezzo di cui sono alla guida) con gli animali liberi. I selvatici finché possono evitano di farsi non solo toccare, ma anche vedere o avvicinare dagli umani, mentre gli animali uccisi sono indifesi, assimilabili alla preda morta di un cacciatore *dominus*, che può disporre delle loro spoglie in tutti i modi, dalla classica foto col piede sui cadaveri delle prede, al cibarsene, fino alla produzione di trofei da salotto. Ho raccolto testimonianze di investitori avvicinati da cacciatori che, scendendo dalle loro macchine con in mano il coltello, hanno detto: «Lascia fare a noi, sappiamo come finirlo e sgombrare la strada», ovviamente appropriandosi della vittima e trasformandola così in una fortuita preda (in internet vi sono diversi libri dedicati a "come cucinare il *roadkill*").

Tutto questo può rientrare in una prospettiva antispecista?

In sostanza il *roadkill* per gli umani sensibili è un momento di crisi, uno di quei varchi aperti che si preferirebbe non vedere, perché mostrano quanto la cerniera tra mondo e civiltà sia difettosa, quanto gli umani siano responsabili della morte (in questo caso accidentale, ma non meno vera) di altri animali. È un caso particolare

2 Da quando ho curato il volume di Michele Speranza, *Danni collaterali*, Edizioni Montaonda, San Godenzo 2012.

3 Silvia Avallone, *Marina Bellezza*, Rizzoli, 2013, pp. 14 e segg.

proprio perché la strada non è un macello (quelli vengono nascosti, mentre il *roadkill*, nel suo intralciare, è visibilità e ostensione ineludibile), ed esiste e si giustifica come opera utile e irrinunciabile. La consideriamo al più luogo di pericolo di morte accidentale, come ferrovie e aeroporti. Luoghi di disgrazie e sciagure mostrano il prezzo del progresso nella società del rischio (la *Risikogesellschaft* da Luhmann a Beck). A intermittenza ne siamo consapevoli tutti, magari anche solo salendo su un aereo.

Nel caso specifico la vittima muore sorpresa da un veicolo *perché* attraversa un luogo mortifero. Con la strada si introduce nel territorio (uno qualsiasi, anche un Parco Nazionale) un'area ad alto pericolo, un'area che autorizza e quasi impone lo sterminio di chi non osserva le *sue* regole: camminare lungo una strada o attraversarla non è tanto diverso dal fiancheggiare o superare una linea ad alta tensione. Per comprenderlo occorre provare a mettersi nei panni di un animale selvatico: città e periferie, zone antropizzate sono un corridoio continuo, con pochi varchi e nessun rifugio, un corridoio delimitato da pareti e recinti invalicabili, percorso da tanti *pacman* impazziti (chi "divora la strada" divora quel che ci passa sopra). Cercare di raggiungere un punto A da un punto B, cancellando dalla mente ogni nozione di logica urbanistica a volte, anche a noi umani, è quasi impossibile: tra muri, recinti e cancelli, sono più le aree interdette di quelle accessibili. Per gli animali selvatici, che vivono in un orizzonte a 360°, la sensazione dev'essere quella di trovarsi nell'anticamera della morte.

Ma il *roadkill* a differenza delle altre disgrazie è pura evidenza. Ci guarda e ci riguarda: perché il *killer* siamo noi, autisti carnefici involontari e il cadavere di norma non viene rimosso (se non dall'intervento di predatori o di individui compassionevoli). Lo scandalo, oggi, è l'inevitabilità e la correità. Gli animali uccisi per strada non sono la bistecca nel piatto, il prodotto testato o la scarpa di pelle che il vegano può rifiutare. Non c'è scelta, non c'è altra opzione (solo cautele, ad esempio, guidare davvero piano e stare all'erta, incrociando le dita). E poi nel *roadkill* c'è sopra a tutto l'evidenza, la visione (per molti insostenibile) del corpo morto, spesso maciullato. È questo, come le immagini che corrono in rete degli animali maltrattati o torturati, un *ecce homo*, una sorta di nuovo crocefisso (perché quello di Cristo ormai non lo vediamo più – sublimato nell'aureola del dio buono e distante della teologia attuale). Il *roadkill* è questa immediatezza della "mortalità della vita autentica, del divino" (perché il divino, se c'è ancora, è tornato negli animali) e, in secondo luogo, è l'"anche noi siamo animali mortali" – consapevolezza da cui cerchiamo di fuggire (e in questo restiamo animali nel profondo, per quanto ci sforziamo di negarlo). La morte oggi si vede solo così, in maniera incidentale. La verità sta negli interstizi, non dove trionfa la prosopopea della morte, come nel sistema mediatico, che serve a mascherarne la rimozione. E il *roadkill* è morte vera, ci si sbatte contro, si vede e si tocca in un corpo davanti a noi. Vera perché nuda, senza imbellettamenti. E rispecchiandoci in quell'animale, costretti dall'incisiva evidenza testimoniale, sfuggendo all'ordine delle cose che vorremmo, di rimbalzo torniamo a percepire anche noi stessi come corpo

mortale. Il corpo investito è dilaniato (spesso ancora palpitante) come da una bomba, come in guerra. E poi lo scandalo della crocefissione non è forse la ferita al costato? (forse non è un caso che l'attenzione della pratica religiosa non ci si soffermi, eppure è quella ferita che *uccide* Cristo, non le frustate, o gli sputi, i chiodi o il disprezzo, una ferita che uccide l'uomo-Cristo-animale).

Tornando alla (presunta) utilità delle strade, chi muore nel *roadkill* è una vittima sacrificale, se accettiamo l'imbarazzo di considerare la nostra comodità e mobilità alla stregua di un dio alla cui gloria immolare (ma non sono certo questi i primi animali che gli umani sacrificano a un dio). E per di più è una vittima sacrificale scomoda perché intralcia il nostro cammino ricordandoci che siamo mortali. I "carnefici" non sono specisti, ma siamo tutti noi, anche gli animalisti più ligi, che non possiamo "disertare" questa complicità. La nostra, fosse solo per questo, è una società che si basa su un crimine, e a essa siamo affiliati e iniziati dalla complicità in questa sorta di peccato originale[4].

Stando così le cose una liberazione è possibile?

