

“ *E se all'improvviso una tarma si ferma sul bordo di una matita e palpita come un fuoco, guardala, io la sto guardando, sto palpando il suo piccolissimo cuore, e la sento, questa tarma risuona [...], non tutto è perduto.*

– Julio Cortázar

”

Liberazioni  
19

C.TAYLOR Foucault e “l’etica del cibo” K.PERLO  
Marx e i proletari E.MAGGIO L’“Animale”,  
un’invenzione senza futuro A.SOTTOFATTORI  
Ripensare la liberazione animale A.VOLPE Daniza. O della  
guerra all’animale R.ARLT La fattoria di Farjalla Bill Alí  
M.REGGIO *Dracula*: una lettura non antropocentrica.  
Intervista a David Del Principe M.FILIPPI Un’oscena  
anteprima. Intervista a Linnio Accorroni



liberazioni  
ASSOCIAZIONE  
CULTURALE

€ 5,00



# LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

inverno 2014

19



## **Liberazioni**

**Trimestrale Anno V n. 19 / Dicembre 2014**

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

### *Direttore responsabile*

Fausta Bizzozzero

### *Redazione*

Luca Carli, Serena Contardi,  
Silvana Ferrara, Massimo Filippi,  
Luigia Marturano, Marco Reggio,  
Aldo Sottofattori, Filippo Trasatti

### *Collaboratori*

Ralph R. Acampora, Carol J. Adams,  
Matthew Calarco, Matthew Cole,  
Vinciane Despret, Andrew Linzey,  
Emilio Maggio, Raffaele Mantegazza,  
Marco Mazzeo, Gianfranco Mormino,  
David Nibert, Benedetta Piazzesi,  
Tom Regan, Antonio Volpe

*Copertina e illustrazioni:* Luigia Marturano  
*Impaginazione e grafica:* Silvana Ferrara

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

### *Abbonamenti*

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

### *Abbonamenti per l'Europa*

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

### *Iscrizione all'associazione*

- Quota associativa annuale: 18 €

### *Per richieste e informazioni*

[abbonamenti@liberazioni.org](mailto:abbonamenti@liberazioni.org)

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

[www.liberazioni.org](http://www.liberazioni.org) - [redazione@liberazioni.org](mailto:redazione@liberazioni.org)

## **Dove trovare la rivista**

- Bergamo **Libreria Palomar** - Via Angelo Maj, 10  
**Coordinamento liberselvadec** -  
[liber.selvadec@inventati.org](mailto:liber.selvadec@inventati.org)
- Bologna **Libreria Naturista New Age** - Via degli Albani, 2
- Brescia **Capre e Cavoli Bar Bistrot** - Via Moretto, 61
- Conegliano **Parafarmacia La nuova Prospettiva** - Via Manin, 31/g
- Cesena **Spazio Libertario "Sole e Baleno"** - subb. Valzania, 27  
[www.spazio-solebaleno.noblogs.org](http://www.spazio-solebaleno.noblogs.org)
- Firenze **Dolce vegan** - Via San Gallo, 92 r
- Forlì **Equal Rights Forlì** - [equalrights@inventati.org](mailto:equalrights@inventati.org)
- Genova **Libreria Occupata** - Vico superiore di Pellicceria, 1
- Marina di Carrara **Libreria Pianeta Fantasia** - Via Rinchiosa, 36
- Milano **Libreria COOP Statale** - Via Festa del Perdono, 12  
**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](http://www.laboratorioantispecista.org)
- Pescara **Libreria Naturista** - Via Ancona, 66
- Pistoia **Ass. Centro di Documentazione** - Via S. Pertini, snc
- 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](mailto:greenriot@libero.it)

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

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

# LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



liberazioni  
ASSOCIAZIONE  
CULTURALE

In qualunque modo lo si voglia interpretare, qualunque conseguenza

di natura pratica, tecnica, scientifica, giuridica, etica o politica se ne tragga, oggi nessuno può negare tale evento, cioè le proporzioni *senza precedenti* dell'assoggettamento dell'animale. [...] Nessuno può disconoscere seriamente tale disconoscimento. Nessuno può più continuare seriamente a negare che gli uomini fanno tutto ciò che possono per nascondere o per nascondersi questa crudeltà, per organizzare su scala mondiale l'oblio o il disconoscimento di tale violenza che qualcuno potrebbe paragonare ai peggiori genocidi [...]. Non bisogna né abusare né tralasciare frettolosamente la figura del genocidio. Perché a questo punto essa si complica: l'annientamento è certamente in atto ma tale annientamento sembra passare attraverso l'organizzazione e lo sfruttamento di una sopravvivenza artificiale, infernale, virtualmente interminabile, in condizioni che gli uomini del passato avrebbero giudicato mostruose, al di fuori di ogni supposta norma di vita degli animali che vengono così sterminati nella loro sopravvivenza o addirittura nella loro moltiplicazione. [...] Tutti sanno quali terribili e insostenibili quadri sarebbe in grado di approntare una pittura realistica della violenza industriale, meccanica, chimica, ormonale, genetica, cui l'uomo da due secoli sottopone la vita animale. E che cosa è diventata la produzione, l'allevamento, il trasporto e l'uccisione degli animali. Invece di sottoporvi delle immagini, o di ricordarvele, cosa troppo facile e troppo lunga, voglio dirvi solo una parola di questo «pathos». Se è vero che queste immagini sono «patetiche», è anche vero che esse aprono pateticamente l'immensa questione del pathos e del patologico, appunto, della sofferenza, della pietà e della compassione. E anche al ruolo che occorre dare all'interpretazione della compassione, alla condivisione della sofferenza tra viventi, al diritto, all'etica, alla politica, che occorre rapportare all'esperienza della compassione. Dal momento che da due secoli si sta compiendo una nuova prova della compassione.

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

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

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

#### OFFICINA DELLA TEORIA

---

- 4 Chloë Taylor  
**Foucault e "l'etica del cibo"**
- 27 Katherine Perlo  
**Marx e i proletari**
- 44 Emilio Maggio  
**L'"Animale", un'invenzione senza futuro**

#### TERRITORI DELLE PRATICHE

---

- 56 Aldo Sottofattori  
**Ripensare la liberazione animale**
- 73 Antonio Volpe  
**Daniza. O della guerra all'animale**

#### TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

---

- 80 Roberto Arlt  
**La fattoria di Farjalla Bill Alí**
- 85 Marco Reggio  
**Dracula: una lettura non antropocentrica**  
**Intervista a David Del Principe**
- 94 Massimo Filippi  
**Un'oscena anteprima**  
**Intervista a Linnio Accoroni**

#### NOTE BIOGRAFICHE

---

Chloë Taylor

**Foucault e "l'etica del cibo"**<sup>1</sup>

Ero là [in prigione] per raccogliere dei documenti, diffonderli e possibilmente suscitare di nuovi. Semplicemente, percepisco l'intollerabile<sup>2</sup>.

**Introduzione**

In un articolo del 1971, «Nietzsche, la genealogia, la storia», Michel Foucault descrive la genealogia come «un'analisi della provenienza» e afferma che

la provenienza ha a che fare con il corpo. Si iscrive nel sistema nervoso, nell'umore, nell'apparato digerente. Cattiva respirazione, cattiva alimentazione, corpo debole e spossato di coloro i cui antenati hanno commesso errori<sup>3</sup>.

Contro la concezione secondo cui il corpo segue le leggi dell'istinto e della fisiologia, Foucault insiste sul fatto che il corpo

è preso in una serie di regimi che lo plasmano; è rotto a ritmi di lavoro, di riposo e di festa: è intossicato da veleni – cibo o valori, abitudini alimentari e leggi morali insieme; si costruisce delle resistenze<sup>4</sup>.

«La storia effettiva», scrive, «porta il suo sguardo su ciò che è più vicino, – il corpo, il sistema nervoso, gli alimenti e la digestione, le energie...»<sup>5</sup>. Queste citazioni suggeriscono che la dieta, secondo Foucault, è qualcosa di cui la genealogia dovrebbe occuparsi.

1 Il saggio qui tradotto è apparso per la prima volta in «Foucault Studies», n. 9, 2010, pp. 71-88.

2 Michel Foucault, «Je perçois l'intolérable», in *Dits et écrits, Tome I, 1954-1975* (Gallimard, Parigi 2001 [1971]), pp. 1071-1073.

3 M. Foucault, «Nietzsche, la genealogia, la storia», trad. it. di A. Fontana, P. Pasquino e G. Procacci, ne *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 48-49.

4 *Ibidem*, p. 54.

5 *Ibidem*, p. 56.

In un'intervista del 1983, Foucault contrappone la fissazione degli antichi greci volta al controllo della dieta alla moderna ossessione per il sesso. «Il sesso è noioso», afferma Foucault, e sostiene che l'idea opposta è relativamente recente:

[I greci] non erano granché interessati al sesso. Non si trattava di un grande problema. Si confronti, ad esempio, ciò che essi dicono intorno alla funzione del cibo e della dieta. Penso che sarebbe estremamente interessante esaminare il movimento, il lentissimo movimento che va dall'epoca in cui la preoccupazione per il cibo era predominante in Grecia, all'epoca in cui prevale l'interesse per il sesso. Il cibo era molto più importante del sesso nei primi tempi del cristianesimo. Ad esempio, nei regolamenti della vita monastica, la preoccupazione era il cibo, essenzialmente il cibo. In seguito, possiamo osservare un lentissimo mutamento, durante il Medioevo, quando questi problemi si trovavano in una sorta di equilibrio... fino a che, dopo il XVII secolo, è il sesso a prevalere<sup>6</sup>.

Foucault dedica alla «Dietetica» la seconda parte de *L'uso dei piaceri*, in cui esplora le tecniche elaborate dagli antichi greci per prendersi cura di sé attraverso il regime alimentare<sup>7</sup>. Accanto alla dieta, fra le tecniche che si rivolgono al sé come a un progetto etico-estetico, troviamo la scrittura, la meditazione e il controllo della propria relazione con il piacere sessuale<sup>8</sup>. Sembra che, in questi scritti, Foucault fosse interessato all'esempio offerto dalla dieta soprattutto in quanto dimostrava che il nostro interesse per il sesso potesse essere un luogo per la scoperta del sé. Egli ha sottolineato a più riprese come i greci mostrassero un interesse per il cibo maggiore che per il sesso<sup>9</sup>. Il fatto che un tempo il cibo costituisse lo snodo di un complesso insieme di restrizioni e che ispirasse un interesse intellettuale maggiore dell'attività sessuale è per Foucault particolarmente significativo, poiché gli sembra in netto contrasto con quanto avviene nell'Occidente moderno, in cui il sesso, anziché il cibo, è diventato il sito privilegiato della prescrizione morale, dell'indagine scientifica e della riflessività individualizzante.

Negli scritti di questo periodo, Foucault descrive le "tecniche del sé" sia come una

6 *Id.*, «Sulla genealogia dell'etica: compendio di un *work in progress*», in Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analisi della verità e storia del presente*, trad. it. di D. Benati, M. Bertani, F. Gori e I. Levrini, La Casa Usher, Firenze 2010, p. 301.

7 Cfr. *Id.*, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 99-143.

8 Cfr. *Id.*, «La scrittura di sé», trad. it. di S. Loriga in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste, vol. 3, 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di Alessandro Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 202-216. Cfr. inoltre i volumi I e II della *Storia della sessualità: La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978 e *L'uso dei piaceri*, cit.

9 Cfr. *Id.*, *L'uso dei piaceri*, cit., pp. 101-102, 114 e 118.

relazione etica con se stessi, sia come una relazione estetica con la propria vita. Le relazioni con gli altri sono il dominio del potere, una sfera che ha esplorato durante il periodo genealogico. L'etica costituisce invece il dominio del modo in cui ci relazioniamo con noi stessi, o in cui trasformiamo noi stessi; ed è a questo argomento che dedica il suo ultimo libro<sup>10</sup>. Accostarsi eticamente alla propria vita attraverso tali tecniche del sé significa concepire la propria esistenza come un progetto estetico o un'opera d'arte. Secondo Foucault, questa nozione del sé come opera d'arte, o come qualche cosa che il soggetto *fa*, si oppone in modo rivitalizzante alla nozione moderna, tipica delle scienze sociali e della psicoanalisi, del sé come qualcosa di immanente, qualcosa che attende di essere scoperto o di essere decifrato.

Foucault suggerisce di riattivare il modello greco delle pratiche etico-estetiche, di cui la dieta costituisce un esempio, nel contesto politico odierno:

Oggi [...] la maggior parte di noi non crede più che l'etica possa essere fondata sulla religione, e [...] non vogliamo un sistema legale che interferisca con la nostra vita privata, morale e personale. I recenti movimenti di liberazione soffrono per il fatto di non riuscire a trovare un principio sul quale fondare l'elaborazione di una nuova etica<sup>11</sup>.

Il suggerimento di Foucault è che i movimenti di liberazione contemporanei riattivino il modello greco di etica dotandolo di un contenuto differente al fine di fondare le loro politiche su una pratica di trasformazione del sé.

In questo scritto vorrei sostenere che il modo in cui in Occidente regoliamo il nostro consumo di cibo rappresenta la riattivazione di un mezzo di costituzione etica ed estetica del sé. Anche se il nostro modo di mangiare viene disciplinato dall'educazione, dai media, dall'*agribusiness* e dai discorsi dei nutrizionisti finanziati dal governo, possiamo resistere a tutto questo mediante *contro-cucine* che costituiscono, di fatto, delle forme di resistenza politica al potere disciplinare. Mostrerò inoltre che questa costituzione etico-estetica del sé sul piano alimentare non può essere separata nettamente dalla costituzione del sé sul piano sessuale, come descritta da Foucault. In particolare, sosterrò che il vegetarianismo etico può essere considerato una contro-disciplina, una pratica auto-trasformativa e un'(est)etica del sé e che il vegetarianismo e il carnivorismo sono entrambi correlati alla sessualità. Infine, riprenderò alcune affermazioni di Foucault sui movimenti di liberazione per esaminare quali possano essere le implicazioni di questo discorso per il movimento di liberazione animale.

10 Cfr. *Id.*, «Sulla genealogia dell'etica», cit., pp. 309-310.

11 *Ibidem*, p. 303.

## Identità alimentari

Secondo gli antropologi e i sociologi, in ogni cultura il cibo è una modalità fondamentale di costituzione del sé e le scelte alimentari sono un mezzo per esprimere l'appartenenza a un gruppo sociale. Come recita la frase che viene spesso ripetuta in questo genere di letteratura, «noi siamo ciò che mangiamo» o, per dirla con Brillat-Savarin, «dimmi quel che mangi e ti dirò chi sei»<sup>12</sup>. Come afferma Catherine Manton,

la cucina [...] è una categorizzazione che permette ai membri di una società di definire se stessi. Questa specie di auto-definizione sociale stabilisce chi sta dentro e chi sta fuori da quel gruppo. Come il linguaggio, la cucina è uno strumento con cui la società stabilisce la propria identità specifica<sup>13</sup>.

Mentre gli antropologi studiano l'alimentazione come espressione dell'identità di gruppo o etnica, altri studiosi hanno sostenuto che il consumo alimentare è una modalità chiave con cui gli individui definiscono identità caratterizzate più finemente all'interno delle moderne società occidentali. In Nord America, ad esempio, poiché la "cucina canadese" e la "cucina americana" sono considerate inesistenti oppure vengono criticate in quanto non raffinate e poco salutari, sono sorte diverse controculture culinarie che hanno offerto ai consumatori la possibilità di prendere le distanze dalla cucina indesiderabile o dalla "non-cucina" della propria nazione, con il risultato che è fiorita una pletera di identità gastronomicamente connotate. La filosofa americana Cathryn Bailey, ad esempio, descrive il modo in cui la sua alimentazione vegetariana ha contribuito a definirne l'identità, da lei scelta volontariamente, come un'identità femminista e cosmopolita, pur riconoscendo che i cibi di cui si nutre e il modo in cui li assume segnalano anche la sua «bianchezza privilegiata» [*special whiteness*] e la sua appartenenza alla classe medio-alta. Bailey descrive il «*fast-food world* industriale e pre confezionato» che ha accompagnato la sua infanzia in una famiglia bianca della classe operaia e il modo in cui, da adulta, ha ridefinito la propria identità attraverso scelte gastronomiche fatte di «yogurt biologico, verdura fresca, tofu e una passione per il cibo indiano, consumato in quantità moderate», in contrapposizione alle «fette di formaggio trattato, pane bianco e mucchi di pasticcio di tonno della [sua] infanzia»<sup>14</sup>. Se associamo il cibo non americano al cibo spazzatura, quelli che

12 Cit. in Elspeth Probyn, *Carnal Appetites: FoodSexIdentities*, Routledge, Londra-New York 2000, p. 11.

13 Catherine Manton, *Fed Up: Women and Food in America*, Bergin and Garvey, Westport, Londra 1999, p. 62.

14 Cathryn Bailey, «We Are What We Eat: Feminist Vegetarianism and the Reproduction of Racial Identity», in «*Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*», vol. 22, n. 2, 2007, p. 40.

lo consumano possono essi stessi essere identificati con la spazzatura, come nell'infelice espressione «*white trash*»<sup>15</sup>. In termini foucaultiani, la costituzione alimentare del sé operata da Bailey è una continua pratica estetica di distanziamento dal mondo della sua infanzia attraverso la scelta della moderazione, del vegetarianismo (che lei associa al femminismo) e a una raffinata conoscenza della cucina etnica.