Se consideriamo il *roadkill* come un'epifania, forse possiamo vederlo anche come una disvelazione del ciclo sacro della vita, un incontro con la "realtà autentica", da noi smarrita nella distanza di un sogno sbagliato. Il *roadkill* esprime la morte e, quindi, ci richiama, con la forza di uno choc, alla vita. L'antispecismo, mi pare, non vuole "proteggere gli animali", ma svelare e mettere in discussione il domino dell'uomo, affinché sia riconosciuta uguale dignità a tutti e disinnescata la logica nascosta dell'oppressione. E non è la morte la "livella" di tutti gli esseri viventi? Detto altrimenti: non è l'animalità ciò che ancora ci tiene in vita e legati alla *realtà* del mondo? Perché altrimenti non resta che la deriva totale: quella immaginata nel film *Gravity*, nel quale a ritornare sulla Terra, alla fine di quel sogno tecnologico che è il limbo orbitale, è un'umanità scalza che, privata di ogni tecnologia, si riscopre animale (e non si può non pensare al lancio di Laika e leggerlo come il sacrificio dell'animalità al falso dio della tecnologia). Mentre quell'altra umanità, quella che si perde nello spazio (il ridanciano etilista George Clooney), è l'esito della civiltà, condannata dal proprio ottimismo (Fukushima visto come *roadkill*, ma elevato all'ennesima potenza).

4 Il senso più ampio del *roadkill* è l'ecatombe degli animali causata dal progresso, dalla civiltà avanzata. Ricordo (e cito a memoria) il racconto di Harrer, *Sette anni in Tibet*, nel quale dei monaci buddisti, mentre scavano per costruire un edificio sacro a Lahsa, spostano i lombrichi e li trasferiscono altrove. Noi con le ruspe spianiamo le *bidonville*.

Luca Cartolari

Il problema della protezione degli animali nel pensiero di Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauer (Danzica 1788, Francoforte 1860)[1], uno dei più famosi filosofi dell'Ottocento, ha sempre contrapposto la sua etica a quella dell'inveterata tradizione filosofica occidentale – in particolare a quella giudaico-cristiana –, considerando «una rivoltante grossolanità e barbarie dell'Occidente»[2] l'illusione che le nostre azioni verso gli altri animali siano moralmente irrilevanti. La novità dell'etica di Schopenhauer nella storia del pensiero occidentale è stata ampiamente riconosciuta anche all'interno del movimento antispecista, ma non di rado tale riconoscimento si è purtroppo accompagnato a manipolazioni della sua biografia o a semplificazioni e ad affrettati giudizi liquidatori della sua filosofia. Da una parte, infatti, Schopenhauer viene maldestramente incluso nel *pantheon* delle celebrità vegetariane, pur non essendo mai stato vegetariano, dall'altra, facendo leva proprio sull'incoerenza della sua etica alimentare, si finisce col giudicare negativamente tanto la sua biografia quanto la sua filosofia, riducendo quest'ultima a una grossolana caricatura.

Secondo Giovanni Piana[3], il tradizionale ritratto di Schopenhauer – il risoluto irrazionalista, teorico del pessimismo che riprende da antiche fonti, dalla mistica europea, ma anche dall'antica sapienza del pensiero filosofico e religioso indiano, i temi del distacco ascetico dal reale; ossia uno dei massimi responsabili della svolta «reazionaria» della «filosofia borghese», figlia della disillusione successiva alla sconfitta dei moti del 1848 – appare riduttivo se non addirittura fuorviante[4]. Lo stesso "pessimismo" non è, per così dire, inscritto *tout court* nella filosofia di Schopenhauer e non è inevitabilmente una conseguenza logica di ogni sua presa di posizione. Schopenhauer si è sempre sentito un grande pessimista, ma di fatto

> il non pessimismo è ugualmente compatibile con il suo pensiero. La tradizionale identificazione della sua figura con il pessimismo è quindi ampiamente irrilevante in una considerazione obiettiva della sua filosofia[5].

Infine, per quanto riguarda il suo essere reazionario, basta leggere i *Colloqui*[6] per convincersene: egli è stato reazionario per vocazione, su questo non ci sono dubbi, ma anche per irriverente provocazione.

Una prima considerazione da fare, come ben evidenzia Piana, è allora quella che nell'affrontare il pensiero di Schopenhauer si può facilmente cadere in semplificazioni e in interpretazioni unilaterali, che possono portare, come nella vicenda del suo presunto vegetarismo, a letture frettolose che non aiutano certo a coglierne la profondità di riflessione, nonché l'ampia influenza sulla nostra cultura (in direzioni anche radicalmente opposte), nonostante i pregiudizi, le aporie, le bizzarrie e gli arbitri di molti suoi passaggi logici.

Il primato della volontà e della corporeità

A detta dello stesso Schopenhauer, tutta la sua filosofia deriva da un unico pensiero, già esplicitamente formulato nel titolo della sua opera più famosa: il mondo è, ad un tempo, volontà e rappresentazione. In particolare, la realtà nelle sue diverse rappresentazioni è, nella prospettiva atea del filosofo tedesco, manifestazione di un unico principio immanente, «un cieco impulso»[7]: un'inarrestabile e vigorosa volontà di vivere. Tutti gli esseri condividono la stessa essenza. Gli umani, da questo punto di vista, non sono affatto diversi dagli altri animali. La volontà

> è l'intimo essere, il nocciolo di ogni singolo, ed egualmente del Tutto: ella si manifesta in ogni cieca forza naturale; ella anche si manifesta nella meditata condotta dell'uomo. La gran differenza, che separa la forza cieca dalla meditata condotta, tocca il grado della manifestazione, non l'essenza della volontà che si manifesta[8].

D'altra parte, gli umani, pur condividendo con tutti gli altri esseri la medesima intima essenza, possiedono, secondo la nostra tradizione, una facoltà esclusiva: la ragione. Quest'ultima viene contrapposta da Schopenhauer all'intelletto, che invece tutti gli animali possiedono. La ragione è la capacità d'astrarre, d'argomentare, di

1 Questo articolo riprende e approfondisce molti dei temi già trattati nel mio «Gli animali nel sogno metafisico di Arthur Schopenhauer» pubblicato ne «L'Ateo», n. 5, 2013, pp. 20-23.

2 Arthur Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, trad. it. di E. Pocar, Editori Laterza, Roma-Bari 2011, p. 246.

3 Giovanni Piana, *Commenti a Schopenhauer* - http://www.filosofia.unimi.it/piana/.

4 È stata probabilmente la tarda fortuna del pensiero di Schopenhauer, iniziata a partire dagli anni '50 dell'Ottocento (sebbene la prima edizione del suo capolavoro *Il mondo come volontà e rappresentazione* sia del 1818), a indurre György Lukács ne *La distruzione della ragione* (trad. it. di E. Arnaud, Torino, Einaudi 1980, pp. 195-243) alla celebre interpretazione di uno Schopenhauer apologeta indiretto della reazione e della società capitalista.

5 Bryan Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, Oxford e New York 1983, p. 21.

6 A. Schopenhauer, *Colloqui, il filosofo che ride*, trad. it. di A. Verrecchia, BUR, Milano 2010.

7 *Id.*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savj-Lopez, Edizione CDE, Milano 1993, p. 214.

8 *Ibidem*, p. 166.

formare concetti e stabilire relazioni tra essi, di anticipare e immaginare il futuro a partire dall'esperienze passate. Invece:

> L'intelletto è in tutti gli animali e in tutti gli uomini il medesimo, ha sempre la stessa semplice forma: conoscenza della causalità, passaggio dall'effetto alla causa e dalla causa all'effetto e nient'altro[9].

Secondo Schopenhauer, comunque, né l'intelletto né tanto meno la ragione, sono l'«essenza intima, vera e indistruttibile dell'uomo»[10], ma appunto la volontà:

> La volontà è l'elemento primo e originario; la conoscenza non sopraggiunge che più tardi, appartenendo al fenomeno della volontà, come strumento di questa[11].

L'uomo è un animale razionale, ma prima ancora un essere che brama, desidera, vuole.

> La volontà di vivere si manifesta invero innanzitutto come sforzo per la conservazione dell'individuo; questo è però solo il gradino che porta allo sforzo per la conservazione della specie [...]. Perciò l'istinto sessuale è la più perfetta manifestazione della volontà di vivere [...][12].

Di conseguenza solo in casi eccezionali l'attività intellettuale è in grado di liberarsi dal dominio della volontà:

> Certamente sarebbe una cosa magnifica se il nostro intelletto sussistesse di per sé, dunque fosse intelligenza originaria e pura e non una facoltà puramente secondaria, la quale è radicata necessariamente su una volontà[13].

Oltre al primato della volontà, a detta dello stesso filosofo tedesco, l'altro principio fondamentale della sua filosofia è l'intimo legame che intercorre tra volontà e corporeità; anzi quest'ultima è la verità filosofica per eccellenza:

9 *Ibidem*, p. 52.

10 I*d., Il mondo come volontà e rappresentazione, Volume secondo contenente i supplementi ai quattro libri del primo volume*, trad. it. di Sossio Giametta, RCS Libri, Milano 2002, p. 284.

11 *Id., Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 388.

12 *Id., Il mondo come volontà e rappresentazione, Volume secondo contenente i supplementi ai quattro libri del primo volume*, cit., p. 720.

13 *Id., Parerga e paralipomena* (secondo volume), trad. it. di M. Montinari e E. Amendola Kuhn, Adelphi, Milano 1998, p. 91.

> L'espressione di questa può essere formulata variamente, dicendo: il mio corpo e la mia volontà sono tutt'uno; oppure ciò, che io chiamo mio corpo come rappresentazione intuitiva, chiamo mia volontà in quanto ne sono conscio in maniera del tutto diversa, non paragonabile a nessun'altra; oppure il mio corpo è l'oggettità della mia volontà; oppure, prescindendo dal fatto che il mio corpo è mia rappresentazione, esso non è altro che mia volontà; e così via[14].

L'io che desidera, che brama, che vuole non è di certo un'«alata testa d'angelo senza corpo»[15]. La soggettività è sempre una soggettività corporea. La volontà, quindi, anche negli umani, si manifesta prima di tutto come bisogno corporeo, come istinto sessuale, come fame insaziabile.

Naturalità e unicità dell'uomo

Per Schopenhauer, l'uomo è radicato nella natura. Ciò che lo contraddistingue dagli animali, come già accennato, è solo il grado con cui la volontà di vivere si manifesta in lui. In particolare, l'uomo è la «più chiara e perfetta obiettivazione»[16] della volontà. Nell'uomo, la volontà arriva alla piena coscienza di sé. Egli è quindi «il vero specchio del mondo»[17], «la natura stessa nel più alto grado della sua autocoscienza»[18]. Inoltre in lui, «l'individualità si afferma poderosamente»[19]. Tra i diversi umani, infatti, esistono differenze enormi, che non si trovano in nessun'altra specie vivente:

> Così, mentre ciascun uomo va guardato come un fenomeno della volontà particolarmente determinato e caratterizzato, anzi in certo qual modo come un'idea a parte, negli animali questo carattere individuale manca del tutto, avendo la specie sola un significato caratteristico; e la sua traccia sempre più svanisce man mano che gli animali si allontanano dall'uomo; le piante infine non hanno più alcuna particolarità individuale, se non quelle che si possono spiegare con i favorevoli o sfavorevoli influssi esterni del suolo e del clima, e con altre circostanze casuali[20].

Nel pensiero di Schopenhauer, quindi, si trovano compresenti sia la tesi dell'unicità, sia quella dell'intima vicinanza dell'uomo agli altri animali. L'unicità dell'uomo non

14 *Id., Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 157.

15 *Ibidem*, p. 157.

16 *Ibidem*, p. 219.

17 *Ibidem*, p. 382.

18 *Ibidem*, p. 368.

19 *Ibidem*, p. 176.

20 *Ibidem*, p. 192.

ne comporta affatto lo sradicamento dal resto del mondo naturale, nessuna contrapposizione netta. Egli fa parte della grande pianta della natura. D'altra parte però, la natura stessa non è altro che un insieme gerarchico di specie, permeata completamente da relazioni alimentari antisimmetriche. L'uomo è al culmine di questa gerarchia. La superiorità dell'uomo si basa innanzitutto sulla sua maggior intelligenza, ma più in generale sul rapporto privilegiato che ha con la volontà di vivere, in quanto sua peculiare oggettivazione: nell'uomo la volontà giunta all'autocoscienza può finalmente arrivare alla sua negazione. Inoltre essa si manifesta in maniera completamente diversa da umano a umano. C'è chi non riesce a superare il *principium individuationis* su cui poggia il suo egoismo e chi, squarciando il velo di Maya del mondo delle apparenze, giunge a cogliere l'intima essenza che accomuna tutti gli esseri. Esiste, in altre parole, una gerarchia nella stessa specie umana, per cui «l'uomo di genio è uomo in grado superiore»[21], dato che la sua intelligenza non è più schiava della volontà di vivere, come invece accade per la maggior parte degli umani.