Anche altre pensatrici hanno sostenuto la dieta vegetariana come espressione dell'identità femminista, sottolineando i nessi fra caccia, dieta carnea e macellazione degli animali (umani e non), da una parte, e virilità, dall'altra, nonché il legame fra sfruttamento e abuso di donne e animali non umani per mano degli uomini. Rifiutare la carne (oltre alle pellicce, agli abiti in pelle e ai prodotti testati su animali) è un modo di rifiutare la violenza maschile e, dunque, di esprimere un'identità femminista. In *The Old Brown Dog: Women, Workers, and Vivisection in Edwardian England*, Coral Lansbury esplora il modo in cui nel XIX secolo le femministe identificavano gli abusi sugli animali non umani con l'oppressione delle donne; Carol Adams dimostra ampiamente questo fatto storico in *The Sexual Politics of Meat*<sup>16</sup>.

A complicare la questione, però, in *Neither Man nor Beast*, Adams, al pari di Bailey, comprende che il proprio atteggiamento etico, e in particolare il vegetarianismo, tende a essere un indicatore di appartenenza alla razza bianca e al ceto medio, nonché di una determinata politica di genere<sup>17</sup>. Come scrive Manton,

alla fine del secolo, tali preferenze alimentari, [...] differenziano i membri delle classi agiate da quelli delle classi subalterne, i quali mantengono la dieta ricca di carne e grassi saturi dei loro genitori<sup>18</sup>.

Mentre le femministe vegetariane hanno attribuito la netta prevalenza del vegetarianismo tra le donne al nesso tradizionale che le lega agli animali non umani e alla loro superiorità morale – avere a cuore gli animali e per questo non mangiarli viene teorizzato, ad esempio, dalla tradizione femminista dell'etica del *care*<sup>19</sup> –, ciò diventa problematico quando si considera che il vegetarianismo in Occidente è una scelta

15 *Spazzatura bianca*. Questa espressione dispregiativa è utilizzata negli Stati Uniti per designare una tipologia di persone bianche di basso livello culturale, rozze, poco scolarizzate, generalmente appartenenti al sottoproletariato ed emarginate [N.d.T.].

16 Cfr. Coral Lansbury, *The Old Brown Dog: Women, Workers, and Vivisection in Edwardian England*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin 1985; e Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York-Londra 2004 [1990], pp. 132-153.

17 Cfr. C. J. Adams, *Neither Man Nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, Continuum, New York-Londra 1995, pp. 71-84.

18 C. Manton, *Fed Up: Women and Food in America*, cit., p. 77.

19 Cfr. Josephine Donovan e Carol J. Adams (a cura di), *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, Continuum, New York-Londra 1996.

alimentare di un gruppo selezionato di bianchi della classe media. Gli afroamericani hanno pure loro esperito una lunga storia di "animalizzazione" nell'ambito dei discorsi e delle pratiche razzisti, ma questo non ha dato luogo a una cucina afroamericana particolarmente *animal-friendly*<sup>20</sup>.

Mangiare non contribuisce solo alla costruzione di identità razziali, etniche e di genere che si intersecano, ma – aspetto più importante – prende parte alla nostra auto-identificazione come umani, un'identificazione che può essere intesa in modi diversi. Il modo in cui ci nutriamo dipende da come siamo stati educati a essere e da ciò che vorremmo essere, e molti umani vorrebbero essere superiori agli animali non umani (e sono stati cresciuti in modo tale da crederlo). Non è che prima stabiliamo di essere superiori agli animali non umani e successivamente concludiamo di avere il diritto di mangiarli. Al contrario, è proprio mangiando gli altri animali che costruiamo la nostra superiorità su di loro. Secondo questa logica, dal momento che li imprigioniamo e facciamo loro cose orribili, *dobbiamo* essere superiori agli altri animali. La superiorità umana non è un fatto dal quale viene dedotta l'accettabilità delle nostre pratiche; al contrario, la superiorità umana è qualcosa che realizziamo *attraverso* l'utilizzo delle altre specie.

Per molti la dieta vegetariana rappresenta una rinuncia al privilegio umano, una negazione della nostra superiorità sugli altri animali. Alcuni vegetariani mirano proprio a questo. Per altri, la dieta vegetariana negli umani – che a differenza di altri animali vegetariani possono scegliere se mangiare altri animali oppure no – è la prova della nostra umanità. Il vegetarianismo è "umano" e razionale, mentre gli umani che mangiano carne sono belve irragionevoli, se non addirittura sadiche. Il vegetarianismo, per alcuni, dimostra che noi, a differenza delle tigri, siamo agenti morali che possono scegliere che cosa mangiare, indipendentemente dall'istinto o da ciò che è considerato "naturale". Il vegetarianismo, come il mangiar carne, può dunque essere interpretato come un segno della superiorità umana.

Sia che venga inteso come un riconoscimento della nostra comune animalità che come affermazione di una capacità specificatamente umana di innalzarsi al di sopra di essa, il vegetarianismo etico è comunque sempre costitutivo dell'identità vegetariana. Non diciamo che mangiamo vegetariano, ma che *siamo* vegetariani. Data la natura moralmente problematica di una dieta a base di carne, che (in aggiunta all'enorme sofferenza che infligge agli animali non umani) è una delle maggiori cause di inquinamento ambientale e di riscaldamento globale, nonché del fatto che i Paesi in via di sviluppo siano costretti a coltivare per nutrire il bestiame del "Primo Mondo" (invece che per la propria sussistenza), la dieta vegetariana è una contro-cucina che si identifica con una contro-cultura etico-politica, con un desiderio di non "pesare" sul

20 Cfr. Marvalene Hughes, «Soul, Black Women, and Food», in Carol Coulihan (a cura di), *Food and Culture: A Reader*, Routledge, New York 1977, pp. 272-280.

pianeta e di non infliggere sofferenza. Secondo Manton, «gli individui che si nutrono esclusivamente di cibo biologico acquisiscono la superiorità morale che è attribuita a tale categoria di alimenti»<sup>21</sup>. Dal momento che le diverse forme di alimentazione fungono da indicatori di appartenenza etnica, di genere, di classe e di razza, categorie disegnate a scopi disciplinari<sup>22</sup>, una dieta etica può assumere il ruolo di una pratica politica ed estetica di costituzione contro-disciplinare del sé. Le scelte dietetiche non si limitano a riflettere chi siamo come risultato di pratiche disciplinari involontarie che ci precedono, ma sono anche in grado trasformare attivamente e consapevolmente gli esseri che siamo.

Ciò indica che, in particolare nel contesto nord americano contemporaneo, dove identità gastronomiche o «soggettività alimentari» (come le ha chiamate Elspeth Probyn) proliferano ad un ritmo impensabile nella Francia di Foucault, l'idea sviluppata nell'antica Grecia della dieta come tecnologia di costruzione (est)etica del sé non è qualcosa di estraneo come ritenuto da Foucault. Egli sostiene, infatti, che oggi l'identità sia prodotta principalmente dalle relazioni con la nostra sessualità. Eppure molte persone si identificano come appartenenti a un gruppo etnico o razziale, a una nazionalità, a un movimento politico o a una sottocultura, non solo in base al proprio orientamento sessuale. Il cibo, proprio perché fornisce indicazioni sul genere, la razza, l'etnia e la classe di appartenenza e sulle idee politiche, rappresenta un'espressione significativa di ciascuno di questi luoghi di identificazione e opera quindi come un importante mezzo di costituzione del sé.

Dobbiamo prestare attenzione al fatto che il cibo e l'alimentazione sono diventati un sito in cui si concentrano le domande di carattere pubblico più diffuse a proposito della nostra identità<sup>23</sup>.

### Il cibo è il nuovo sesso

Secondo Probyn – in opposizione a Foucault –, nell'Occidente moderno il cibo è un indicatore della soggettività *più* significativo del sesso, dal momento che «i corpi che mangiano ci connettono più esplicitamente con i limiti di classe, genere ed etnia di quanto facciano i corpi che copulano, rappresentati in modo così ostentato nella cultura popolare»<sup>24</sup>. Se questo suggerisce che Foucault abbia concluso

21 C. Manton, *Fed Up: Women and Food in America*, cit., p. 8.

22 Cfr. Ellen Feder, *Family Bonds: Genealogies of Race and Gender*, Oxford University Press, Oxford 2007.

23 E. Probyn, «An Ethos with a Bite: Queer Appetites from Sex to Food», in «Sexualities», vol. 2, n. 4, 1999, p. 422.

24 *Ibidem*, p. 423.

troppo affrettatamente che il sesso abbia soppiantato alcuni secoli fa il cibo come fulcro etico ed estetico nella costituzione del sé, numerosi autori hanno affermato che in effetti il cibo è il nuovo sesso [*food is the new sex*]. In altri termini, non è da molto tempo che il cibo ha rimpiazzato il sesso come forma privilegiata di costituzione del sé e che gastronomia ed erotismo appaiono interconnessi. In particolare, molte autrici hanno esplorato le connessioni tra dieta carnea e costruzione sociale dell'eterosessualità. In opere come *The Pornography of Meat*, Adams e altre studiose femministe hanno fornito esempi illuminanti di corpi appartenenti ad animali non umani presentati in modo tale da evocare consapevolmente rappresentazioni eterosessuali della donna di tipo pornografico<sup>25</sup>. Queste immagini e le legende che le accompagnano sono presenti in contesti comuni che spaziano dalla pubblicità, alle riviste di cucina, ai libri di ricette. Queste autrici hanno anche mostrato che le donne sono frequentemente descritte come carne da consumarsi da parte di maschi virili ed eterosessuali. Un esempio sono i cosiddetti “*meat shots*”<sup>26</sup> della pornografia o delle barzellette eterosessuali quando si domanda agli uomini se preferiscano il petto o la coscia (nel momento in cui stanno mangiando carne di pollo). Il risultato, da una parte, è che sia i corpi delle donne che quelli degli animali non umani sono pensati come destinati al consumo maschile eterosessuale, e, dall'altra, che il dominio di specie viene erotizzato. L'altra faccia della medaglia è costituita dal fatto che gli uomini che non mangiano carne sono visti come effeminati, anormali e omosessuali. Un uomo, incontrato durante un volo aereo, mi disse che ci sono due soli motivi per cui un maschio potrebbe sostenere di essere vegetariano: o sta cercando di fare colpo su una donna vegetariana o è gay. Le scelte alimentari – in particolare la dieta carnea in contrapposizione alle diete a base vegetale – vengono considerate come legate all'identità, e soprattutto all'identità sessuale.

Se Adams analizza le immagini della carne in relazione alla pornografia eterosessuale a beneficio degli uomini, altre autrici suggeriscono che la rappresentazione culturale del cibo possa svolgere una funzione quasi pornografica *per le donne*. Nel libro di cucina, *The Canlit Foodbook*, Margaret Atwood sostiene che «quello che per un uomo è un libro di cucina per una donna è soft-porno» e prosegue affermando che la presenza del cibo nelle opere di *fiction* «svolge un ruolo simile a quello del sesso»<sup>27</sup>. Per Ros Coward la sezione *gourmet* nelle riviste femminili è una sorta di «porno-cibo», poiché «seduce le donne allo stesso modo in cui la pornografia convenzionale attrae gli uomini»<sup>28</sup>. In *Last Chance to Eat*, Gina Mallet racconta proprio

25 Cfr. C. J. Adams, *The Pornography of Meat*, Continuum, New York-Londra 2003.

26 Il termine indica il primo piano della penetrazione, tipico dei film pornografici [N.d.T.].

27 Margaret Atwood, *The Canlit Foodbook: From Pen to Palate – A Collection of Tasty Literary Fare*, Totem Books, Toronto 1987, pp. 1-2.

28 Cit. in Probyn, «An Ethos with a Bite», cit., p. 424.

tale esperienza, descrivendo in termini chiaramente sessuali la sua lettura del libro di cucina mediterranea di Elizabeth David nella Londra del dopoguerra:

Il fatto che fosse impossibile, o quantomeno difficile, comprare l'olio d'oliva, non faceva che rendere più attraente il libro di Elizabeth David. Era... erotico. Come la cena di Charles Ryder a Parigi in *Ritorno a Brideshead*. La descrizione del cibo di Evelyn Waugh induce nel lettore in crisi d'astinenza un desiderio lubrico di panini farciti di burro, di zuppa di acetosella aspra e schiumosa e del suono del grasso d'anatra spremuto dalla carcassa [...]. Una tensione dionisiaca e una sensualità tentatrice attraversano il libro [di Davis]<sup>29</sup>.

In *Carnal Appetites*, Probyn descrive i più noti chef maschi degli show televisivi come delle pornstar e discute le varie manifestazioni del "porno gastronomico" nella cultura inglese e australiana. In Québec, un giovane chef televisivo, Ricardo, ha recentemente consigliato agli uomini, durante un talk show, di rasarsi i peli del pube: evidentemente la sua esperienza di cuoco lo qualificava anche come esperto di stili di vita sessuali. Sul proprio sito web, Ricardo esalta la sua «passione quasi viscerale» per la cucina e mostra una foto in cui è seduto su un bancone con una zuppiera di vetro tra le cosce mentre, con un sorriso ammiccante, rompe delle uova con una mano.

È interessante che, come molti altri chef televisivi, Ricardo consigli alle famiglie di prendersi del tempo per mangiare insieme e che il suo show culinario sia ambientato nella cucina di casa sua, come se volesse diventare un modello dei valori familiari nel momento stesso in cui si accredita come pornstar gastronomica ed esperto di sessualità. Come sostiene Iggers, «il cibo [...] è stato erotizzato, politicizzato, feticizzato», ma anche «investito di un simbolismo e di una valenza morale come mai prima nella società [nord]americana»<sup>30</sup>. Se il cibo ha preso il posto del sesso, ciò significa che l'atto di mangiare, al pari della sessualità, è un ambito in cui le nostre abitudini di consumo ci identificano; ciò sposta sulle nostre scelte alimentari tutte le implicazioni morali che una volta erano associate al sesso:

Se è significativo che la nostra relazione con il cibo si sia intrecciata con il senso di colpa, è ancora più degno di nota quanto la nostra moralità odierna sia incentrata sul cibo [...]. Al cuore di questo nuovo complesso di colpa legato al cibo c'è uno spostamento tanto del nostro erotismo quanto del nostro fulcro morale dall'inguine alla pancia<sup>31</sup>.

29 Gina Mallet, *Last Chance to Eat: The Fate of Taste in a Fast Food World*, McClelland and Stewart, Toronto 2004, pp. 107-108.

30 Cit. in Manton, *Fed Up: Women and Food in America*, cit., p. 83.

31 *Ibidem*, p. 82.

Quando Ricardo stringe estatico la scodella delle uova contro l'inguine, mentre rompe un altro guscio, mostra che inguine e pancia non sono più separati. Manton afferma:

Il regno di ciò che suscita sensi di colpa – un regno che una volta era molto esteso – si è ridotto a un'"enclave sotto assedio" dominata dalla nostra interazione moralmente problematica con il cibo [...]. Forse l'essenza dell'identità personale si è spostata dal modo in cui si è connessi al mondo sociale, tipico dell'età vittoriana, quando il sesso era sovraccaricato di aspettative e di responsabilità, a un mondo più moderno in cui individualismo e *privacy* godono di grande considerazione e in cui un individuo, più che dai suoi rapporti, è definito da ciò che consuma<sup>32</sup>.

I cibi grassi e insalubri vengono associati all'immoralità e alla colpa: persino un libro di dolci vegani è stato significativamente intitolato *Sinfully Vegan*. Mentre alimentarsi di cibi insalubri può causare autentici sensi di colpa e di vergogna, i cibi che fanno ingrassare, come il cioccolato, vengono presentati come associati a un piacere squisito, trasgressivo e quasi erotico, descritto frequentemente come orgasmico.

A differenza di molti autori che sottolineano la moralità delle nostre scelte alimentari e il fatto che l'alimentazione prevede cose "da fare" e cose "da non fare" – non mangiare grasso, non mangiare troppo, non mangiare zuccheri, non mangiare carboidrati, non mangiare carne, mangia cibi locali, sani, di stagione e biologici, mangia con moderazione (mentre analoghe liste moralizzatrici relative al sesso stanno uscendo di scena) – vorrei suggerire che mangiare può anche configurare un atto estetico o etico, nel senso dato da Foucault a questi termini, un senso opposto alla moralità giudeocristiana e kantiana e analogo alla concezione che secondo lui caratterizzava l'antica Grecia. La dieta può operare come cura di sé e come un'attività auto-trasformativa, e non esclusivamente come attività disciplinare e morale. Mangiare è un atto morale in quanto ci sentiamo legati a regole alimentari generalizzabili e proviamo un senso di colpa quando le trasgrediamo. Mangiare è un atto disciplinare in quanto ci sono state inculcate determinate abitudini alimentari o perché siamo stati costituiti corporalmente per alimentarci secondo specifiche modalità che sono molto difficili da abbandonare, dal momento che sono diventate il modo abituale di relazione con il nostro corpo, le nostre emozioni e il nostro sé. Il complesso legame fra cibo e affetti e il fatto che l'alimentazione possa essere compulsiva e apparentemente fuori dal nostro controllo sono aspetti ben noti sottolineati dagli studi sull'obesità, l'anorexia e la bulimia. La sovra-alimentazione come mezzo per compensare la carenza o la perdita di affetti o per gestire lo stress è un fenomeno comune. Al pari di Proust con le sue *madeleine*, Gina Mallet descrive vividamente i sapori come memoria,

32 *Ibidem*, p. 83.

parlando nostalgicamente delle uova, dei latticini e dei cibi di carne della sua infanzia e lamentandosi del fatto che la moderna scienza alimentare abbia caricato di paura e inibizione tale miscuglio di emozioni<sup>33</sup>. Le abitudini alimentari, come quelle sessuali, sono affettive, come del resto è affettiva una parte fondamentale del processo per cui la nostra identità corporea viene costruita involontariamente dagli altri. Io credo però che la dieta, come il sesso, possa anche rappresentare una tecnologia di appropriazione e trasformazione del sé, o un'(est)etica del sé.

Nell'ambito della tradizione foucaultiana femminista mettersi a dieta per perdere peso è stato descritto da Sandra Bartky e Susan Bordo come un dispositivo disciplinare, mentre l'anoressia è stata descritta da Liz Eckermann come un'estetica del sé<sup>34</sup>. Unendo queste due prospettive, Cressida Heyes considera le diete dimagranti come il risultato di un'interazione complessa tra regimi disciplinari e tecnologie di cura del sé<sup>35</sup>. Sebbene si concentri su *Weight Watchers*, Heyes menziona il fatto che noi occidentali siamo disciplinati in modo da seguire una dieta a base di prodotti animali<sup>36</sup>. In *Carnal Appetits*, Probyn, come Heyes, si rifà a *L'uso dei piaceri* per trattare di cibo, identità e delle ultime opere di Foucault sulla cura di sé, ma a differenza di altre femministe foucaultiane non si limita a prendere in esame le diete dimagranti. Probyn analizza la cultura alimentare più in generale e dedica maggiore attenzione ai piaceri sensuali dell'alimentazione che alle privazioni femminili delle diete dimagranti.

Sfortunatamente, Probyn accantona in modo frettoloso il vegetarianismo etico bollandolo come dogmatismo moralista che detta norme severe su cosa si dovrebbe o non si dovrebbe mangiare; così facendo, lo classifica fra le forme di moralità kantiana o giudeocristiana osteggiate da Foucault negli scritti dedicati alla cura di sé. In contrasto con il vegetarianismo etico, esplorando l'etico-erotica propria del cucinare, Probyn non si limita a «farcire fiori di zucca con strisce di formaggio spalmate lungo l'intero stame rigonfio e ad avvolgere l'organo del fiore e il formaggio con i petali attorcigliati», ma descrive anche discutibili piaceri erotici come quello di «infilare le mani, coperte di burro, dentro l'orifizio spalancato» del cadavere di un pollo<sup>37</sup>. Questo erotismo "bizzarro" ["*queer*"] richiama sia la zoorastia che la necrofilia, poiché il pollo morto riveste il ruolo di partner sessuale involontario di uno stupro anale *post mortem*, a seguito del quale il cadavere viene divorato. Probyn

33 Cfr. G. Mallet, *Last Chance to Eat: The Fate of Taste in a Fast Food World*, cit.

34 Cfr. Sandra Lee Bartky, *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, Routledge, New York-Londra 1990; Susan Bordo, *Il peso del corpo*, trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1997; Liz Eckermann, «Foucault, Embodiment, and Gendered Subjectivities: The Case of Voluntary Self-Starvation», in Alan Peterson e Bryan S. Turner (a cura di), *Foucault, Health, and Medicine*, Routledge, Londra-New York 1997, pp. 151-172.

35 Cfr. Cressida Heyes, *Self-Transformations: Foucault, Ethics, and Normalized Bodies*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 63-88.

36 *Ibidem*, p. 76.

37 E. Probyn, *Carnal Appetites*, cit., p. 59.

prosegue affermando: «Questo voleva dire godersi la vita», citando entusiasticamente un necrologio di Jennifer Paterson, una star inglese del porno gastronomico fortemente anti-vegetariana, e conclude: «Il punto è fare del sesso alimentare [*eating sex*] un mezzo per moltiplicare tutti i modi in cui è possibile godersi la vita»<sup>38</sup>.

Probyn situa questa "moltiplicazione dei piaceri" nell'ambito del contrattacco foucaultiano al potere disciplinare; in altri termini, la propone come un'(est)etica del sé. Non intendo negare la plausibilità di questa mossa. Lo stesso Foucault afferma che il contenuto dell'etica dell'antica Grecia era «disgustoso», qualcosa da non emulare in quanto concentrato esclusivamente sul sé maschile attivo e sui suoi piaceri e incapace di considerare il piacere degli altri. La dietetica dei greci descritta da Foucault è un aspetto tipico dell'etica greca, dal momento che è interessata esclusivamente agli effetti che il cibo esercita sul soggetto che mangia, disinteressandosi completamente della provenienza. Rifiutando questi aspetti dell'etica greca, Foucault si domanda:

Siamo [...] capaci di avere un'etica degli atti e dei loro piaceri che sia in grado di prendere in considerazione il piacere dell'altro? Il piacere dell'altro è qualcosa che può essere integrato nel nostro proprio piacere [...]?»<sup>39</sup>.

Sono certa che Foucault non abbia mai previsto (e mai avrebbe potuto approvare) che la sua visione potesse essere estesa ai polli. Vorrei poi obiettare che ciò che Probyn dimentica nella sua estetica alimentare è che fra i modi di godersi la vita c'è anche quello delle galline – o quello in cui se la *godrebbero* se la gran parte di loro non fosse condannata a vivere negli allevamenti intensivi e destinata a morire nei macelli industriali. Quando proviamo il piacere virile di mangiare galline, mucche, oche, tacchini e agnelli, non consideriamo il piacere altrui – il piacere degli animali non umani. Non nego che, come spiega Probyn, una dieta carnivora *possa* essere considerata una tecnologia (est)etica del sé in termini foucaultiani, ma ritengo che questa sarebbe un'etica «disgustosa» tanto quanto le pratiche di costituzione del sé degli antichi greci, che si basavano sulla schiavitù e sulla misoginia, forme di oppressione a cui l'industria della carne non umana è stata spesso paragonata<sup>40</sup>.

Il consumo di quella che chiamiamo carne rappresenta un'estetica del sé fortemente virile, che non tiene conto del piacere altrui, e un risultato delle tecniche disciplinari. Al contrario, una dieta vegetariana può essere teorizzata come un'estetica

38 *Ibidem*, p. 77.

39 M. Foucault, «Sulla genealogia dell'etica», cit., p. 306.

40 Cfr. Charles Patterson, *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto*, trad. it. di M. Filippi, Editori Riuniti, Roma 2003; Marjorie Spiegel, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, Mirror Books, New York 1996; C. J. Adams e J. Donovan (a cura di), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham-Londra 1995.

e un'etica del sé, una resistenza ai dispositivi disciplinari o un ri-disciplinamento auto-trasformativo. Siamo disciplinati a mangiare carne, ad esempio, dalle nostre famiglie o da organizzazioni come l'FDA<sup>41</sup> che sono manipolate dagli interessi finanziari dell'*agribusiness*<sup>42</sup>, secondo modalità che si inscrivono sulle nostre identità: per questo, a differenza di quanto pensa Probyn, la scelta vegetariana costituisce una difficile pratica di auto-superamento e di auto-trasformazione, di indisciplinamento e di ridisciplinamento di noi stessi, una pratica che integra il piacere dell'altro con il nostro. Mangiare vegetariano può essere pensato come una forma di *askēsis*, che, come nota Heyes, differisce profondamente dalle pratiche più tarde di ascetismo e di rinuncia. L'*askēsis* vegetariana prevede l'esplorazione di nuovi piaceri dei sensi per il sé, obbligando il consumatore a sperimentare nuove cucine e nuovi alimenti:

Per chi non ha mai mangiato verdure, scoprire la dolcezza delicata di una carota croccante al posto delle frittiture straunte dei *fast food* può rappresentare un vero e proprio ampliamento di orizzonte. Può nascondersi molta gioia nel mangiare cibi "sani", che invece sono troppo spesso consumati per senso del dovere; l'ubiquità dei cibi di scarsa qualità negli opulenti Paesi occidentali, nonché la forte pressione a favore del loro consumo, rappresentano di per sé una sfida a pratiche culturali, economiche e sociali alternative<sup>43</sup>.

L'esplorazione di questi nuovi piaceri culinari tiene inoltre conto del piacere di altri soggetti, sia umani che non umani. Certo, optando per una dieta vegetariana non offriamo direttamente del piacere agli animali umani e non umani, ma per lo meno boicottiamo, resistiamo e ci rifiutiamo di partecipare alla produzione della loro sofferenza, della loro macellazione e della loro fame, e ci battiamo per un mondo diverso mettendo in atto pratiche micropolitiche.

### Strategie per il movimento di liberazione animale

Mentre chi si è occupato di etica animale ha sempre sostenuto la scelta della dieta vegetariana ricorrendo ad argomenti morali e la filosofia foucaultiana Elspeth Probyn ha criticato il vegetarianismo proprio su questo stesso terreno, sin qui ho proposto di abbracciare il vegetarianismo a fini estetici o come parte della nostra (est) etica del sé. Vorrei ora considerare il significato tattico di quanto sostenuto per il

41 Ente governativo statunitense che si occupa della regolamentazione dei prodotti alimentari e farmaceutici [N.d.T.].

42 Cfr. Marion Nestle, *Food Politics: How the Food Industry Influences Nutrition and Health*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2003.

43 C. Heyes, *Self-Transformations: Foucault, Ethics, and Normalized Bodies*. cit., p. 86.

movimento di liberazione animale.

In *Liberazione animale*, Peter Singer descrive come di scarso valore il piacere di mangiare cadaveri di animali invece che cibi vegetali, una volta che sia presa in considerazione la sofferenza che in questo modo si provoca agli animali, inclusi quelli umani<sup>44</sup>. Oggi che il sapore della carne degli animali o dei prodotti derivati può essere imitato dalla soia, dal cocco e da altri prodotti vegetali, la perdita del piacere sensoriale da parte dei consumatori è davvero modesta. Secondo un calcolo utilitaristico, la scelta del vegetarianismo è facile, se non scontata, per la maggior parte di noi e nella maggioranza dei casi. Ciò nonostante, Singer sottolinea che molti dei suoi colleghi filosofi, pur riconoscendo la razionalità dei suoi argomenti, continuano a mangiare carne e suggerisce che la scelta della dieta carnea potrebbe non riguardare affatto la razionalità e addirittura non avere a che fare con il piacere. Altri filosofi hanno poi fatto notare la discrepanza che corre tra convinzioni razionali e pratiche effettive da parte di coloro che sono venuti a conoscenza degli argomenti filosofici a favore del vegetarianismo:

Oggi sono molto scarsi i discorsi a favore del trattamento tradizionalmente riservato agli animali. Ciò sembra indicare che i principali ostacoli che si frappongono a un miglioramento della condizione degli animali non derivano da incertezze filosofiche sul modo più opportuno di trattarli, ma dall'ignoranza degli abusi subito dagli animali e dalla riluttanza a modificare abitudini profondamente radicate. Anche l'individuo più ragionevole non è immune dalla pressione esercitata dall'abitudine. Molti filosofi che ritengono che non sia morale mangiare gli animali continuano a cibarsi di carne. Ciò dimostra quanto gli argomenti razionali siano poco efficaci nell'indurre un cambio di comportamento<sup>45</sup>.

Queste osservazioni possono essere causa di profonda depressione: se anche i filosofi morali che sono convinti degli argomenti razionali a favore del vegetarianismo non modificano la loro dieta, che speranza possiamo avere per il resto della popolazione, per l'ambiente, per il futuro dell'umanità, o per i miliardi di animali allevati industrialmente ogni anno?

Anche quando la dieta carnea viene messa in discussione, un'obiezione comune è quella che sostiene che questa pratica è parte della cultura di chi mangia gli animali e che sottolineandone la crudeltà si sta di fatto chiedendo all'interlocutore di abbandonare il proprio retaggio culturale per imporgli altri valori. Il vegetarianismo etico viene pertanto classificato fra le minacce alla diversità culturale: la disapprovazione degli

44 Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, NET, Milano 2003.

45 Gaverick Matheny, «Utilitarianism and Animals», in P. Singer (a cura di), *In Defense of Animals: The Second Wave*, Blackwell, Malden e Oxford, 2006, p. 25.

attivisti per i diritti animali nei confronti dei metodi di macellazione *halal* o *kosher* è stata criticata proprio da questa prospettiva. Un francese, dopo essere venuto a conoscenza del fatto che fossi vegetariana, sostenne che le mie scelte alimentari minavano alla base la sua identità e costituivano un attacco all'intera cultura francese. Un conoscente turco obiettò che diventare vegetariano nella sua cultura e per la sua famiglia sarebbe stato considerato un segno di follia e di effeminatezza. Dopo un breve periodo vegetariano, tornò a mangiare carne non appena provò imbarazzo a seguito della domanda di un amico che gli chiese se fosse diventato "pazzo" dal momento che aveva ordinato un *veg burger*. Un altro turco si disse preoccupato del fatto che il vegetarianismo potesse provocare impotenza negli uomini e che la sostituzione dei latticini con la soia potesse aumentare eccessivamente la quantità di estrogeni nel sangue. Al contrario, delle amiche turche incontrarono solo una scarsa resistenza da parte delle loro famiglie quando decisero di diventare vegetariane. Anche questi casi mostrano come etnia, cultura e appartenenza di genere sono parzialmente costituite attraverso scelte alimentari, scelte che sono disciplinari ed affettive più che morali.

In effetti, molte persone sono diventate vegetariane a partire da un rifiuto estetico piuttosto che etico per la carne e le uova. Nel 1893, Lady Walb Paget scrisse:

Ho pensato per tutta la vita che mangiare carne fosse criticabile dal punto di vista estetico. Già da bambina il modo in cui venivano serviti enormi pezzi di carne dal vassoio si scontrava con il mio gusto per la bellezza<sup>46</sup>.

Nel 1907, un medico attribuiva la repulsione delle ragazze per la carne a una sensibilità «artistica»:

C'è una scena molto comune in cui ognuno di noi si imbatte migliaia di volte nel corso della propria vita: quella di una ragazza il cui stomaco si ribella al solo pensiero di dover mangiare della carne grassa. La madre prima cerca di convincerla, poi la supplica, la minaccia, la punisce. Ma nulla riesce a superare il naturale sviluppo artistico della ragazza che la fa rivoltare di fronte all'idea di mettere tra le labbra il grasso di un animale morto<sup>47</sup>.

Tutte queste reazioni segnalano che dietro le scelte alimentari non c'è né la razionalità né il piacere gastronomico, e che tali scelte sono tutt'altro che di scarso valore. Mangiare o non mangiare carne, per quanto possa sembrare una semplice scelta etica, è un atto simbolico fondamentale, un atto che induce un'auto-trasformazione in un soggetto diverso – un riposizionamento della soggettività che per molti non assume

affatto una connotazione positiva. Infatti, se per alcuni la scelta vegetariana rappresenta una differenza migliorativa, una scelta etica nonviolenta, una forma di purezza, di femminilità, di superiorità morale e di resistenza politica alla cultura dominante, per altri simboleggia perdita di specificità etnica, assimilazione all'Occidente, castrazione, ipersensibilità, debolezza, eccentricità, anormalità sessuale<sup>48</sup> e follia. Per costoro, gli animalisti sono pazzi isterici, i vegetariani anormali, anti-sociali, effeminati e masochisti; mangiare carne è, invece, normale, virile, salutare, un segno di amore per la vita. Ne *Gli anormali*, Foucault parla di Magnan, «uno dei grandi psichiatri [della] fine del XIX secolo», che scoprì «la sindrome degli antivivisezionisti»<sup>49</sup>. Come spiega Foucault, l'antivivisezionismo, che fu «scoperto» all'incirca nello stesso periodo in cui furono descritti agorafobia, claustrofobia, cleptomania, omosessualità e masochismo, «è una sindrome, vale a dire una configurazione parziale e stabile che si riferisce a uno stato generale di anomalìa»<sup>50</sup>. *Follie di Brooklyn* di Paul Auster offre un esempio di questa immagine del vegetariano (e in particolare del vegetariano maschio) visto come anormale, specialmente quando viene messo a confronto con il maschio carnivoro<sup>51</sup>. In questo romanzo, gli uomini virili, sensuali, amanti delle donne e della vita si trovano riuniti all'insegna della birra e delle bistecche, mentre il maschio vegetariano è solitario, strano, effeminato, anti-sociale, asessuale e vive in compagnia della sorella. Rinunciare a mangiar carne corrisponde a diventare un'altra persona e, secondo molti, una persona indesiderabile.

Il significato che il vegetarianismo assume varia ovviamente a seconda del contesto, anche nell'ambito dell'esistenza dello stesso individuo. Una mia amica filosofa, cresciuta nelle praterie canadesi, è diventata vegetariana per sentirsi diversa dalla propria famiglia, che mangiava carne mentre lei si preparava pasti "speciali". Ha ricominciato a mangiare carne nello Yukon, dove cibarsi di animali cacciati sul posto rappresentava un segno di appartenenza alla comunità che aveva scelto; una dieta vegetariana l'avrebbe identificata come un'estranea proveniente da un ambiente urbanizzato. Nel suo caso, sia il non mangiare animali che il ricominciare a farlo erano scelte estetiche legate più al tipo di persona che voleva diventare che agli animali su cui queste scelte avrebbero influito. Ora che vive nel Sud degli Stati Uniti ed è tornata ad essere vegetariana, è consapevole che la sua identità gastronomica indichi un'appartenenza, al contempo desiderata e sgradevole, alla femminilità medio-borghese, accademica e bianca: le uniche persone vegetariane che conosce all'interno della sua comunità sono infatti altre professoresse e studentesse bianche. Se, come sto sostenendo, mangiare è

46 Cit. in C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit., p. 174.

47 *Ibidem*.