Sebbene nel pensiero di Schopenhauer il tema della gerarchia naturale sia un tema complesso, ricco di rimandi, non univocamente interpretabile, è indubbio che nelle molte pagine e variazioni sul tema degli «animali da preda del genere umano»[22] possono aver trovato le loro radici anche alcune forme di antispecismo contemporaneo elitario e reazionario.

Il cane ossia come svergognare la presunta superiorità dell'uomo

Nella filosofia di Schopenhauer il tema della superiorità umana è in realtà declinabile in modi differenti. L'uomo, secondo questa linea interpretativa, più che "superiore a", espressione che contiene implicitamente un giudizio di valore, è più che altro "maggiore in" nel senso che possiede diversi primati, tra cui, sicuramente quello della malvagità. L'uomo è l'essere demoniaco e l'egoista per eccellenza, è «una macchia ignominiosa nella natura»[23]. La sua natura si disvela in tutta la sua brutalità, anche se si analizza il rapporto con il suo «unico vero e fedelissimo amico»[24]: il cane.

Schopenhauer aveva una particolare passione per i cani, tanto da ornare le pareti della sua camera da letto quasi esclusivamente con i loro ritratti. In particolare, amava la compagnia dei suoi cani barboni, uno dei quali l'aveva significativamente chiamato Atma: *anima del mondo*. In un colloquio annotato da Julius Frauenstädt, dopo aver

21 *Id., La volontà nella natura*, trad. it di I. Vecchiotti, Laterza Roma-Bari 1973, p. 66.
22 *Id., Parerga e paralipomena* (secondo volume), cit., p. 320.
23 *Ibidem*, p. 787.
24 *Ibidem*, p. 496.

confidato «Se non ci fossero i cani, io non vorrei vivere»[25], aggiunge:

> "Già i cani!" esclamò, e si alzò di scatto dalla sedia. "Nella «Münchener Zeitung» hanno scritto che odio gli uomini e che sono circondato da un branco di cani. Io ho un bel cane barbone, che è uno dei miei migliori amici. Goethe aveva torto, quando chiamava il cane una creatura tanto miserabile quanto l'uomo"[26].

Secondo Schopenhauer, «il cane è l'unico vero e fedelissimo amico dell'uomo e la più preziosa conquista che l'uomo abbia mai fatto»[27]. Malgrado questo, l'uomo arriva a legarlo

> come un criminale, alla catena, dove da mane a sera non fa che soffrire per la sempre rinnovata e mai appagata bramosia di libertà[28].

Questo martirio, a cui l'uomo può destinare il suo amico più fedele, mostra una volta di più, l'estremo egoismo e l'immane malvagità di cui può essere capace l'uomo: egoismo che, secondo Schopenhauer, è comunque, paradossalmente, alla base dello stesso incontro tra uomo e cane e del successivo processo di addestramento. Fin dagli anni giovanili, del resto, Schopenhauer era stato colpito dal fatto che

> il cane, questo animale da rapina addomesticato, il parente, forse il discendente dello sciacallo o del lupo, fosse diventato il fedele, affettuoso, docile compagno dell'uomo e a lui simile. L'innocua ed erbivora pecora, invece, no[29].

La stessa ragione, che è uno dei tratti distintivi dell'uomo, a ben vedere non è di per sé segno di superiorità. Sulla ragione, infatti, si fonda la simulazione. Del resto l'uomo è «l'unico essere menzognero» al mondo[30]. Con la ragione, infatti, ha anche acquisito la sua proverbiale capacità di fingere e dissimulare:

> Di qui appunto nascono le amicizie a quattro zampe di tanti uomini di stampo superiore: infatti, come ci si potrebbe ristorare dall'infinita simulazione, falsità e perfidia degli uomini, se non ci fossero i cani, nel volto onesto dei quali si può figgere lo sguardo senza diffidenza?[31].

25 *Id.*, *Colloqui, il filosofo che ride*, cit., p. 100.
26 *Ibidem*, p. 227.
27 *Id., Parerga e paralipomena* (secondo volume), cit., p. 496.
28 *Ibidem*, p. 496.
29 *Id., Colloqui, il filosofo che ride*, cit., p. 234.
30 *Id., Parerga e paralipomena* (secondo volume), cit., p. 786.
31 *Ibidem*, p. 278.

La ragione può far smarrire l'uomo, allontanandolo dal presente, che è la dimensione temporale propria della vita. Essa introduce la preoccupazione e la speranza per il futuro, distogliendoci dall'unica vera realtà, al contrario della coscienza animale che rimane sempre legata all'intuizione del presente:

> Ma, proprio in conseguenza di ciò, gli animali appaiono a paragone con noi, sotto un rispetto realmente saggi: cioè nel tranquillo e indisturbato godimento del presente[32].

Come scrive Schopenhauer in uno dei suoi taccuini, l'uomo sarà anche il più alto gradino dell'obiettivazione della volontà, ma egli non offre affatto una bella vista, «bensì ripugnante»[33]:

> Non può meravigliarmi che taluni offendano i cani. Giacché, assai spesso, avviene che dal cane sia l'uomo umiliato[34].

La natura come madre e matrigna

La metafisica della volontà di Schopenhauer è un modo di vedere la natura ricco di suggestioni e rimandi, che pone al centro il vivente e che propone poi di considerare il fatto stesso di vivere come qualcosa di voluto, sebbene secondo gradi diversi di consapevolezza:

> La volontà considerata in se stessa è incosciente: è un cieco, irresistibile impeto, qual noi già vediamo apparire nella natura inorganica e vegetale, com'anche nella parte vegetativa della nostra propria vita. Sopravvenendo il mondo della rappresentazione, sviluppato per il suo servigio, ella acquista conoscenza del proprio volere e di ciò che ella vuole, che altro non è se non il mondo, la vita così come si presenta. Perciò il mondo fenomenico l'abbiam chiamato specchio della volontà, e sua oggettità: e ciò che la volontà sempre vuole è la vita[35].