48 "Sexual abnormality": gioco di parole intraducibile fra "anormalità" e "mality", che richiama il termine "male", "maschio" e la mascolinità [N.d.T.].

49 M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, trad. it. di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2010, p. 277.

50 *Ibidem*.

51 Paul Auster, *Follie di Brooklyn*, trad. it. di M. Bocchiola, Einaudi, Torino 2005.

una questione affettiva e un dispositivo disciplinare e se il cambiamento della propria dieta implica una perdita o un mutamento di identità tutt'altro che marginali in quanto rappresenta una forma di resistenza al potere disciplinare, ciò spiega perché così tante persone che vengono persuase dagli argomenti etici in favore del vegetarianismo, non riescano comunque ad adottare un regime dietetico consono. A ogni modo, quali che siano le difficoltà associate a una serie di pratiche corporee, compiere scelte alimentari insolite è possibile e può corrispondere a una trasformazione autocosciente del sé; a una trasformazione che implica una relazione auto-disciplinante con il proprio sé che potrebbe essere descritta, da un punto di vista foucaultiano, come estetica ed etica. Se adottiamo questa prospettiva e la applichiamo a quanto sostiene Probyn, possiamo affermare che non solo siamo ciò che mangiamo ma, più attivamente, che possiamo mangiare ciò che vogliamo diventare.

Per quanto detto, il movimento di liberazione animale potrebbe far proprio il suggerimento di Foucault secondo cui i movimenti di liberazione dovrebbero adottare tattiche di tipo (est)etico, anziché affidarsi esclusivamente ad argomentazioni morali utilitariste o deontologiche. In parte, gli animalisti fanno già in qualche modo ricorso a tali tattiche quando de-estetizzano nelle loro campagne la carne, le pellicce o i prodotti cosmetici testati su animali, mostrando l'orrore intriso di violenza e crudeltà che si nasconde dietro questi prodotti, ad esempio imbrattando di sangue finto le belle vetrine delle *boutique* alla moda, dove vengono esposte pellicce. Spesso i vegetariani chiamano la carne con termini antiestetici come "road-kill", "cadaveri" o "carcasce", termini che sottolineano l'aspetto disgustoso del mangiare carne; al contempo rifiutano termini sofisticati ed estetizzanti come "cordon bleu" o "magret de canard" e quelli eufemistici come "manzo", "maiale" e "vitello".

Chi si occupa di etica animalista sottolinea anche l'auto-inganno estetico che descrive la dieta carnea come normale, mascolina, forte e virile. Dato che l'attuale consumo di carne in Nord America ha raggiunto livelli storicamente senza precedenti e dato che tale consumo è possibile soltanto grazie ai moderni allevamenti industriali e ai mattatoi in stile campo di concentramento – una condizione insostenibile sul piano ambientale e disastrosa su quello della salute umana –, la dieta carnea attuale è tutt'altro che normale ed è invece patologica. Vista la correlazione fra dieta carnea e ipercolesterolemia, cancro e altri problemi di salute, tale dieta non può neppure essere considerata salutare. Mangiare animali provenienti da allevamenti industriali significa poi mangiare soprattutto animali femmine, ciò che Carol Adams ha chiamato "proteine femminilizzate": in un certo senso, quindi, questa dieta non rappresenta un modo per consumare mascolinità ma, al contrario, femminilità. Inoltre, mangiare animali in Occidente significa mangiare animali vegetariani (con l'eccezione dei maiali, che sono onnivori); pertanto, se si crede che mangiare carne renda forti, dovremmo concludere che questi animali siano deboli. Come è possibile, allora, che mangiare animali deboli renda forti? In effetti, questi animali sono deboli, ma non per

il fatto di essere vegetariani e di sesso femminile, bensì a causa delle condizioni degli allevamenti in cui vivono e delle manipolazioni genetiche cui sono stati sottoposti per diventare unità più redditizie di produzione di uova, latte e carne. Tutto questo fa sì che gli animali da allevamento giungano al mattatoio debilitati, mutilati, malati, che vengano fatti cadere e trascinati fuori dai camion perché incapaci di reggersi, che arrivino lì spennati, con le ali rotte, con gli arti fratturati, con ferite sanguinanti alle zampe dovute alle condizioni di stabulazione su reti di ferro o sul cemento in cui sono stati tenuti per tutta la vita. Questi animali non hanno avuto alcuna possibilità, sono solo vittime inermi: in che modo il fatto di mangiarli può essere considerato un segno di virilità? La costruzione estetica del sé dei carnivori come individui normali, sani, virili, amanti dei piaceri e forti e quella dei vegetariani come individui deboli, effeminati, contrari al piacere ed isterici sono, in effetti, illogiche. Elementi affettivi e l'autoinganno sono sottesi alla dieta carnea, accanto a un'avversione emotiva a prendere coscienza dei fatti intollerabili (per usare un termine foucaultiano) che si celano dietro la produzione di cibo; la razionalità, invece, sta dalla parte del vegetarianismo. Con argomentazioni di questo tenore, gli animalisti smascherano la malafede che sorregge il senso estetico del sé tipico del soggetto carnivoro.

La più grande organizzazione animalista internazionale, *People for the Ethical Treatment of Animals* (PETA), ha fatto ricorso all'altra faccia della medaglia di questa tecnica, non limitandosi a mostrare l'inesteticità della carne e promuovendo una visione del corpo vegetariano come bello ed erotico. La PETA richiede spesso ai propri associati di votare il «vegetariano più sexy» e pubblicizza la dieta vegana come dimagrante. Celebrità come Anna Nicole Smith e Pamela Anderson sono portavoce della PETA che attribuiscono al loro rifiuto della carne il fatto di possedere un corpo magro e desiderabile. La pornstar Jenna Jamieson promuove l'uso del cuoio artificiale al posto di quello vero per le pratiche feticiste; altre pornstar ingaggiate dalla PETA, vestite esclusivamente di foglie di lattuga, servono *hot dog* vegani ai passanti – prevalentemente di sesso maschile – sulle strade più affollate delle città. Pornostar, dive, attrici posano nude per pubblicizzare la campagna della PETA «Meglio nude che in pelliccia». In uno spot previsto in occasione del *Superbowl Sunday*<sup>52</sup>, censurato perché sessualmente troppo esplicito, la PETA ribatte con la sua versione di porno-cibo al luogo comune secondo cui mangiare carne costituirebbe un piacere pornografico: su un sottofondo di gemiti erotici, alcune donne in *lingerie* si concedono un idromassaggio immerse nelle verdure, vi si strusciano contro, le leccano, quasi si masturbano con zucche, broccoli, asparagi, mentre i sottotitoli recitano: «Studi scientifici hanno dimostrato che i vegetariani lo fanno meglio [*have better sex*]». In un altro spot, le ragioni per diventare vegetariani vengono enumerate a voce da donne attraenti, mentre sullo sfondo scorrono immagini di animali sofferenti e di confezioni

52 La giornata della finale del campionato di *football* americano [N.d.T.].

di carne grondanti sangue. Una sola di queste ragioni non viene espressa a voce alta, ma ci viene suggerita come messaggio (in qualche modo) "subliminale": «Mangiare carne è causa di impotenza». Una donna in posa suadente chiede allo spettatore improvvisamente mascolinizzato: «Hai colto il messaggio?». Mentre la categoria di vegetariani più ampia, in Paesi come gli Stati Uniti o la Gran Bretagna, è costituita da donne *single* – un dato statistico che indica che le donne spesso ricominciano a mangiare (e cucinare) carne quando intraprendono una relazione stabile con un uomo –, lo spot della PETA suggerisce che le donne moderne e sessualmente intraprendenti dovrebbero insistere con i loro partner perché rinuncino alla dieta carnea, anche solo per evitare la disfunzione erettile. Se si può considerare una sorta di compensazione per questi uomini, la PETA produce anche delle mutande che riportano lo slogan «*Vegans taste better*». Associando i vegetali al porno e a ciò che è considerato sexy e la carne alla devirilizzazione e all'impotenza, questi spot sovvertono l'associazione fra carne e virilità e quella fra vegetarianismo e negazione dei piaceri della vita.

Queste pubblicità sono comunque problematiche, anche sul piano tattico: innanzitutto, riproducono l'associazione tra vegetarianismo e donne, dato che il corpo vegetariano erotico continua a essere, quasi sempre, un corpo femminile. Un problema collegato a questo è che si tratta di corpi femminili eterosessualizzati offerti allo sguardo pornografico maschile. Una critica a questi spot è che la PETA sta di fatto prendendo parte a un particolare mercato della carne per combatterne un altro, spacciando carne umana per ridurre il consumo di quella non umana, benché questo non significhi che il cosiddetto "mercato della carne" femminile possa essere paragonato, quanto a brutalità, al mercato industriale della carne. Ad ogni modo, è chiaro che la PETA, scoraggiata dal fallimento degli argomenti morali nel provocare un cambiamento delle attuali abitudini di consumo, utilizzi strategie di tipo estetico potenzialmente più efficaci. Sembra che siamo più sensibili alla bellezza del nostro corpo e della nostra vita che alla sofferenza degli altri e che quindi sia possibile ottenere risultati migliori a favore delle vite degli animali non umani mostrando la bruttezza del carnivorismo e l'estetica del sé vegetariano piuttosto che continuare a sottolineare l'immoralità dell'atto di mangiare animali.

Un caso emblematico è quello delle restrizioni alimentari di tipo religioso. Le religioni hanno effettivamente convinto intere generazioni di credenti a rispettare delle restrizioni di tipo alimentare, facendo leva non su ragioni morali, ma sul desiderio di esprimere l'appartenenza a un gruppo o a un'identità religiosa, oppure inculcando l'idea che mangiare determinati animali rappresenti un'azione impura. Alcuni tipi di carne animale sono stati proibiti con successo dalle più importanti religioni, non certo per via di una qualche considerazione morale, ma in virtù di ragioni estetiche che hanno a che fare esclusivamente con l'identità che il credente desidera manifestare a tavola. L'esempio delle soggettività alimentari religiose indica che le persone sono realmente disposte a imporsi limitazioni alimentari qualora

queste abbiano a che fare con la loro identità e con un senso estetico di purezza; limitazioni che non sono più disposte ad accettare quando si tratta di assumersi delle responsabilità nei confronti dell'ambiente o quando si tratta di evitare la sofferenza di creature senzienti. Le restrizioni alimentari di tipo religioso sono state più efficaci degli argomenti utilitaristici e deontologici a favore del vegetarianismo etico, perché hanno puntato proprio a ciò che è solitamente in gioco nelle scelte alimentari, e cioè non la razionalità o la moralità nei confronti degli altri, ma l'(est)etica del sé.

Nella discussione sulla «Dietetica», ne *L'uso dei piaceri*, Foucault chiarisce che il ragionamento di tipo morale non si contrappone ma si associa all'etica del sé: *prima* accettiamo razionalmente un'idea razionale e *poi* sentiamo il bisogno di metterla in pratica, finché essa non rimodella la nostra esistenza:

Per seguire il regime adatto, è necessario ascoltare quelli che sanno; ma questo rapporto deve prendere la forma della persuasione. Per essere valida, per adattarsi opportunamente alle circostanze e al momento particolare, la dieta del corpo deve essere anche un fatto di pensiero, di riflessione e di prudenza. Mentre le medicine o le operazioni agiscono sul corpo che le subisce, il regime si rivolge all'anima, e le inculca dei principi. Nelle *Leggi*, Platone distingue due tipi di medici: quelli che vanno bene per gli schiavi (e sono per lo più essi stessi di condizione servile) perché si limitano a fare prescrizioni senza dare alcuna spiegazione; e quelli liberi di nascita che si rivolgono agli uomini liberi. Questi non si accontentano di dispensar ricette, ma parlano con il malato, s'informano presso di lui e presso gli amici, lo educano, lo esortano, lo persuadono con argomenti che, una volta accettati, saranno tali da fargli condurre la vita a lui più consona. Dal medico sapiente, l'uomo libero deve ricevere, oltre alla cura propriamente detta, un'armatura razionale per l'insieme della sua esistenza<sup>53</sup>.

La riflessione razionale e la persuasione morale non sono quindi sufficienti per la trasformazione del sé, ma possono rappresentare un passo fondamentale. Anche se filosofi come Singer e Regan, a differenza dei medici greci di cui parla Foucault, cercano di stabilire un'etica alimentare valida *per tutti* – o si impegnano a «giustificare dei divieti» anziché «stilizzare» delle libertà<sup>54</sup> –, non è necessario che i loro argomenti morali vengano completamente separati da un approccio (est)etico al vegetarianismo come quello qui descritto. Al contrario, come accade per i tentativi di persuasione dei medici greci, gli argomenti morali di questi filosofi hanno spesso convinto i lettori a intraprendere trasformazioni di tipo (est)etico della loro vita e del loro sé. Il vegetarianismo, diversamente da quanto sostiene Probyn, può rappresentare una tecnologia (est)etica del sé e molti vegetariani vengono prima convinti da argomenti morali, ma

53 M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., pp. 110-111.

54 *Ibidem*, p. 101.

a partire da quel momento si preoccupano del sé che stanno coltivando attraverso la loro dieta *tanto* quanto degli animali rinchiusi negli allevamenti intensivi, dell'ambiente o degli umani sui quali le loro scelte alimentari esercitano un impatto. Questo spiega perché molti vegetariani non vogliono utilizzare taglieri, *barbeque*, utensili e pentole usate in precedenza per tagliare o cucinare carne o perché non vogliono neppure mangiare carne che altrimenti verrebbe comunque buttata: nessun animale viene salvato da queste pratiche; ciò che invece è in gioco è la purezza del proprio corpo vegetariano. Una volta che ci si è ridisciplinati al vegetarianismo, inteso come l'acquisizione di un'identità radicata, mangiare animali diventa visceralmente impossibile, anche in quei casi in cui, presumibilmente, non è in gioco alcuna questione morale.

## Conclusioni

Quando ho discusso la *Storia della sessualità* con gli studenti della mia classe è emersa l'obiezione secondo cui la sessualità ha assunto per Foucault un ruolo centrale nella formazione della soggettività occidentale moderna solo perché era gay. Foucault è sempre stato visto come un uomo gay, un filosofo gay, un attivista politico gay, e in tal modo avrebbe acquisito una consapevolezza profonda della sessualizzazione dell'identità occorsa nell'Occidente moderno. I miei studenti sostenevano che coloro che sono più vicini alla "norma" sessuale probabilmente vivono la sessualità come meno significativa rispetto ad altri aspetti dell'identità, quali la religione, la razza, la classe e l'etnia – e, aggiungo io, la dieta. Forse Foucault ha sottolineato la centralità della sessualità anziché quella della razza, della classe o della dieta perché era marginalizzato proprio a causa di quell'aspetto.

Non intendo sostenere che l'orientamento sessuale e la scelta di non mangiare animali morti siano sempre paragonabili; ad esempio, la contrapposizione natura/cultura non viene neppure sollevata nel vegetarianismo e non si parla di alcun "gene vegetariano". Ancora più importante è che non esiste una storia significativa di oppressione dei vegetariani. Nonostante ciò, una somiglianza risulta interessante per la nostra discussione. Allo stesso modo in cui i miei studenti eterosessuali hanno obiettato alle tesi di Foucault sulla sessualità, chi mangia animali ha obiettato alle tesi sostenute in questo articolo affermando che non ritiene che la propria scelta alimentare sia costitutiva di ciò che è. Tuttavia, Foucault si oppone a che ogni aspetto della vita di un( )omosessuale venga interpretato attraverso le lenti della sua sessualità, perché ritiene che questo valga per tutti e non solo per i gay e le lesbiche. Gli eterosessuali semplicemente *non si accorgono* del modo in cui la loro sessualità viene assunta come elemento centrale della loro identità, esattamente come i bianchi, a differenza dei neri, non riflettono su quanto sia significativo l'elemento razziale per le loro vite. Analogamente, i membri di un gruppo alimentare dominante non riconoscono

le loro scelte alimentari come pratiche di soggettivazione come invece accade ai membri di una sottocultura alimentare. A differenza dei carnivori, i vegetariani riconoscono che le loro scelte alimentari sono centrali nella formazione dell'identità e presumibilmente le tesi sostenute in questo articolo sono per loro molto più facili da comprendere. La ricerca di cibo non animale e la necessità di dover sempre spiegare perché non mangiano ciò che mangiano gli altri, costringono i vegetariani ad assumere un atteggiamento di costante auto-riflessività e di attenzione al proprio corpo in quanto costituito in modo diverso dalla norma alimentare dominante. Il vegetarianismo è pertanto una pratica di continua differenziazione di se stessi dagli altri e dalla norma. Così come Foucault avrebbe sostenuto che gli eterosessuali sono identificati dalla loro sessualità, io sostengo che tutti noi, e non solo i membri delle sottoculture alimentari, costruiamo le nostre identità attraverso ciò che mangiamo.

Ho suggerito che, mentre quasi tutti, se vi prestano sufficiente attenzione, vengono convinti razionalmente dagli argomenti filosofici a sostegno del vegetarianismo etico, la ragione per cui solo una parte di essi traduce tale convinzione in una vera e propria pratica non è dovuta a superiorità morale degli uni o a debolezza di volontà degli altri, ma dipende dal tipo di sé che gli individui in questione desiderano essere: si identificano come conformisti o come membri di una controcultura? Vogliono essere "normali" o "speciali"? Vogliono adeguarsi o ribellarsi? Si identificano come maschi o come femmine? Si identificano con un gruppo etnico che mangia carne o intendono prendere le distanze dalla propria tradizione? Desiderano sentirsi "puri" o "virili"? Il modo in cui gruppi diversi rispondono a questi quesiti ci fa compiere qualche passo in avanti nel tentativo di spiegare perché oggi nei Paesi occidentali siano di più le donne che gli uomini e i bianchi che i non-bianchi a scegliere di identificarsi con il vegetarianismo etico. I membri del gruppo razziale dominante possono concedersi il lusso di dissociarsi dalla propria cultura a un livello a cui i gruppi razziali ed etnici oppressi non possono aspirare. Manton descrive così la campagna condotta all'inizio del XX secolo per assimilare i migranti alla dieta americana:

All'inizio del secolo, i riformatori alimentari [...] si accorsero che se le capofamiglia più anziane avevano "difficoltà" o erano "lente" a modificare i propri comportamenti alimentari, l'assimilazione sarebbe stata più facilmente raggiunta plasmando le preferenze alimentari delle loro figlie a partire dalla scuola. Le lezioni di cucina nella scuola pubblica (quelle che vennero poi chiamate lezioni di "economia domestica") costituirono il principale strumento di cambiamento. Oltre a insegnare preferenze alimentari diverse e differenti metodi di preparazione dei cibi, le ore di economia domestica erano anche intese a modificare i comportamenti a tavola e gli stili di acquisto alimentare, con l'intento di "americanizzare" i gruppi immigrati. Anche se le immigrate più anziane furono spesso restie ad accettare tali cambiamenti, i riformatori alimentari raggiunsero i propri intenti agendo sulla seconda generazione,

quella delle figlie di queste donne<sup>55</sup>.

Questa storia di normalizzazione ci insegna che per un'americana bianca della classe media, come Bailey, guardare con aria di superiorità e rifiutare la tipica dieta americana bianca a base di carne grassa, patate e cibi confezionati e iniziare a mangiare "cibo etnico" è qualcosa di molto più facile di quanto non lo sia per un'ispano-americana dissociarsi dalla propria cultura carnivora per abbracciare ciò che potrebbe essere interpretato come un capriccio da caucasici. Analogamente, in tutto il mondo, quando c'è scarsità di cibo, uomini e ragazzi ricevono la maggior parte della carne disponibile, poiché si pensa che donne e ragazze possano cavarsela con una dieta a base vegetale; il che indica che rinunciare alla carne è qualcosa di diverso per gli uomini rispetto alle donne. Tradizionalmente, gli uomini si occupano delle attività venatorie e della macellazione, mentre le donne svolgono soprattutto ruoli associati alla raccolta di cibi non animali. Finché, per tutti questi motivi, mangiare carne sarà associato alla virilità e la dieta vegetariana alla femminilità, sarà più facile per le donne assumere un'identità vegetariana.

Ho sostenuto che le scelte alimentari si basano su investimenti affettivi su identità specifiche, fra le quali le categorie interconnesse di razza, genere, etnia, sessualità, classe socio-economica, in aggiunta alle connotazioni estetiche che assegniamo a tali categorie. Ciò non significa che gli argomenti morali siano inutili o che siano rigidamente distinti dalla sfera etica, come hanno sostenuto alcuni, ma soltanto che tali argomenti svolgono soprattutto una funzione scatenante [*instigators*] la decisione di attuare quanto può essere definito, seguendo l'analisi foucaultiana, come una pratica di auto-disciplina e di trasformazione del sé, ossia l'atto di scegliere e di diventare dei nuovi sé. Alcuni potranno essere più facilmente disposti di altri ad accettare questo processo trasformativo, per ragioni che – come abbiamo visto – sono perlopiù di carattere extra-morale. Oltre a sottolineare la capacità di mettere in atto iniziative autonome in campo alimentare e la possibilità di rimodellare ciò che siamo grazie alle nostre scelte culinarie, ho anche segnalato le limitazioni che ci vengono imposte dalle identità disciplinate e il fatto che chi intende dissociarsi da ciò che è stato gastronomicamente condizionato ad essere appartiene a gruppi che sono più desiderosi di abbracciare la peculiare trasformazione del sé associata alla dieta vegetariana. Come Foucault aveva compreso, siamo al contempo soggettività disciplinate e auto-plasmanti; e, aggiungo io, le nostre scelte alimentari sono una manifestazione di questa ambivalenza.

*Traduzione dall'inglese di Giorgio Losi e Marco Reggio*

<sup>55</sup> C. Manton, *Fed Up: Women and Food in America*, cit., p. 49.

## Katherine Perlo Marx e i proletari<sup>1</sup>

Il marxismo definisce i propri valori fondamentali in contrapposizione agli animali non umani al fine di sottolineare il minimo comune denominatore che costituisce l'uomo nell'ambito della cultura europea. Fa questo smarcandosi dal mero umanitarismo tramite il ricorso all'analisi storica, sociale ed economica. Sebbene la preoccupazione per il benessere umano sia sempre stata al centro degli interessi del socialismo inteso come movimento politico, la teoria marxista ha fornito al riguardo il più potente propellente intellettuale, non disponibile in precedenza. Personalmente, considero il marxismo come parte integrante di un movimento più ampio.

Oltre alla possibilità di ampliare l'empatia al mondo animale, le caratteristiche teoriche del marxismo possono essere estese anche alla comprensione dei non umani; al contempo, però, il marxismo presenta incoerenze riguardo sia ai valori a favore che contro gli animali. La progressiva presa di coscienza della necessità che debba essere la componente "animalista" a prevalere, anche per il bene degli stessi umani, si è accompagnata ad un incremento dell'interesse per gli animali in carne ed ossa; entrambi questi sviluppi scaturiscono dall'animale senziente che alberga in ogni socialista. Tale interesse per il mondo non umano sta per superare la resistenza ad includere la questione animale nell'agenda politica marxista, resistenza che tradizionalmente è stata così forte da controbilanciare le lacrime che i marxisti versavano per i bambini operai con l'indignazione provata per quelle che altri versavano per i vitelli da carne. Il progresso dall'esclusione all'inclusione è conforme alla visione che Engels ha della dialettica, in cui «i due poli di un'opposizione [...] sono tanto inseparabili l'uno dall'altro quanto contrapposti»<sup>2</sup>. Nel tracciare questa evoluzione, cercherò di proporre una concezione del marxismo che individui nella dimensione animale un'enfasi sull'empatia morale del "dover essere" piuttosto che sull'"essere" storico-materialista. I recenti passi in avanti compiuti dal marxismo indicano che prima o poi ci si possa auspicare un pieno sostegno dei diritti animali da parte del socialismo.

<sup>1</sup> Questo articolo è apparso per la prima volta su «Society & Animals», vol. 10, n. 2, 2002, pp. 303-318.

<sup>2</sup> Friedrich Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, trad. it. di G. Prestipino, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 87.

## I valori marxisti definiti in contrapposizione all'animale

Le idee della specie dominante sono in ogni epoca quelle dominanti<sup>3</sup>. Secondo questo principio, il marxismo si è posto al servizio di finalità umanitarie conformemente al tipico modello illuminista, secondo cui, come ha osservato Peter Singer,

può essere molto *liberal* e progressista parlare della dignità di tutti gli esseri umani [...]. Ammettiamo che noi stessi siamo [...] allo stesso livello dei più miseri, dei più ignoranti membri della nostra specie<sup>4</sup>.

Che lo specismo offra una base morale per gli umani che si trovano al livello più basso della scala sociale è ben illustrato dalla seguente considerazione di Marx, secondo cui, è lo schiavo

a far sentire all'animale e allo strumento di lavoro che non è loro uguale, ma è un uomo, e si procura, maltrattandoli e sciupandoli *con amore*, la sicurezza di quella differenza<sup>5</sup>.

Il comportamento dello schiavo corrisponde alla violenza ideologica esercitata dal marxismo nei confronti degli altri animali in nome degli umani oppressi. Benton ha fatto notare che nei manoscritti parigini,

i concetti organizzativi fondamentali – appartenenza di specie ed alienazione – sono stati sviluppati da Marx nei termini di un'opposizione frontale tra natura umana e natura animale [...]. La proprietà privata capitalista viene condannata proprio per la tendenza a ridurre gli umani alla condizione di animali<sup>6</sup>.

Il dualismo non richiede solo l'instaurazione di un'opposizione, ma anche la formulazione di definizioni mutuamente esclusive:

Qui non abbiamo da trattare delle prime forme di lavoro, di tipo animalesco e

istintive [...]. Noi supponiamo il lavoro in una forma nella quale esso appartenga esclusivamente *all'uomo*<sup>7</sup>.

Altri esempi che si possono citare per indicare nel marxismo la presenza di tale contrapposizione sono:

1. *il lavoro socializzato*: «Solo da quando gli uomini si sono tirati fuori col lavoro dai loro primi stati animali, cioè solo da quando il loro lavoro stesso ha già raggiunto un certo grado di socialità, nascono rapporti nei quali il pluslavoro dell'uno diventa condizione di esistenza dell'altro»<sup>8</sup>;
2. *l'organizzazione (in una società socialista)*: «La lotta per l'esistenza individuale cessa. In questo modo, in un certo senso, l'uomo si separa definitivamente dal regno degli animali e passa da condizioni di esistenza animali a condizioni di esistenza effettivamente umane»<sup>9</sup>;
3. *l'appartenenza di specie*: gli animali non sono menzionati, ma la loro funzione di termine di paragone negativo è implicito nel seguente concetto: «Come coscienza di appartenere ad una specie l'uomo conferma la sua *vita sociale* reale e null'altro fa che ripetere la sua esistenza reale nel pensiero; inversamente, l'essere che appartiene ad una specie si conferma nella coscienza della specie ed è nella sua universalità, come essere pensante, per sé»<sup>10</sup>;
4. *il paradiso terrestre*: «L'idea della solidarietà potrebbe alla fine [...] svilupparsi a tal punto da abbracciare l'intera umanità e opporla, in quanto società di fratellanza universale, al resto del mondo, il mondo dei minerali, delle piante e degli animali»<sup>11</sup>.

## L'importanza dell'empatia nel marxismo

L'uomo è [...] un essere naturale *attivo* [...]. In parte egli è, in quanto essere naturale, oggettivo, dotato di corpo e di sensi, un essere *passivo* condizionato e limitato, al pari degli animali e delle piante<sup>12</sup>.

Più di un terzo del primo libro de *Il Capitale* contiene riferimenti o, più spesso,

3 Cfr. Karl Marx e Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 35: «Le idee della classe dominante sono in ogni epoca quelle dominanti».

4 Peter Singer, *Tutti gli animali sono uguali*, in Tom Regan e Peter Singer (a cura di), *Diritti animali, obblighi umani*, trad. it. di P. Garavelli, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1987, p. 161.

5 K. Marx, *Il Capitale*, libro I, trad. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 230, n. 17, corsivo aggiunto (nel testo originale "con amore" è in italiano, [N.d.T.]).

6 Ted Benton, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Verso Books, New York 1993, p. 23.

7 K. Marx, *Il Capitale*, libro I, cit., p. 212.

8 *Ibidem*, p. 559.

9 F. Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, cit., p. 116.

10 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. di N. Bobbio, Einaudi 1968, p. 115.

11 F. Engels, «Lettera a Pyotr Lavrov, 12-17 novembre 1875», cit. in Howard Parsons, *Marx and Engels on Ecology*, cit., p. 144.

12 K. Marx, *Manoscritti*, cit., p. 172.

minuziose descrizioni della sofferenza del proletariato e in particolare dei bambini. I libri secondo e terzo<sup>13</sup> contengono per la maggior parte analisi economiche basate sul principio che il capitalismo estrae dal lavoratore la vita reale per creare plusvalore a vantaggio dei capitalisti.

### Caratteristiche teoriche del marxismo estendibili agli animali

#### *La classe operaia*

L'indignazione di Marx per l'equiparazione operata da Adam Smith tra lavoro umano e lavoro animale è parte integrante del suo ragionamento economico:

Fino a che punto A. Smith si sia da sé sbarrata la strada alla comprensione della funzione della forza-lavoro nel processo di valorizzazione, lo dimostra la seguente frase, che [...] pone sullo stesso gradino il lavoro del lavoratore e quello del bestiame da lavoro: «Non soltanto i suoi [del fittavolo] lavoratori ma anche i suoi animali da lavoro sono lavoratori produttivi»<sup>14</sup>.

Ma gli animali, che lavorino o meno, costituiscono comunque una classe. Gli animali rinchiusi, al pari dei proletari umani, sono stati ridotti a tale status non solo attraverso l'espropriazione della loro autonomia nell'ambito del proprio habitat, ma anche grazie alla manipolazione genetica. Animali e piante sono, «nella loro forma del momento, prodotti di una trasformazione continuata attraverso molte generazioni, sotto controllo umano e per mezzo di lavoro umano»<sup>15</sup>. Noske ha tracciato «un parallelismo tra l'oppressione degli operai da parte del sistema capitalista e l'uso degli animali nell'allevamento industriale»<sup>16</sup>. Anche Benton associa la classe all'allevamento industriale<sup>17</sup>.

I marxisti contemporanei hanno efficacemente applicato il concetto di “classe” a qualunque gruppo umano oppresso di cui i socialisti dovrebbero preoccuparsi, nonostante le difficoltà che talvolta si debbono affrontare per associare tali forme di oppressione alle visioni tradizionali della nozione di classe. Come suggerisce Garner, questo sviluppo sembra offrire «al socialismo un ambito per considerare

gli animali al pari di altri gruppi sfruttati: poveri, gay e minoranze etniche»<sup>18</sup>. Charlton, Coe e Francione estendono agli animali il concetto di *alienazione* e (implicitamente) di appartenenza di specie, ad esempio, quando affermano che

in un sistema capitalista [gli animali sono] alienati da molte delle azioni che i loro corpi potrebbero compiere, alienati dagli altri animali e alienati dall'ambiente naturale<sup>19</sup>.

Anche Noske estende agli animali i quattro tipi di alienazione descritti da Marx:

1. *dal prodotto*: «Gli animali sono forzati ad avere quanti più piccoli possibili, che vengono loro sottratti immediatamente dopo la nascita»;
2. *dall'attività produttiva*, in quanto l'unica delle “caratteristiche” corporee (ossia ingrassare) «in cui l'animale è costretto a specializzarsi, implica l'estorsione di una singola parte da quella totalità che è l'animale stesso»;
3. *dai propri simili*, dal momento che «la produzione industriale capitalista rimuove gli animali dalle loro stesse società o, quantomeno, ha profondamente distorto tali società ammassando insieme un gran numero di animali»;
4. *dalla natura*: gli animali esperiscono un'«alienazione dalla vita di specie»<sup>20</sup>.

#### *Il plusvalore*

Adam Smith, nell'analisi criticata sarcasticamente da Marx, afferma:

Gli operai e il bestiame da lavoro (!) che vengono impiegati nell'agricoltura, operano dunque non soltanto, come gli operai nelle manifatture, la riproduzione di un valore che è pari al loro consumo o al capitale che li impiega, oltre al profitto del capitalista, ma la riproduzione di un valore assai più grande<sup>21</sup>.

Oltre al lavoro, gli animali sono costretti ad offrire la loro vita per rendere possibile la produzione alimentare. L'osservazione secondo cui «nella società capitalistica si produce tempo libero per una classe mediante la trasformazione in tempo di lavoro di tutto il tempo di vita delle masse»<sup>22</sup>, vale *a fortiori* per gli

13 *Id.*, *Il Capitale*, cit., libro II, *Il processo di circolazione del capitale*, libro III, *Il processo complessivo della produzione capitalista*.

14 *Ibidem*, p. 222, n. 24.

15 *Id.*, *Il Capitale*, libro I, cit., p. 215.

16 Robert Garner, *Animals, Politics and Morality*, Manchester University Press, Manchester 1993, p. 213.

17 T. Benton, *Natural Relations*, cit., p. 59.

18 R. Garner, *Animals, Politics and Morality*, cit., p. 200.

19 Anna E. Charlton, Sue Coe e Gary L. Francione, *The American Left Should Support Animal Rights: A Manifesto*, in «Animals' Agenda», gennaio-febbraio 1993, p. 30.

20 Barbara Noske, *Beyond Boundaries*, Black Roses Books, Londra 1997; le citazioni si trovano rispettivamente alle pp. 18, 19, 19 e 20. Una breve parte di questo volume è stata tradotta in italiano da Massimo Filippi con il titolo «Alienazione animale: de-animalizzazione»: <http://www.liberazioni.org/articoli/NoskeB-01.htm>.