Oltre al vitalismo, appartiene alla natura anche un vero e proprio demonismo, riassumibile nella terribile immagine di una natura in cui si riversa una fame insaziabile, della vita universale come un pasto immane, in cui tutti divorano tutti. «In tal modo la volontà di vivere divora perennemente se stessa, ed in diversi aspetti si nutre di sé»[36]. Nulla vi è di più lontano dalla filosofia di Schopenhauer di una natura idealizzata: della contrapposizione manichea tra la malvagità umana e la bontà animale. L'egoismo *è proprio di ogni cosa nella natura*. Certamente, l'uomo è «il grande egoista»[37]. In lui,

> deve anche l'egoismo, come la conoscenza, il dolore, la gioia, aver toccato il vertice più alto, e deve nel modo più terribile palesarsi il contrasto degli individui, da esso determinato[38].

L'unità tra uomo e natura porta però Schopenhauer a cogliere nella natura le stesse radici dell'egoismo presenti massimamente nell'uomo:

> Intanto riconosceremo la stessa lotta. La stessa violenza egualmente nei gradi inferiori dell'obiettità della volontà. Molti insetti (particolarmente gli icneumonidi) depongono le loro uova sulla pelle o addirittura nel corpo delle larve degli altri insetti, la cui lenta distruzione è il primo compito del vermiciattolo uscito dall'uovo[39].

L'egoismo universale discende dallo stesso principio fondamentale della filosofia di Schopenhauer. Ogni essere, se da una parte è manifestazione diretta della volontà di vivere, dall'altra conosce tutto il resto del mondo solo come sua rappresentazione:

> Ogni individuo conoscente è adunque in verità, e si riconosce per tale, tutta intera la volontà di vivere, ovvero l'in-sé del mondo medesimo […]. È per conseguenza un microcosmo, che s'ha da valutare egualmente come il macrocosmo […]. Ora […] si spiega come ogni individuo, per quanto infinitamente piccolo nello sterminato mondo e quasi evanescente nel nulla, si faccia nondimeno centro dell'universo, la propria esistenza e il proprio benessere consideri innanzi a ogni altra cosa, anzi, dal punto di vista naturale, ogni altra cosa sia pronto a sacrificare a codesta esistenza[40].

Quando Schopenhauer scrive d'egoismo parte dalla constatazione che ogni essere conosce se stesso, i suoi impulsi, i suoi desideri prima di qualsiasi altra cosa. Ogni singolo vive, vuole vivere e vuole vivere completamente innanzitutto la propria esistenza individuale.

32 *Ibidem*, p. 229.
33 *Id., Colloqui, il filosofo che ride*, cit., p.13.
34 *Id., Parerga e paralipomena* (secondo volume), cit., p. 896.
35 *Id., Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 365.
36 *Ibidem*, p. 211.
37 *Id., Il mondo come volontà e rappresentazione, Volume secondo contenente i supplementi ai quattro libri del primo volume*, cit., p. 569.
38 *Id., Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 438.
39 *Ibidem*, p. 212.
40 *Ibidem*, p. 437.

Egoismo, compassione e malvagità nell'uomo

A partire da questo egoismo universale, occorre ora rileggere il celebre tema della compassione. La compassione – in tedesco *Mitleid* – significa letteralmente patire insieme, partecipare alle sofferenze altrui facendole proprie. L'individuo che prova compassione

> si persuade, che la distinzione tra lui e gli altri, la quale è per il malvagio un sì gran abisso, è in realtà prodotta da un effimero, illusorio fenomeno: conosce, direttamente e senza bisogno di sillogismi, che l'in sé del suo proprio fenomeno è pur quel dell'altrui, ossia è quella volontà di vivere, che costituisce l'essenza di ogni cosa e in tutto vive; conosce, anzi, che quest'essenza si estende fino agli animali e alla natura intera: perciò non tormenterà mai un animale[41].

Secondo Schopenhauer, la compassione, ossia il fondamento della morale, è enunciabile immediatamente nella formula contenuta negli antichi libri Veda indiani *«tat tvam asi»* («Questo sei tu»), formula che viene espressa «innanzi a ciascun essere» con cui si viene in contatto[42], e «vien detta Mahavakya, ossia la grande parola»[43].

A fianco della tesi dell'universalità naturale dell'egoismo vi è la possibilità del suo superamento nell'altruismo. L'altruismo non nasce comunque da sovrastrutture concettuali, da ragionamenti o filosofemi:

> La virtù non si insegna, più che non si insegni il genio […]. Altrettanto stolti saremmo nell'attenderci che i nostri sistemi morali e le nostre etiche suscitassero uomini virtuosi, nobili e santi, come nel chiedere alle nostre estetiche di suscitare poeti, scultori, musici [...]. Con etiche, conferenze o prediche non si fabbrica un virtuoso, più di quanto tutte le estetiche, a cominciare da quella di Aristotele, abbiano mai fabbricato un poeta[44].

La compassione è una possibilità, un sentimento, in un certo senso naturale, la cui origine risulta, in definitiva, misteriosa. Schopenhauer non nega certo l'importanza dell'educazione, o dell'abitudine o dell'esempio; ma quello che vuole rimarcare è che il sentimento della compassione, lo scatto ultimo che porta al gesto altruistico può non accadere, malgrado tutto. Schopenhauer non nasconde mai il lato oscuro della vita o della realtà umana, la possibilità della sconfitta, dell'errore, o peggio ancora dell'orrore; la realtà del male. Secondo Schopenhauer, il più ostinato degli ottimisti

41 *Ibidem*, p. 488.
42 *Ibidem*, p. 490.
43 *Ibidem*, p. 300.
44 *Ibidem*, p. 361.

dovrebbe essere obbligato a fare un pellegrinaggio, passando per

> gli ospedali, i lazzaretti o gli ambulatori chirurgici; attraverso le prigioni, le camere di tortura, gli ergastoli; sui campi di battaglia e sui luoghi del supplizio[45].

Alla compassione si contrappone la malvagità, il suo completo ribaltamento: il provare soddisfazione per il patimento altrui. Così come ci sono gli egoisti, ci sono gli altruisti, ma anche, secondo Schopenhauer, i malvagi.

La fondazione di un'etica non antropocentrica

La compassione non è un sentimento che nasce in noi solo dall'incontro con il dolore e la sofferenza umani. Anche la sofferenza degli altri esseri senzienti può rompere le catene che ci legano all'egoismo. Sostenere come fa l'etica tradizionale che non abbiamo doveri diretti nei confronti degli altri animali è pertanto inammissibile. Il fatto che un animale sia privo di ragione non è un motivo sufficiente per non considerarlo degno di rispetto. È un grave pregiudizio trattarlo come una cosa: è, per usare un'espressione che Schopenhauer non usa, frutto di pregiudizio specista:

> La presunta mancanza di diritto negli animali, l'illusione che le nostre azioni verso di loro siano senza importanza morale o […] che non esistano doveri verso gli animali, è una rivoltante grossolanità e barbarie dell'Occidente[46].