21 K. Marx, *Il Capitale*, libro II, cit., p. 379.

22 *Id.*, *Il Capitale*, libro I, cit., p. 578.

animali: «nei moderni allevamenti industriali [gli animali] non possono “andare a casa” – vengono sfruttati 24 ore al giorno»<sup>23</sup>. Gli animali forniscono plusvalore in quanto gli sfruttatori ottengono da loro più di quanto restituiscono, attribuendosi addirittura il merito di provvedere al loro sostentamento.

### ***Il materialismo storico***

Sebbene la concezione materialista della storia rappresenti un passo avanti notevole rispetto alle concezioni pre-marxiste di stampo idealista, il materialismo storico [...] offre scarso spazio all'economia della natura e troppo all'economia umana<sup>24</sup>.

Da una prospettiva femminista, Mellor si domanda:

Perché i mezzi di sussistenza (un imperativo biologico) sono integrati nel materialismo storico, mentre questo non vale per i mezzi di riproduzione della vita stessa?<sup>25</sup>

Un materialismo storico consapevole dell'animalità dovrebbe considerare le attività e i bisogni produttivi, riproduttivi e appropriativi di tutti gli esseri lungo l'intero corso dell'evoluzione.

### **Le incoerenze marxiste riconducibili a valori sia a favore che contro gli animali**

Benton riconosce che «i testi di Marx sono lacerati da contraddizioni interne»<sup>26</sup> o da quelle che, in certi casi, si potrebbero più semplicemente chiamare ambivalenze. Sebbene nel materialismo marxista «la continuità umano-animale non sia messa in discussione, i marxisti sottolineano con maggior frequenza la discontinuità»<sup>27</sup>. Engels considera gli umani sia come «appartenenti alla natura» sia come «dominatori» della stessa<sup>28</sup>.

Una seconda incoerenza concerne la questione del potere. Il previsto trionfo

della classe operaia implica un *ethos* secondo cui il potere è diritto (un valore anti-animale nel contesto delle relazioni tra la nostra e le altre specie), *ethos* che confligge con l'empatia marxista nei confronti degli oppressi (che è invece un valore potenzialmente a favore degli animali). Un'ambivalenza correlata a quest'ultima è quella della metanarrazione che da un lato invoca l'“essere” delle leggi storiche ed economiche e dall'altro è percorsa dall'inequivocabile “dover essere” della retorica marxista:

Sebbene [Marx e Engels] spesso parlino come se la futura transizione al socialismo e al comunismo costituisca una certezza scientifica, questo era un “fatto” che senza ombra di dubbio [...] salutavano come un immenso progresso morale della civiltà<sup>29</sup>.

L'ammirazione di Marx per l'industrializzazione è attenuata dalla consapevolezza di quanto essa «storpiò l'operaio e ne fa una mostruosità»<sup>30</sup> e di quanto «la continuità d'un lavoro uniforme distrugge la forza di tensione e di slancio degli spiriti vitali»<sup>31</sup>. Tuttavia, poiché riteneva possibile un'industrializzazione senza sfruttamento, Marx non auspicava certo un ritorno alla vita più libera dell'artigiano e ancor meno a quella del cacciatore-raccoglitore: «L'abitante della foresta vergine [...] la tratta, proprio con la stessa disinvoltura dell'orangutan, come sua proprietà»<sup>32</sup>. Si potrebbe interpretare questa preferenza come uno schierarsi a favore dell'industrializzazione, associata all'utilizzo di animali addomesticati e alla mancanza di libertà (umana e animale), in contrapposizione a modi di produzione più liberi, agli animali “selvatici” e all'autonomia (umana e animale).

Quella tra collettivismo e individualismo costituisce un'altra dicotomia. Il collettivismo politico si traduce nel «disprezzo dei diritti umani» da parte di Marx, che a sua volta «è il risultato di una visione ipersocializzata e iperpolitizzata della natura umana»<sup>33</sup>. Al livello più profondo dell'identità umana, Marx, al pari dei comunitaristi moderni, critica la nozione di individuo che considera una forma di alienazione: «Il lavoro alienato aliena la specie dall'uomo. Trasforma la vita della specie in un mezzo della vita individuale»<sup>34</sup>. Il rifiuto di Marx dei valori liberali è, però, anche la conseguenza dell'aver associato i “diritti” e la “libertà” al capitalismo ed è perciò coerente con il rispetto dovuto al lavoratore in quanto individuo. A dispetto di

23 B. Noske, *Beyond Boundaries*, cit., p. 17.

24 James O'Connor, *Natural Causes: Essays in Ecological Marxism*, The Guilford Press, Londra 1998, p. 4.

25 Mary Mellor, *Ecofeminism and Ecosocialism*, in T. Benton (a cura di), *The Greening of Marxism*, The Guilford Press, Londra 1996, p. 256.

26 T. Benton, *Natural Relations*, cit., p. 35.

27 B. Noske, *Beyond Boundaries*, cit., p. 73.

28 F. Engels, *Parte avuta dal lavoro nel processo di umanizzazione della scimmia*, in *Dialettica della Natura*, Edizioni Rinascita, Roma 1959, pp. 206-209.

29 T. Benton, *Natural Relations*, cit., p. 100.

30 K. Marx, *Il Capitale*, libro I, cit., p. 404.

31 *Ibidem*, p. 384.

32 *Ibidem*, p. 673, n. 70.

33 T. Benton, *Natural Relations*, cit., p. 193.

34 *Ibidem*, p. 27.

affermazioni quali «l'uomo non viene al mondo con uno specchio, né da filosofo fichtiano (Io sono Io), egli, in un primo momento, si rispecchia in un altro uomo»<sup>35</sup>, la società che il marxismo intende realizzare deve essere talmente avanzata da poter rendere le persone felici; tuttavia, soltanto una consapevolezza individuale, per quanto strettamente legata al contesto sociale, può rendere felici. Per questo motivo, Marx denuncia il fatto che nel capitalismo «la combinazione *sociale* dei processi lavorativi si presenta come soffocamento organizzato della [...] vivacità, libertà e autonomia *individual[e]*»<sup>36</sup> del lavoratore. Anche Benton, pur sostenendo l'idea secondo cui l'umano è un essere «*integrato* ecologicamente e socialmente»<sup>37</sup>, ribadisce che «assegnare una priorità morale al benessere degli individui è [...] coerente con la critica socialista della teoria liberale dei diritti, almeno nella versione che qui intendo sostenere»<sup>38</sup>. Sebbene la visione sociale sia potenzialmente compatibile con quella individualista, nondimeno esse costituiscono una dicotomia a causa della storia del socialismo di stato in cui gli individui e i loro bisogni di esseri senzienti sono stati schiacciati in nome di un supposto interesse di un collettivo, astratto e non senziente. La visione collettivistica considera gli animali esclusivamente in termini di specie e non in quanto individui il cui benessere è qualcosa di rilevante e prevede che il loro numero sia regolato in funzione degli interessi umani.

### Gli sviluppi nel corso del XX secolo

Pur seguendo strade differenti, Orwell e Bahro si sono mossi in direzione della scoperta del lato “animale” del marxismo. Il grande contributo di Orwell è consistito nella promozione di un socialismo libertario ed egualitario in opposizione a quello collettivistico e burocratico. Nei confronti degli altri animali egli mantenne l'atteggiamento angusto tipico della cultura a cui apparteneva, accettandone le pratiche di sfruttamento (andava a caccia e a pesca e disprezzava il vegetarianismo), pur essendo, al contempo, molto affezionato ai suoi animali domestici e pur mostrando una straordinaria capacità di descrivere la sofferenza animale. Nella prefazione del 1947 a *La fattoria degli animali*, Orwell ha illustrato il suo orientamento marxista, sottolineando che la sua opera aveva preso le mosse da un fugace ed inusuale sguardo sugli animali visti in termini di classe:

Pensai di denunciare il mito sovietico in una storia che potesse essere facilmente

35 K. Marx, *Il Capitale*, libro I, cit., p. 85, n. 18.

36 *Ibidem*, p. 552.

37 T. Benton, *Natural Relations*, cit., p. 103.

38 *Ibidem*, p. 101.

compresa quasi da tutti [...]. I particolari della storia, comunque, non mi si presentarono per qualche tempo, finché un giorno [...] vidi un ragazzino [...] che guidava un enorme cavallo da tiro per uno stretto sentiero, frustandolo ogni volta che cercava di girarsi. Mi venne fatto di pensare che se soltanto animali simili si fossero resi conto della loro forza non avremmo avuto alcun potere su di loro, e che gli uomini sfruttano gli animali più o meno come i ricchi sfruttano il proletariato»<sup>39</sup>.

Orwell rese immortale la figura del cavallo Boxer<sup>40</sup>, figura che identifica l'anima- le da lavoro con la classe lavoratrice umana. Il tradimento e l'assassinio di questo cavallo rappresentano la condanna definitiva dello stalinismo da una prospettiva marxista<sup>41</sup>. L'attacco che questo romanzo porta al principio gerarchico ha consentito a Peter Singer di utilizzare l'espressione «Tutti gli animali sono uguali» come titolo di un suo articolo<sup>42</sup>.

Bahro, un marxista divenuto ambientalista ed esponente della Nuova Sinistra, ha preso le distanze dall'ammirazione marxista nei confronti dell'industrializzazione, schierandosi esplicitamente dalla parte degli animali e abbandonando il partito verde tedesco principalmente a causa della sua mancata opposizione alla sperimentazione animale. Facendo ricorso al concetto di «proletariato esterno» coniato da Toynbee, Bahro ha ampliato la nozione di “classe”, asserendo che il capitalismo

si sta infrangendo contro le barriere naturali, contro il proletariato esterno – ossia le popolazioni del Terzo mondo, ad esclusione delle *élite* –, contro il proletariato interno – ossia gli abitanti dei Paesi sviluppati estranei alle strutture di potere»<sup>43</sup>.

L'opposizione di Bahro alla sperimentazione animale è il risultato di una congerie di fattori: empatia nei confronti degli esseri senzienti, anti-industrialismo e predilezione per un atteggiamento “fondamentalista” piuttosto che “realista” all'interno del partito dei verdi<sup>44</sup>:

Ci dobbiamo preoccupare di due aspetti cardine, quelli che vanno a toccare i

39 Bernard Crick, *George Orwell*, trad. it. di M. L. Bassi, Il Mulino, Bologna 1991, p. 568.

40 In diverse traduzioni in italiano il nome Boxer è stato sostituito con quello di Gondrano [N.d.T.].

41 George Orwell, *La fattoria degli animali*, trad. it. di B. Tasso, Mondadori, Milano 2006, pp. 90-93.

42 P. Singer, *Tutti gli animali sono uguali*, cit.

43 Rudolf Bahro, *Building the Green Movement*, Heretic/New Society, Londra 1986, p. 77.

44 Tra gli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso, si affrontarono all'interno del partito tedesco dei verdi (*Die Grünen*) due posizioni, cosiddette “*Fundi*” e “*Realo*”, fondamentalista e realista, corrispondenti, rispettivamente, a un'ala più radicale e ad una più riformista [N.d.T.].

nervi scoperti della barbarie scientifico-industriale: l'allevamento industriale e la sperimentazione animale<sup>45</sup>.

Mentre per Marx le associazioni per la protezione degli animali, ancor più di quelle istituite a favore del benessere umano, erano una manifestazione del volgare riformismo borghese, per Bahro la questione della sperimentazione animale è una «cartina di tornasole»<sup>46</sup> per verificare l'autenticità di ogni proposta rivoluzionaria.

Un altro aspetto che ha influenzato il marxismo contemporaneo, in particolare se di matrice ambientalista, è stato quello di aver adottato la prospettiva dei popoli nativi. Dopo tutto, il colonialismo altro non è stato che l'aggressione da parte dei popoli dell'Occidente industrializzato, cristiano e illuminista nei confronti di popoli non industrializzati, la cui visione del mondo era fondamentalmente e felicemente strutturata dal loro rapporto con la natura. Per quanto le società basate su un'economia di caccia e raccolta non siano ovviamente vegetariane e il loro rispetto religioso per gli animali non sia assimilabile alla prospettiva politica del movimento per i diritti degli animali, la loro influenza ha contribuito a che il marxismo occidentale prendesse le distanze dall'antropocentrismo.

### Opposizione e disinteresse

Parsons ha fatto proprie le argomentazioni contro i diritti degli animali che per lungo tempo hanno prevalso nella sinistra<sup>47</sup>. I diritti animali sono presentati come un'istanza della classe media sostenuta da quelle più ricche. Nella storia, esistono tuttavia numerose prove del contrario, come quelle citate da Morton relative all'epoca di Shelley e da Senior sui giacobini che liberavano gli animali rinchiusi in gabbia<sup>48</sup>. Nel 1907, alcuni

operai si opposero alla sperimentazione animale perché non era difficile per loro «vedere in quegli animali la loro stessa immagine». Con la giustificazione che alcuni devono soffrire per il bene comune, operai e disoccupati erano impiegati come «soggetti sperimentali» senza aver dato il loro consenso<sup>49</sup>.

45 R. Bahro, *Building the Green Movement*, cit., p. 196.

46 *Ibidem*, p. 209.

47 H. Parsons, *Marx and Engels on Ecology*, cit., p. 47.

48 Cfr. Timothy Morton, *Shelley and the Revolution in Taste*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 37; Matthew Senior, *The Versailles Menagerie*, conferenza tenuta presso l'Università di Sheffield in occasione del *Millennial Animals* (29-30 luglio 2000).

49 A. Charlton, S. Coe, e G. Francione, *The American Left*, cit., p. 30.

Oggi, secondo Bernard Rollin «almeno in Gran Bretagna la maggior parte degli attivisti per la difesa dei diritti degli animali appartiene alla classe operaia»<sup>50</sup>. Nonostante ciò, Parsons sostiene che l'animalismo «distoglie energie dalle trasformazioni radicali di cui la società ha bisogno»<sup>51</sup> e che è sostenuto dai nazisti, alcuni dei quali «furono amanti degli animali e sostenitori della salvaguardia della natura»<sup>52</sup>. Parsons trascura di menzionare che Hitler era vegetariano, ma suppongo che se il solo essere amanti degli animali è sufficiente per fare di una persona un nazista, a maggior ragione questo valga per il vegetarianismo. Ancora non è chiaro in che misura Hitler fosse vegetariano, se lo fosse veramente e, in questo caso, per quali ragioni. Richard Schwartz è scettico su tutti questi punti, sottolineando tra l'altro il fatto che Hitler mise al bando le organizzazioni vegetariane<sup>53</sup>. Arluke e Sax sostengono invece che Hitler «non avrebbe mai toccato la carne»<sup>54</sup> in quanto la associava alla decadenza della civiltà. Questi autori evidenziano poi che nella congerie delle credenze e delle politiche naziste, incluse quelle attribuibili direttamente a Hitler, trovavano posto anche alcuni aspetti riferibili ad un autentico sentimento di compassione nei confronti degli animali.

Un altro argomento molto diffuso è quello secondo cui gli animali non sarebbero in grado di parlare e di agire a favore dei propri interessi, aspetto questo attorno al quale i marxisti hanno fondato la possibilità stessa della lotta rivoluzionaria. Mills e Williams replicano a tale argomento invocando una «ridefinizione della politica» al fine di poter prendere in considerazione gli animali che tradizionalmente «non sono stati considerati come membri costituenti lo Stato»<sup>55</sup>. A parte la sua debolezza intrinseca, questo argomento («capacità di parlare a proprio favore») è anche empiricamente falso, come mostrato dalla condizione degli umani marginali: gli animali parlano e agiscono autonomamente, urlano, lottano e cercano di fuggire, ci rivolgono appelli silenziosi dai camion su cui vengono trasportati, le balene talvolta attaccano le baleniere, ecc.<sup>56</sup>. La differenza tra le loro proteste e le nostre è che le loro sono per lo più inefficaci a causa della disparità delle forze in campo. L'argomento «parlare a proprio favore» si avvicina molto a quello secondo cui «la forza crea il diritto», argomento quest'ultimo che i marxisti si affrettano a screditare in ambito umano.

50 Bernard Rollin, *The Unheeded Cry*, Oxford University Press, Oxford 1990, p. 170.

51 H. Parsons, *Marx and Engels on Ecology*, cit., p. 47.

52 *Ibidem*.

53 Richard Schwartz, «Questions and Answers», in Roberta Kalechovsky (a cura di), *Judaism and Animal Rights. Classical and Contemporary Responses*, Micah Publications, Marblehead (MA) 1992, pp. 222-245.

54 Arnold Arluke e Boria Sax, «Understanding Nazi Animal Protection and the Holocaust», in «Anthrozoös», vol. 5, n. 1, 1992, p. 17.

55 Sara Mills e Patrick Williams, «Political Animals», in «Marxism Today», aprile 1986, p. 31.

56 B. Noske, *Beyond Boundaries*, cit., p. 153.

Tuttavia, come suggerito in precedenza, l'assunto secondo cui è la forza a creare il diritto è implicito nella metanarrazione intorno al futuro trionfo del proletariato.

Alcuni marxisti ecologisti, a differenza di Bahro, si disinteressano completamente degli altri animali. Nel programma eco-socialista di O'Connor, non si trova alcun accenno al benessere animale, né nell'elenco dei gruppi rappresentanti la società civile, né in quello dei danni ambientali e delle possibili soluzioni. Leggendo questi autori si sarebbe portati a pensare che il pianeta sia abitato prevalentemente da umani, vegetali e minerali, con la presenza sporadica di qualche animale (in via di estinzione o messo a repentaglio dall'inquinamento), il cui muso sbuca di soppiatto dietro il fogliame. Dal momento, però, che il nostro modo di trattarli costituisce il maggior fattore di impatto sul *loro* ambiente, chi persevera nell'ignorare il punto di vista degli altri animali sta semplicemente abusando del termine "ambiente".

### **Possibili fondamenti marxisti per una concezione dei doveri nei confronti degli altri animali**

#### ***La relazione***

Benton sostiene un approccio agli animali fondato su un *continuum* relazionale, differente dalla prospettiva "fondata sui diritti". Egli afferma che la rivendicazione di "diritti" è debole di fronte alla controreplica a favore dei diritti umani come è il caso, ad esempio, della sperimentazione animale<sup>57</sup>. Personalmente, ritengo che la nozione di "diritto" sia principalmente l'espressione di una scelta strategica, dal momento che i "diritti" non possiedono alcuno stato ontologico – in questo concordo con Bentham – tranne quando diventano leggi. Tuttavia,

l'enfasi che l'argomentazione socialista riserva alle condizioni socio-relazionali e ai contesti nei quali i diritti formali possano essere o non essere goduti in modo sostanziale<sup>58</sup>

è caratterizzata dalla stessa debolezza nei confronti delle rivendicazioni umane. Nutro poi dei dubbi circa il fatto che «gli umani e gli altri animali [...] siano materialmente interdipendenti»<sup>59</sup> per natura o solo a causa delle pratiche umane. I cani che si avvicinarono ai primi insediamenti umani come spiegazione dell'origine della tradizione degli animali da compagnia e gli scambi di energia che indirettamente hanno luogo tra tutti i viventi potrebbero costituire delle eccezioni a quanto detto. Gli umani si

57 T. Benton, *Natural Relations*, cit., p. 151.

58 *Ibidem*.

59 *Ibidem*, p. 17.

rendono dipendenti dagli animali a causa del loro utilizzo, mentre gli animali

a seguito di millenni di allevamento selettivo, associato alla distruzione dei loro habitat naturali originari [...], sono stati resi totalmente dipendenti dalle cure e dalla fornitura di cibo da parte degli umani, il che impone delle obbligazioni morali da parte nostra<sup>60</sup>.

Poiché si tratta di relazioni di sfruttamento, i doveri di cura dovrebbero essere subordinati alla necessità di abolire tali relazioni, mantenendo in essere esclusivamente rapporti benevoli, volontari e autonomi. Abbiamo bisogno degli altri animali da un punto di vista emotivo (da non confondersi con i bisogni materiali), ma gli animali dovrebbero avere la possibilità di scegliere se e come risponderci.

Ancora più importante è sottolineare come lo sfondo relazionale non sia di per sé in grado di fornire sufficiente supporto al "dover essere" marxista, che può valere esclusivamente per i singoli individui senzienti che entrano in relazione. Dato che Benton fa sua

l'affermazione [di Regan] secondo cui la responsabilità può derivare in maniera adeguata solo da considerazioni circa i danni e i benefici esperiti dagli animali stessi, indipendentemente dalle conseguenze [...] per gli umani coinvolti,

gli argomenti basati sul concetto di "relazione" dipendono da questioni secondarie riguardanti analisi e strategie piuttosto che da ciò che resta primario, ossia l'immaterialità della sofferenza causata dagli umani agli altri animali. Benton dovrebbe concordare con quanto detto dal momento che sottolinea che l'accettazione di responsabilità derivanti da una condizione di dipendenza creata dagli umani «richiederebbe una profonda trasformazione sociale ed economica»<sup>61</sup>.

#### ***Le conseguenze naturali***

Ci ritroviamo di fronte a problemi analoghi quando prendiamo in esame il cosiddetto argomento delle "conseguenze naturali". In questo caso, per quanto riguarda gli umani, la domanda centrale da porsi è la seguente: se non fosse sostenibile la teoria secondo cui la borghesia, grazie al contributo attivo della classe operaia, si scava la fossa con le sue stesse mani, Marx continuerebbe a considerare accettabile l'oppressione dei lavoratori? E, all'inverso, se tale teoria si dimostrasse corretta, *ciò sarebbe sufficiente* per affermare che l'oppressione dei lavoratori è inaccettabile?

60 *Id.*, «Environmental Philosophy. Humanism or Naturalism? A Reply to Kate Soper», in «Journal of Critical Realism», vol. 4, n. 2, 2001, pp. 2-9, p. 7.

61 *Id.*, *Natural Relations*, cit., p. 210.

La ragione morale, sebbene possa coincidere con quella pratica, rimane comunque autosufficiente e secondaria all'empatia.

Tornando agli animali, Benton ci offre un'interpretazione della crisi di afta epizootica basata su un'argomentazione fondata sulle conseguenze naturali:

Per ironia della sorte, le mobilitazioni locali contro il trasporto di animali vivi [...] [avvenute] nel 1995 (spesso considerate, anche a sinistra, come un fenomeno marginale ed effimero) non avrebbero potuto essere più gravide di conseguenze. Se le richieste ispirate a un maggior benessere per gli animali fossero state accolte, l'epidemia di afta epizootica non avrebbe assunto le proporzioni che di fatto ha raggiunto<sup>62</sup>.

Tuttavia, anche in assenza di conseguenze ecologiche o di ricadute negative sulla salute umana, l'ingiustizia associata all'allevamento industriale e al trasporto di animali vivi sarebbe rimasta invariata. Conclusione che vale anche per la macellazione, cosa che purtroppo Benton nega<sup>63</sup>. La visione marxista delle conseguenze naturali ha molto a che fare con la ricerca di profitto da parte dell'*agribusiness* e ben poco con considerazioni morali.

### *L'empatia*

La teoria marxista entra in rapporto con l'empatia nell'ambito del concetto di plusvalore, dato che questo ha una connotazione etica in quanto risultato di uno scambio ingiusto, e in quello intrinsecamente morale di alienazione, concetto questo che lega la condanna utilitaristica della sofferenza alla mancanza di rispetto e alla violazione dell'integrità, nozioni che hanno a che fare con la sfera del "diritto".

Una connessione maggiore con l'empatia è rintracciabile nell'appello di Benton al

principio socialista "a ciascuno secondo i suoi bisogni" [che] può [...] essere interpretato come un principio di giustizia distributiva [...]. Per quanto [...] l'attribuzione di diritti agli animali si debba confrontare con importanti obiezioni intellettuali, il fatto che gli animali siano, in quanto viventi, "esseri bisognosi" è qualcosa che li lega strettamente agli umani<sup>64</sup>.

Nonostante questo, "l'essere bisognoso" può essere considerato in modo ineguale ed è deludente che Benton segua questa strada:

Di fronte al persistere del conflitto tra bisogni umani e bisogni animali è possibile argomentare a favore di entrambe le visioni della giustizia [quella basata sul "rispetto delle differenze" e quella "perfezionista"] per sostenere i primi quando si realizzano a spese dei bisogni degli altri animali<sup>65</sup>.

Benton attacca anche il vegetarianismo sulla base del fatto che gli

umani non possono vivere senza causare la morte di altri animali tramite la loro trasformazione in cibo o a causa del fatto che ne hanno occupato o modificato l'habitat [...]. Questa è una peculiarità intrinseca alla condizione umana<sup>66</sup>.

Il problema è che gli umani non hanno affatto bisogno di mangiare carne; inoltre, considerata la finitezza delle risorse naturali, potremmo decidere di autolimitarci, ottenendo in tal modo una più corretta condivisione del pianeta con gli altri animali.

Poiché argomentazioni non egualitarie sono possibili e poiché l'"essere bisognoso", al pari di altri dati di fatto, non costituisce un imperativo morale, tale concetto non è in grado di tradurre i principi socialisti in doveri morali nei confronti degli animali. Tuttavia, esso si avvicina molto a tale possibilità a causa del suo correlato soggettivo, l'empatia, che sta a fondamento dell'etica socialista.

Noske sostiene che qualsiasi teoria sociale che neghi l'empatia verso gli animali è incoerente:

Adottare un atteggiamento intersoggettivo non basato sullo sfruttamento verso gli umani e, al tempo stesso, continuare a considerare gli animali alla stregua di oggetti, è una posizione indifendibile. Lo sfruttamento animale non può essere tollerato senza mettere a repentaglio il principio di intersoggettività<sup>67</sup>.

Mills e Williams parlano di «crudeltà, sofferenza e barbarie»<sup>68</sup>; Klien, oltre a offrire ragioni a favore del vegetarianismo basate su considerazioni ecologiche e di giustizia intra-umana, cita le visioni compassionevoli di Tolstoj, Gandhi, Leonardo e Shaw<sup>69</sup>.

### *Che cosa hanno in comune marxismo e diritti animali?*

Poiché, al pari di visioni del mondo non marxiste, il marxismo non può fare a meno di considerazioni empatiche e prescrittive (le sue analisi avrebbero infatti

62 *Id.*, «One More Symptom. The Foot and Mouth Crisis in Britain», in «Radical Philosophy», n. 110, novembre-dicembre 2001, pp. 9-10.

63 Cfr. *Id.*, *Natural relations*, cit.

64 *Ibidem*, p. 212.

65 *Ibidem*, p. 215.

66 *Ibidem*, p. 210.

67 B. Noske, *Beyond Boundaries*, cit., p. 38.

68 S. Mills e P. Williams, «Political Animals», cit., p. 31.

69 Michael Klien, «Speaking for the environment», in «Political Affairs», 79, 2, 2000, p. 28.

scarso interesse se non avessero alcun impatto sul benessere), i diritti animali sono coerenti ma non coincidono con esso. La coincidenza tra i due sarebbe sostenibile se fosse possibile affermare che solo il marxismo è in grado di realizzare le condizioni sociali necessarie allo sviluppo dell'empatia. In questa situazione, sarebbe ovviamente incoerente sostenere i diritti animali ma non il marxismo e viceversa. Anche se le cose stessero così, le analisi e le prassi marxiste continuerebbero comunque ad avere un ruolo subordinato e di supporto rispetto ai principi etici. Senza empatia e altri "valori animali", quali la libertà e l'integrazione con la natura, il marxismo fallirebbe anche nei confronti degli umani. Il suo collettivismo non-senziente, la sua etica basata sulla forza e il suo filo-industrialismo hanno privato le società che aspiravano al socialismo della legittimità morale e ambientale che avrebbe permesso loro di resistere agli attacchi del capitale internazionale.

### *Il progresso verso l'inclusione*

Molti dei primi difensori dei diritti animali, ad esempio George Bernard Shaw, Henry Salt e Edward Carpenter, erano socialisti, ma ben presto persero le loro illusioni quando divenne evidente che il movimento operaio non era per nulla interessato a queste tematiche<sup>70</sup>.

Essi sarebbero stati invece incoraggiati dal sostegno alla lotta per i diritti animali del tardo XX secolo, quando l'atmosfera si fece più ricettiva al riguardo sia in ambito marxista sia, più in generale, a livello sociale. Nonostante la sua tradizionale ostilità, Klien esortò il Partito Comunista degli Stati Uniti d'America a

riconoscere l'importanza del movimento [vegetariano] e a mettersene alla guida [attraverso] il dialogo con le organizzazioni ambientaliste, vegetariane e per i diritti animali<sup>71</sup>.

Una sezione del manifesto del Partito Socialista Scozzese del 2001 è dedicata ai diritti animali:

Il Partito Socialista Scozzese si impegna affinché sia posta fine alla crudeltà sistematicamente inflitta a milioni di animali per produrre alimenti a basso costo e in nome del libero mercato. Il Partito Socialista Scozzese si oppone:

\* all'esportazione di animali vivi;

- \* alla caccia alla volpe e ad altre forme di caccia con i cani;
- \* alla sperimentazione animale nella ricerca cosmetica e militare;
- \* all'uso non necessario della sperimentazione animale nell'ambito della ricerca medica<sup>72</sup>.

In seguito, lo «Scottish Socialist Voice», il giornale ufficiale del Partito Socialista Scozzese, ha pubblicato un articolo dal titolo «Perché i socialisti dovrebbero sostenere i diritti animali»<sup>73</sup>.

### **Conclusioni**

Hall ci ricorda che per Marx «in natura ogni cosa è sempre immersa in un processo di crescita e cambiamento»<sup>74</sup>. Gli autori che abbiamo analizzato hanno contribuito a diffondere idee radicalmente nuove in merito all'interesse per gli esseri senzienti nell'ambito di una prospettiva socialista. Lo scopo di Marx era quello di liberare gli umani europei delle classi sociali più povere. I marxisti contemporanei, posti di fronte ad una più generosa interpretazione della nozione di "classe", stanno cominciando a riconoscere che gli animali costituiscono il minimo comune denominatore della sofferenza e, quindi, l'origine dell'alienazione e dello sfruttamento. Essi hanno inoltre riconosciuto che il lato del marxismo avverso agli animali è ciò che lo ha reso meno efficace per gli stessi umani di quanto avrebbe potuto esserlo. Solo il filone favorevole alla senienza e all'individualità – di natura morale, seppur sostenuto da considerazioni pragmatiche –, offre una qualche speranza di successo. Questo nuovo approccio marxista, se vuol essere coerente con se stesso, non può che riconoscere gli interessi degli altri animali. Per i socialisti di questo filone, lo specismo, al pari del capitale, «viene al mondo grondante sangue e sporczia dalla testa ai piedi, da ogni poro»<sup>75</sup>.

In tal modo, ciò che in precedenza era contrapposto, il proletariato umano e quello animale, può essere riconciliato grazie ad una comune considerazione, che in passato era stata estesa agli umani grazie al fatto che veniva negata agli animali.

*Traduzione dall'inglese di Filippo Trasatti e Luca Carli.*

70 R. Garner, *Animals, Politics and Morality*, cit., p. 200.

71 M. Klien, «Speaking for the environment», cit., p. 28.

72 Manifesto del Partito Socialista Scozzese, programma elettorale 2001, p. 19.

73 John Patrick, «Why Socialists Should Defend Animal Rights», in «Scottish Socialist Voice», 6 settembre 2001, p. 14.

74 Gus Hall, «The Class Struggle and Ideology», in «Political Affairs», vol. 78, n. 11, 1999, p. 7.

75 K. Marx, *Il Capitale*, libro I, cit., p. 823.

Emilio Maggio

L'“Animale”, un'invenzione senza futuro<sup>1</sup>

La fine messianica della storia e il compimento della *oikonomia* divina della salvezza definiscono una soglia critica, in cui la differenza fra l'animale e l'umano, così decisiva per la nostra cultura, minaccia di cancellarsi. Se vita animale e vita umana si sovrapponessero perfettamente, né l'uomo né l'animale – e, forse, nemmeno il divino – sarebbero più pensabili. Per questo il raggiungimento della poststoria implica necessariamente la riattualizzazione della soglia preistorica in cui quella frontiera è stata definita. Il Paradiso revoca in questione l'Eden (Giorgio Agamben)<sup>2</sup>.

Un uomo e una donna si incontrano, si amano. Intanto un cane vagabonda tra la città e la campagna; le stagioni passano, l'uomo e la donna si ritrovano, e il cane è di nuovo fra di loro (Jean-Luc Godard)<sup>3</sup>.

## Riprese/riproduzioni

Gli animali continuano inesorabilmente ad essere consumati. Essendo il prodotto di un lunghissimo processo storico di reificazione, essi stanno progressivamente scomparendo dal nostro orizzonte percettivo e relazionale. Quale futuro li e ci aspetta senza la possibilità dell'evento, dell'accadere di vite nel «flusso [indistinto] che corre tra gli opposti»<sup>4</sup>, senza *l'aperto* che lacera (questa volta a ragione) il confine

1 «Il cinema è un'invenzione senza futuro» è la dichiarazione attribuita a Louis Jean Lumière, fratello di Auguste (1895). Louis Jean Lumière riteneva che il pubblico si sarebbe presto stancato dello spettacolo del movimento. Altre fonti attribuiscono questa dichiarazione al padre, piuttosto scettico circa il futuro del cinema come istanza artistica. È bene sottolineare come queste parole abbiano assunto successivamente per gli storici del cinema un valore profetico. In realtà, per i Lumière il cinema rappresentava un progresso tecnologico al pari di altri, anche se è proprio grazie alla loro invenzione che si costituisce il primo grande dispositivo di comunicazione di massa.

2 Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 28.

3 Sinossi con cui Jean-Luc Godard ha presentato il suo ultimo film, *Adieu au langage*, Francia-Svizzera 2014. Cfr., ad es., l'intervista rilasciata a «Canon Europe» (sponsor occulto che ha fornito alla produzione la tecnologia digitale per girare in 3D), <https://www.com/watch?v=bov1wLqMo22/5/2014>.

4 Massimo Filippi, «Il marchio della bestia e il nome dell'uomo. Anti-tesi sull'*oikonomia* dello specismo», in «Liberazioni», autunno 2014, n. 18, pp. 59-68 (la citazione è a p. 60).

tra umano e animale, senza l'incontro con l'inconcepibile e l'indicibile ormai precluso all'“Animale” ridotto a parola, se non una *fine del mondo* dove i giusti risorgeranno e trionferà l'incontaminata purezza degli *earthlings*, dell'«avvento di una inedita coscienza globale»<sup>5</sup>?