Nell'etica di Schopenhauer è ben presente la distinzione tra agente e paziente morale. Anche se solo l'uomo agisce moralmente in senso proprio, questo non toglie che anche gli altri animali debbano essere trattati con giustizia: «non già pietà, ma giustizia si deve all'animale»[47]. Per Schopenhauer, la giustizia è la «prima e fondamentale virtù cardinale»[48]. Il giusto è colui che, mosso dalla compassione, «non arriva mai nell'affermazione della propria volontà fino a negare quel che si palesa in un altro individuo»[49]. Il giusto, in altre parole, limita il proprio egoismo in modo da non prevaricare su quello altrui. Compie così un primo passo verso l'altruismo vero e proprio; il suo egoismo non giunge mai alla «negazione dell'altrui volontà per maggior

45 *Ibidem*, p. 428.
46 *Id.*, *Il fondamento della morale*, cit., p. 246.
47 *Id.*, *Parerga e paralipomena* (secondo volume), cit., p. 489.
48 *Id.*, *Il fondamento della morale*, cit., p. 232.
49 *Id.*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 485.

affermazione della propria»[50]. Per Schopenhauer, «il concetto di giustizia contiene semplicemente la negazione dell'ingiustizia[51]. Data questa definizione, ci si potrebbe aspettare una netta difesa del vegetarismo.

Un vegetariano o un vegano, in effetti, per Schopenhauer, dovrebbero essere dei buoni esempi di «giustizia» (al limite di diverso grado): umani che non vogliono affermare il proprio egoismo fino ad uccidere o a fare soffrire direttamente o indirettamente un qualsiasi altro essere senziente. In realtà, come già detto, Schopenhauer non prende questa strada e non arriva a questa conclusione. Secondo lui, infatti, l'uomo ha "bisogno" di mangiar carne:

> È purtroppo vero che l'uomo, spinto verso il nord e diventato perciò bianco, ha bisogno per il suo nutrimento della carne degli animali[52].

Questa giustificazione appare evidentemente condizionata dal pregiudizio; pregiudizio che, tra l'altro, è in diretta contraddizione con alcune sue osservazioni contenute nei *Parerga e Paralipomena* riguardanti l'esistenza di vegetariani inglesi. Se esistono dei vegetariani, Schopenhauer avrebbe dovuto per lo meno concludere che non tutti gli umani "del nord" hanno bisogno della carne. In ogni caso, l'argomentazione su cui poggia la sua difesa dell'alimentazione carnea non è, in linea di principio, così strampalata, né in contrasto con la sua filosofia. Si basa sull'assunzione che l'uomo, almeno in certi contesti (che in una concezione della natura come quella schopenhaueriana di fatto esistono) per alimentarsi, o più in generale per vivere, è costretto a uccidere o a far soffrire altri animali.

Certo, bisogna chiarire che cosa si intenda per "contesto", per "costrizione", per "necessità" o per "bisogno", ma è possibile che, entro determinati limiti, l'assunzione di Schopenhauer possa essere accettata anche da non pochi "animalisti" o "antispecisti". Del resto, anche se Schopenhauer non è mai stato vegetariano, ciò non toglie che la sua influenza sul movimento vegetariano sia stata e sia tutt'ora considerevole. Per Schopenhauer, in realtà, ed è questo il punto essenziale, l'uomo uccide o fa soffrire gli altri esseri senzienti non solo perché «costretto», in un qualche senso del termine più o meno condivisibile, ma così, per puro gioco, per motivi del tutto futili. Questo, secondo Schopenhauer, è il vero punto di partenza da cui deve prendere le mosse qualsiasi serio tentativo di trovare una soluzione al problema fondamentale della protezione degli altri animali dalla malvagità di cui l'uomo può essere capace. Infatti, afferma, «qualcuno sarebbe capace di ammazzare un altro soltanto per ungersi gli stivali col suo grasso»[53].

50 *Ibidem*, p. 446.
51 *Ibidem*, p. 446.
52 *Id.*, *Parerga e paralipomena* (secondo volume), cit., p. 491.

Il grande egoista e la difesa dei diritti animali

Secondo Schopenhauer, nessun insegnamento morale potrà mai far breccia nel cuore di una persona del tutto insensibile alla sofferenza o alla morte di un altro, uomo o animale che sia. Se ci si dovesse basare soltanto sul genuino rispetto morale che gli umani mediamente hanno verso gli altri animali, questi non verrebbero mai lasciati liberi di vivere in pace, né rispettati, né tanto meno trattati con giustizia. La maggior parte degli umani può adottare comportamenti rispettosi verso gli altri esseri, soltanto tramite la costrizione, o l'abitudine, o l'inganno, o la paura provocata da un potere terreno o ultraterreno.

Secondo Schopenhauer, la religione ha un ruolo fondamentale nel determinare il comportamento della massa degli umani. Essi non potrebbero venir influenzati in nessun altro modo se non tramite il mito, mediante un linguaggio o una dottrina certo piena di «assurdità», ma che con la sua forma «allegorica»[54] è in grado di veicolare profonde verità morali. Proprio per questo, secondo Schopenhauer, il cristianesimo e l'ebraismo sono primariamente responsabili in Occidente del modo con cui la maggior parte degli umani tratta gli animali:

> Un […] errore fondamentale […] del cristianesimo è il fatto che esso, contrariamente alla natura, ha staccato l'essere umano dal mondo degli animali, al quale esso essenzialmente appartiene, dando valore esclusivamente all'uomo e considerando gli animali addirittura come cose; mentre il brahmanesimo e il buddhismo, fedeli alla verità, riconoscono decisamente la palese parentela dell'uomo, come in generale con l'intera natura, così anzitutto con la natura animale[55].

La maggior parte degli umani è maggiormente influenzabile da un discorso irrazionale, mitico-allegorico in grado di conseguenza di "colpire basso", piuttosto che dal discorso etico-filosofico. Infatti, secondo Schopenhauer, le persone veramente libere, che ragionano, sono poche. I più vanno letteralmente "ammaestrati": «La religione è, in genere, il vero capolavoro dell'ammaestramento, cioè l'ammaestramento della capacità di pensare»[56]. Non sempre però la religione, con i suoi miti, le sue assurdità, le sue allegorie, è sufficiente ad "ammaestrare" l'uomo, a influire sull'*ethos* profondo di

53 *Id.*, *Il fondamento della morale*, cit., p. 202.
54 *Id.*, *Parerga e paralipomena* (secondo volume), cit., p. 432.
55 *Ibidem*, p. 486.
56 *Ibidem*, p. 816.

un popolo; per la maggior parte delle persone occorre la costrizione o l'inganno, raggirare il loro egoismo in modo che paradossalmente possano intraprendere un'artificiale strada altruistica. Se non basta la religione non resta che la costrizione della legge, ossia, secondo Schopenhauer, lo Stato con la sua polizia:

> Perciò ora, per proteggere le bestie contro la massa rozza e insensibile, spesso più che bestiale, la polizia deve prendere il posto della religione[57].

Cercando di chiarire il ruolo della compassione nell'etica non antropocentrica di Schopenhauer, siamo così precipitati, passo dopo passo, in un ulteriore buco nero reazionario. Assecondando un po' incautamente tale linea interpretativa, sembrerebbe che per Schopenhauer, le cui spiccate simpatie monarchiche vanno a questo punto menzionate, il problema della protezione degli animali non possa che essere affrontato e risolto con la "spada" e con l'"altare". Che questa lettura della riflessione di Schopenhauer sugli animali (e non solo) sia comunque non solo possibile, ma anche storicamente influente e ben documentata, è fuori questione[58]. Ci si può al limite chiedere se sia l'unica possibile, nonché quella più coerente con le sue assunzioni filosofiche.

In effetti, la teoria schopenhaueriana dello Stato è agli antipodi di quella concezione dello Stato etico alla base dei totalitarismi novecenteschi. Lo Stato, per Schopenhauer, non può infatti avere alcuna funzione morale: «Lo stato […] è sì poco rivolto contro l'egoismo in genere e in quanto tale, che viceversa per l'appunto dall'egoismo è originato»[59]. Lo Stato non può pretendere di cambiare la natura delle persone, ma soltanto di limitare le ingiustizie subite da ciascuno. È uno strumento funzionale a garantire l'equilibrio tra i diversi egoismi; di conseguenza perderebbe la sua stessa ragion d'essere se si potesse sviluppare un egoismo illuminato, ragionevole e bilanciato in qualsiasi altro modo. Nessun regime politico può pretendere di "rinnovare l'uomo". Al massimo, può reindirizzare l'egoismo in modo tale da farne derivare, attraverso astuti stratagemmi, conseguenze sociali benefiche.

Secondo Schopenhauer, ogni speranza di trovare una soluzione al drammatico problema del giogo umano sulle altre specie non può partire da aspettative messianiche o utopiche. Serpeggia evidentemente nella sua riflessione il disincantato monito di «regolare le nostre pretese verso la società, in questo mondo»[60]. Non aspettare il giorno in cui tutti saranno dei perfetti altruisti mossi dalla compassione verso il dolore altrui.

57 *Ibidem*, p. 487.

58 Ciò non significa – è il caso di ribadirlo – che la sua influenza non si sia fatta sentire in ben altre direzioni. Per quanto riguarda ad es. l'Italia, vale la pena di ricordare come sia stato proprio uno dei primi grandi interpreti italiani della filosofia di Schopenhauer, Piero Martinetti, vegetariano, l'unico professore di filosofia a rifiutare nel 1931 il giuramento di fedeltà al fascismo.

59 *Id.*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 454.

60 *Id.*, *Parerga e paralipomena* (secondo volume), cit., p. 397.

Quel giorno, secondo Schopenhauer, non arriverà mai.

Ritornando sul sentimento della compassione, occorre evidenziarne la posizione ben precisa all'interno dell'etica di Schopenhauer: essa non è altro che il passo che precede la «negazione della volontà»[61], ossia la «rassegnazione»[62] e l'«ascesi»[63]. Che senso ha però fare un'apologia della rassegnazione e delle pratiche ascetiche, in un'etica che addirittura aspira ad includere tra i pazienti morali tutti gli esseri senzienti? Come si concilia la necessità dell'azione per raggiungere una giustizia al di là della specie, con l'inazione della rassegnazione e dell'ascetismo? A queste domande si potrebbe provare a rispondere ribadendo che Schopenhauer non riponeva grandi speranze nell'azione politica, oppure rammentando il senso particolare della sua "rassegnazione":

> Non meno della compassione, la rassegnazione di cui qui si parla ha un senso piuttosto particolare. Essa non indica lo stato del passivo soggiacere ai colpi del destino, ma piuttosto una condizione di acquisita consapevolezza dell'essenza della vita[64].

Inoltre ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* Schopenhauer tiene a precisare che il suo punto di vista non è tanto quello del moralista, che pretende di prescrivere nuovi valori o doveri, ma quello del filosofo che interpreta, descrive, espone attraverso concetti delle pratiche esistenti per darne, da osservatore esterno, un'interpretazione: l'ascetismo, verrebbe da dire, è per il santo non per chi santo non è. «Ho insegnato che cosa sia un santo, ma io stesso non sono un santo[65]».

Tutti questi diversi tentativi di risposta convergono comunque nel mettere in luce il valore per Schopenhauer di una particolare forma di saggezza nel vivere la vita:

> Sullo sfondo del santo che addita la nullità di tutte le cose e che si va flagellando in cima ad una colonna, si profila la figura più umana del saggio [...] che ci invita a non lasciarci trascinare dal flusso travolgente della vita[66].

Tuttavia, la vita, laddove si manifesta prepotentemente, va assecondata e soprattutto è vano cercare di spezzarla con la violenza:

> Quando esiste volontà di vivere, nessuna forza può distruggerla, essa che è la sola realtà metafisica […]. La volontà non può venir soppressa che dalla conoscenza. Perciò

61 *Id.*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 524.

62 *Ibidem*, p. 495.

63 *Ibidem*, p. 499.

64 G. Piana, *Commenti a Schopenhauer – L'affermazione e la negazione della volontà di vivere*, http://www.filosofia.unimi.it/piana/, p. 84.

65 A. Schopenhauer, *Colloqui, il filosofo che ride*, cit., p. 120.

66 G. Piana, *Commenti a Schopenhauer,* cit.*,* p. 94.

> unica via di salvazione è che la volontà si palesi liberamente, per poter conoscere, in questo suo palesarsi la propria essenza […]. Quindi tutti i fini della natura vanno aiutati in ogni modo, non appena si è decisa ad agire la volontà di vivere, che della natura è l'intima essenza[67].

In conclusione, la filosofia di Schopenhauer non ci costringe a trovare una soluzione al problema della giustizia oltre i confini della nostra specie solo con la "spada" o con l'"altare". Questa soluzione, del resto, finisce paradossalmente con il ritenere che le relazioni di potere per antonomasia, ossia quelle messe in atto dallo Stato e dalle diverse tipologie di chiese, siano immuni dall'immane potenza degli interessi e delle meschinità dei diversi egoismi; al contrario, sarebbe fin troppo facile mostrare come le lotte di potere e di religione ne siano tra le manifestazioni più lampanti. Quello che si può piuttosto sostenere è che la filosofia di Schopenhauer non può che suggerire approcci problematici, disincantati, precari, anti-utopistici, privi di qualsiasi edulcorazione degli aspetti più brutali della natura e della realtà umana. Occorre infine ricordare che Schopenhauer, accanto al ruolo dello Stato e della religione, indica un ulteriore strumento in grado di proteggere gli altri animali dal grande egoista: le associazioni e le società di volontari. Anche quest'ultimo strumento, riproduce comunque le stesse caratteristiche di parzialità e di contraddittorietà degli altri. Da solo non può riuscire a frenare «la massa rozza e insensibile»[68]. Questo non vuol dire che Schopenhauer non esprima «tutta la sua ammirazione»[69] per le associazioni per la protezione animale, tra cui la londinese *Society for the Prevention of Cruelty to Animals*. Tra l'altro, l'estrema diversità degli umani teorizzata da Schopenhauer non può che portare ad individuare una pluralità di soluzioni parziali, ognuna delle quali in grado di contribuire, sempre con difficoltà, ad una parte della soluzione: per impedire che la maggior parte degli umani manifesti la propria brutalità verso gli altri esseri senzienti occorrerà modificarne le abitudini, le credenze, i miti, le assurdità di cui hanno bisogno; per altri, pochi, sarà sufficiente l'informazione offerta da un'associazione di volontari; per altri ancora, i peggiori, occorrerà intervenire con la forza della costrizione.

67 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p .454.
68 *Id.*, *Parerga e paralipomena* (secondo volume), cit., p. 397.
69 *Id.*, *Il fondamento della morale*, cit., p. 251.

NOTE BIOGRAFICHE

Eva Meijer è filosofa, scrittrice e artista. Attualmente sta conducendo un PhD dal titolo *Le voci politiche degli animali* presso l'Università di Amsterdam. Il saggio qui tradotto è stato pubblicato su «Humanimalia, Journal of Human/Animal Interface Studies», vol. 5, n. 1, http://www.depauw.edu/site/humanimalia/issue09/meijer.html.

Stefania Cappellini è attivista del Movimento per l'Abolizione della Carne (www.meat-abolition.org), del Progetto Bio-Violenza (www.bioviolenza.blogspot.it) e dell'Associazione antispecista Oltre la Specie (www.oltrelaspecie.org).

Luca Brovelli, laureato in filosofia presso l'Università degli Studi di Milano sotto la guida di Carlo Sini e Rossella Fabbrichesi, si è occupato del problema dell'ascetismo della *Genealogia della morale* di Nietzsche e del tema della "distanza" nella riflessione di Sini e Vitiello, tema su cui ha svolto la tesi di laurea magistrale (pubblicata online sulla rivista "Noema"). Dopo essersi interessato della questione dell'ideologia tra Marx e Žižek, sta svolgendo un dottorato di ricerca sulla differenza umano/animale, nel tentativo di instaurare un dialogo tra filosofia, biologia e antropologia.

Luca Cartolari, informatico e musicista, si è laureato in filosofia presso l'Università degli Studi di Milano. Ha pubblicato diversi saggi su riviste quali "L'Ateo" e "A-Rivista Anarchica", oltre a cd musicali.

Massimo Filippi e Emilio Maggio
Penne e pellicole. Gli animali, la letteratura e il cinema
Mimesis, Marzo 2014 - Pagine: 210, € 17,00 - Prossimamente in libreria.

Breve presentazione
L'"Umano" si è sempre definito come differenza da "l'Animale" e, in questa differenza, gli animali, quelli realmente esistenti, sono stati persi di vista per essere trasformati in merce, forza lavoro, divertimento e spettacolo. Anche recentemente, l'esorbitante proliferare degli animali in ogni produzione dell'immaginario umano (dai saggi ai romanzi, dalla pubblicità ai fumetti, dal cinema all'arte figurativa) non sembra tanto una ripresa di interesse verso di loro, quanto piuttosto un'operazione di ulteriore occultamento per moltiplicazione della "questione animale" e di tutte le conseguenze morali e politiche che dovrebbero tradursi in una radicale modificazione dei rapporti di forza che regolano la nostra società. Senza questa consapevolezza, che ci riporta a terra tra gli animali, che si parli *sugli* animali, *degli* animali o *per* gli animali, poco cambia: rimaniamo presi in un'immensa scenografia pornografica dove uno sguardo che continua a concupire la carne arresta i corpi animali in posture preconfezionate, pronti per la vendita in libreria, al cinematografo o in macelleria.
Questo libro, tenendo dritta la barra in direzione della liberazione animale e non dimenticandosi che gli umani altro non sono che *altri animali*, cerca invece di smarcarsi da questa prospettiva, da questo mangiare con lo sguardo. Frutto del lavoro degli ultimi anni, il volume è una raccolta di saggi che hanno inseguito animali in carne e ossa – anche se immaginari – ogni volta che, comparendo in un'opera letteraria o cinematografica, si sono incontrati con uno o con l'altro dei due autori nello spazio di un incontro, nel tempo di un evento, permettendo loro di guadagnare uno sguardo altro sui mondi che ci circondano e ci attraversano. Un libro, quindi, scritto di fronte al dolore e alla gioia degli animali, scritto *con* loro, per tornare ad ascoltare il fruscio delle loro *penne* sotto la *pellicola* della folle normalità del mattatoio, reale o metaforico che sia.

Il primo saggio di questo numero della rivista è un'anticipazione di un capitolo di questo libro.
Per prenotare una o più copie (sconto 30%) scrivere a: **materiali@oltrelaspecie.org**

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