La visione vegana del mondo non smette di pensare un progetto politico di liberazione condizionato dalla dottrina dell'attesa e dal destino ultimo dell'“Uomo”, ipotizzando un mondo a venire in cui la riconnessione tra natura, animali e umani finisce per re-istituire una metafisica della consapevolezza che congela ogni possibilità *sociale* – «ciò che av-viene tra di “loro” [i cosiddetti individui]»<sup>6</sup>. In tal modo, *profetizza* ancora una volta una liberazione (dal male specista) che si traduce nella ripetizione della dicotomia vizio/virtù, finendo nella riconferma della storia umana specista che – dall'ordinamento giuridico greco-romano della sovranità all'ordine biopolitico moderno, passando per il governo delle anime del dio cristiano – ha prodotto le categorie di persona, individuo, animale, natura e specie. Questa interpretazione del mondo come fine della storia nasconde il malcelato proposito di ristabilire un *ordine del discorso* o, più esplicitamente, un ritorno all'ordine che ripristini i legami e le regole di quella tradizione che la filosofia radicale ha dissolto definitivamente, evidenziando in questi nessi e in questi ordini la fragilità di un modello produttivo, sociale e politico fondato sull'archetipo trascendente del Padre/Padrone/Dio/Uomo. Evocare un mondo nuovo imperniato sull'assolutezza dei valori della tradizione che ha contribuito a fondare la nostra storia specista (quali il Bene, che ha sempre valore economico, ossia di proprietà; l'Amore, che ha sempre valore economico, ossia di possesso, e la Fedeltà che ha sempre valore economico, ossia familiare) significa ripristinare una normatività che preclude ogni possibilità di trasgressione e di eversione delle regole di convivenza stabilite. Continuare a profetizzare il futuro, come sembra evocare gran parte del movimento animalista, nella duplice disposizione al *diritto* e all'*avvento* della felicità degli animali, significa dare per scontata la divisione tra umani e animali come processo naturale e non come risultato economico. Nella storia occidentale il concetto di vita viene costantemente formulato e riformulato, negoziato attraverso una serie di opposizioni funzionali a una gerarchizzazione che distingue la nuda vita animale – quella vita cioè che garantisce l'eccedenza di profitto a vantaggio di una classe di privilegiati – dal *bios* – la vita sociale dell'uomo.

Il cinema, come macchina reificatrice del vivente, continua a riprodurre categorie che dicotomizzano il mondo attraverso una polarizzazione che articola la comunicazione nel binomio Io/Tu. Il cinema nasce come di/visione del mondo e in questo

5 Timo Müller, «Mondi corporei dilaniati. L'estetica di *Earthlings*», in «Liberazioni», estate 2014, n. 17, p. 78.

6 M. Filippi, «Il marchio della bestia e il nome dell'uomo», cit., p. 61.

prosegue e persegue, adattandola alla tecnologia del tempo, la predisposizione ordinatrice del linguaggio. Come spiega Benjamin Schultz-Figueroa<sup>7</sup>, Io e Tu (Tu che possiamo tradurre con *animale*) producono una divisione immaginaria che alimenta e legittima una gerarchia del vivente in grado di sottrarre enormi quozienti di soggettività incontrollabile e, di conseguenza, pericolosa per una società fondata sulla differenza biologica e l'ineguaglianza sociale. Nel cinema, sin dalle origini, la scissione linguistica e psicologica non è metafisica ma immaginaria e si trasmette attraverso vari dispositivi: regista e *troupe*, macchina da presa e oggetto della ripresa, film e pubblico, protagonista e spettatore, punto di vista di chi detiene i mezzi di ri/produzione e punto di vista passivo del fruitore, pre-produzione (soggetto, sceneggiatura, *casting*, *location*, ecc.), post-produzione (montaggio, scelta delle inquadrature, sovraincisione della banda sonora, effetti speciali) e sala cinematografica. E si potrebbe continuare. Tutti questi dispositivi rimandano sostanzialmente a un soggetto che agisce il mondo filmandolo e riproducendolo e a un oggetto/mondo completamente traducibile nel suo contenuto. Ne consegue che il cinema rappresenta la principale sovrastruttura della macchina capitalista il cui specifico consiste nella sua autentica unità minima significativa tanto agognata dai semiologi: più che il montaggio, la catena di montaggio (l'unità minima di produzione del vivente ridotto a merce e trasformato in fantasma).

### L'Arca di Noah

Nell'attuale momento storico, percepito come critico, definito come transitorio, sostanzialmente a/democratico e dominato da oligarchie politico-economiche, il cine-spettacolo sembra aver finalmente intercettato la sensibilità empatica che contraddistingue il movimento animalista nei confronti dei cosiddetti *animali* e la disponibilità a una riconsiderazione etica ed estetica degli stessi.

Un film piuttosto emblematico in tal senso è *Noah*<sup>8</sup>. Senza entrare nei dettagli dell'opera e nei suoi sviluppi drammatici e narrativi, mi limiterò a un ab/uso di questa super-produzione hollywoodiana adottando l'immaginifico articolo di Massimo Filippi «Il marchio della bestia e il nome dell'uomo»<sup>9</sup> con le sue «anti-tesi», le sapienti ricostruzioni filosofo/logiche di Giorgio Agamben nel recente saggio *Il fuoco e il racconto*<sup>10</sup> e le brillanti intuizioni di Benjamin Schultz-Figueroa, contenute

7 Benjamin Schultz-Figueroa, «Metafore ibride: animali, linguaggio e media», in «Liberazioni», n. 18, autunno 2014, p. 10-31.

8 Darren Aronofsky, *Noah*, USA 2014.

9 M. Filippi, «Il marchio della bestia e il nome dell'uomo», cit.

10 G. Agamben, *Il fuoco e il racconto*, nottetempo, Roma 2014.

nell'articolo «Metafore ibride: animali, linguaggio e media»<sup>11</sup>, sul concetto di *animetaphor* coniato da Akira Lippit.

Noah, schiacciato tra il destino di salvatore dell'umanità (e per il regista Darren Aronofsky anche dell'*animalità*) e quello di assicuratore della sacralità della famiglia, decide di costruire un'Arca su cui far imbarcare i propri discendenti assieme a esemplari di tutte le specie animali. Un diluvio universale è, infatti, in procinto di abbattersi sulla Terra. Il compito assegnatogli direttamente dal Creatore rende Noah uno degli eroi *ante-litteram* dell'intera storia letteraria occidentale. In questo senso, Noah è Cristo prima della sua avventura terrestre e il diluvio è la catastrofe che lava il sudiciume dei peccati del mondo e il sangue degli innocenti versato dai corrotti discendenti umani della stirpe di Caino. Il Creatore di Aronofsky è un Dio spietato ma giusto, vagamente ispirato all'antichissima religione pre-giudaica in cui

si riconosceva la potenza di un unico Dio senza l'intervento alcuno di idoli, che rifiutava l'assassinio, il divorzio, il furto e vietava di mangiare animali soffocati nel proprio sangue<sup>12</sup>.

Il motivo mitico-simbolico dell'inondazione apocalittica è alla base di molte epopee, da quella sumero-babilonese di Gilgamesh a quella indiana di Vishnu, e negli adattamenti successivi operati dalle Sacre Scritture l'archetipo si trasforma in stereotipo. La vulgata *generatrice* della fine dei tempi nasconde l'illusione di un *progetto* originario di civiltà, che si mantiene fedele a una presunta verità antropocentrica e teocentrica.

Sorvolando sulle dinamiche narrative e sui dispositivi finzionali echeggianti il *fantasy* e il neo-apocalittico – generi che furoreggiano in periodi di crisi che, è bene ricordarlo, sono sempre il risultato del fallimento di cicli produttivi ormai obsoleti – *Noah* va a costituire l'ennesimo tassello del mosaico escatologico che egemonizza la cultura di massa e il senso comune contemporaneo: l'Origine, la Creazione, l'Essere. Capisaldi questi della letteratura biblica e archetipi funzionali a ribadire, oggi, la *fine* come coincidente con l'*inizio*. Con l'Essere Perfetto – il Dio/Uomo creatore – che può ricominciare la sua avventura senza il peso del peccato mortale eterotrofico e conflittuale. Il fascino delle teorie escapiste è legato alla dicotomizzazione tra Io (Dio/Uomo) e Tu (natura/altro) e tra Soggetto (Creatore) e predicato (creazione), dicotomizzazione che permette di cogliere la questione dell'identità – dell'umano e del non umano – nel suo realizzarsi. La ricerca del candore originario e della nascita primordiale presuppone la speranza di ritrovare se stessi nel magma

11 B. Schultz-Figueroa, «Metafore ibride: animali, linguaggio e media», cit.

12 Hans Biedermann, *Enciclopedia dei simboli*, trad. it. di G. Moretti, Garzanti, Milano 2004, p. 326.

proto-naturale che, nella dissoluzione di quelle categorie emancipative costituenti il “proprio dell’Uomo”, innesca «uno scioglimento della coscienza individuale in una sorta di super-coscienza rappresentata dagli automatismi che regolano Gaia»<sup>13</sup>. La rilettura di Aronofsky della vicenda biblica in chiave vegana<sup>14</sup> rappresenta perciò una sorta di colpo di spugna sulla complessa elaborazione del sentimento religioso occidentale. Sul passaggio da una sacralità idolatrica a una naturalizzazione mono-teistica che imporrà un Dio unico e un unico credo universale.

Ancor più della disinvoltata veganizzazione della Genesi – «Dio vieta di mangiare la carne di altre creature viventi», Noah *dixit* –, preoccupa però l’adesione acritica alla versione proposta dal regista americano da parte degli animalisti *mainstream*. Il futuro delle specie animali è già scritto e riguarda la loro riduzione a categorie riproduttive (coppie di maschi e femmine) e produttive del plusvalore necessario alla sopravvivenza dell’animale umano. Noah attualizza la profezia che iscrive l’“Animale” nel progetto salvifico divino, ponendolo ancora una volta alla base della scala gerarchica-evolutiva di specie. L’idea dell’“Animale” come macchina istintiva e corpo docile suffraga la disposizione umana a immaginarsi come agente insostituibile della liberazione. La prospettiva protezionista, che trae origine dal mito dell’“Animale” esclusivamente vittima, produce una metaforizzazione dello stesso come bene da preservare e salvare: «Dio mi ha scelto solo per portare a termine il compito di salvare gli animali»<sup>15</sup>.

Noah attualizza (è questa la potenza della macchina-cinema) la relazione tra soggetto (l’idea alla base dell’intera operazione) e oggetto (il messaggio dell’operazione) optando per una risoluzione che narrativizza la folle dialettica del vivente in polarità antitetiche. Noah (discendente di Set) e Turbo-Cain (discendente di Caino) sono le vecchie rappresentazioni del Bene e del Male riproposte secondo gli stilemi del cinema classico hollywoodiano.

### Metafora, *animetaphor* e immagine-cristallo

Noah esprime i tre concetti che sorreggono gran parte del lavoro del cine-spettacolo, evidenziandone il potere ideologico e teorico: la nozione di creazione/creatività, le categorie istitutive (il linguaggio) e la metafora. Questi concetti servono

13 M. Filippi, *Natura infranta. Dalla domesticazione alla liberazione animale*, Ortica, Aprilia 2013, p. 5.

14 Aronofsky ha dichiarato in una conferenza stampa poco prima dell’uscita del film: «Il vero significato di questa storia è andare contro il credo di tutti»; cfr. <http://www.badtaste.it/2014/08/11/excl-darren-aronofsky-tutto-tondo-noah/91305/>.

15 Questa è la lapidaria asserzione di Noah rivolta ai propri famigliari sulla contraddizione di chi salvare.

ad arrestare lo spettatore che non intenda adattarsi alla dittatura della percezione senso-motoria e voglia invece riempire liberamente i vuoti di significato che solo *l’immagine-affezione* – descritta da Deleuze come svincolata dai concatenamenti logico-deduttivi della trama<sup>16</sup> – è in grado di restituire. In altre parole, l’immagine-azione per divenire affetto ha bisogno di oltrepassare la diade soggetto/oggetto, «valida nel percepire naturale», per poter finalmente «delineare uno statuto specifico della percezione cinematografica, che è “un essere insieme” del personaggio e della cinepresa»<sup>17</sup>. Il mito della creazione che Noah ribadisce, e che tanto affascina alcune versioni dell’ecologia profonda, è l’archetipo universale che instaura il destino del mondo e di conseguenza il destino delle sue creature e che blocca l’incessante divenire del vivente in un falso movimento di liberazione. Il film di Aronofsky ripropone in tal modo la Genesi, la nascita del mondo, enfatizzando il valore dell’atto creativo assoluto e la gloria di *homo faber* nel momento in cui lo rende tangibile (la costruzione dell’Arca). L’atto di creazione viene così risolto nel dualismo incombente tra «il creare *ex nihilo*, che definisce la creazione divina e il *facere de materia* che definisce il fare umano»<sup>18</sup>.

Il cinema della classicità esaurisce la sua funzione nella mera esecuzione di un’ideologia che riconosce nella fedeltà all’origine divina i propri presupposti. Non è quindi un atto di resistenza, per come lo intende ad esempio Deleuze<sup>19</sup>:

Qualcosa che resiste e si oppone all’espressione [...]. Questo potere che trattiene e arresta la potenza nel suo movimento verso l’atto [...], la potenza-di-non<sup>20</sup>.

In tal senso l’opera d’arte dovrebbe costituirsi come una forma di resistenza tesa a liberare «una potenza di vita che era stata imprigionata o offesa»<sup>21</sup> e non raffigurarsi come un sistema di protezione e di preservazione delle specie animali a cui appunto rinvia la metafora dell’Arca. È infatti solo attraverso le categorie delle specie salvate che l’Umano redime il peccato originale di appartenenza alla nuda vita animale e si emancipa in *sapiens/oeconomicus*, in un essere dotato della capacità di fare/creare che lo confonde con Dio, fino a sostituirlo.

Se le categorie gerarchizzanti si istituiscono attraverso il linguaggio – la parola di Dio che i profeti sanno decifrare sin dalla notte dei tempi e far rispettare –, Noah

16 Gilles Deleuze, *L’immagine-movimento*, trad. it. di J. P. Manganaro, Ubulibri, Milano 1985, pp. 229, 239 e 242.

17 Daniela Angelucci, *Deleuze e i concetti del cinema*, Quodlibet, Macerata 2012, p. 17.

18 G. Agamben, *Il fuoco e il racconto*, cit., p. 41.

19 G. Deleuze, *Che cos’è l’atto di creazione*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2010, pp. 53-55.

20 G. Agamben, *Il fuoco e il racconto*, cit., p. 46.

21 *Ibidem*.

è una vera e propria «macchina della teologia politica»<sup>22</sup>. Esso, infatti, riproduce il meccanismo alienante del cinema/azione che Deleuze definisce come una serie di immagini in movimento concatenate per condizionare – nella modalità dell'enunciazione e dell'asserzione – la percezione dello spettatore e per portarlo nel vicolo cieco della storia e della Storia. La polarizzazione archeo/fantastica tra Bene e Male è un'altra macchina di speciazione, «una macchina vuota e chiasmatica [che] esclude includendo ed include escludendo ciò che ha già [...] unito/separato»<sup>23</sup>.

Al pari della macchina specista, la macchina-cinema, che produce soggetti-oggetti e soggettivazione-assogettamento del mostrabile e del filmabile, pone una falsa questione:

Questo è l'artificio del cinema e anche della nostra conoscenza. Invece di accostarci all'intimo divenire delle cose, ce ne poniamo all'esterno per ricomporre il loro divenire in maniera artificiosa<sup>24</sup>.

Come lo specismo, il cinema dell'immagine-azione produce persone, individui e soggetti, ossia maschere sociali garantite dal diritto e dalla religione (l'archetipo del Dio giusto e infallibile in quanto unico e la versione populista cristiana che traduce la parola di Dio in comunicazione attraverso l'evangelizzazione di massa in cui diventano necessari le figure dei discepoli e i dispositivi della scrittura, dell'arte e del... cinema)<sup>25</sup>.

Arriviamo così alla metafora, ossia alla modalità attraverso cui l'arte cinematografica istituisce tutte le sue retoriche e veicola i suoi messaggi. A tal proposito, mi sembra opportuno riprendere l'analisi di Schultz-Figueroa sullo specifico cinematografico<sup>26</sup>. Se per metafora si intende «una figura retorica, un mezzo per instaurare paragoni descrittivi»<sup>27</sup>, un film come *Noah* è allora una sorta di enorme metafora in cui l'«Animale» salvato e imbarcato sull'Arca è ridotto a categoria, a specie. In questo senso, l'animale/idea – l'animale/metafora, l'animale che ha ancora un futuro di referenza –, viene reso disponibile per essere massacrato nei mattatoi e smembrato

22 M. Filippi, «Il marchio della bestia e il nome dell'uomo», cit., p. 60.

23 *Ibidem*.

24 Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice*, trad. it. di F. Polidori, Cortina, Milano 2002, p. 250.

25 Si veda, ad es., come Ingmar Bergman traduca ne *Il rito* (Svezia 1969) la socialità delle persone in attori che, mentre recitano i ruoli dei personaggi della tragedia greca, vivono la crisi delle loro fragili individualità nelle relazioni interpersonali e in quelle che ne legittimano il ruolo di cittadini. Cfr. anche *Persona* (Svezia 1966) in cui Elisabeth, un'attrice in crisi d'identità, decide di non parlare più, inibendo la performatività del personaggio. Queste persone, in quanto attori, rimangono sul confine tra normalità e follia e possono essere riammesse nella società solo patteggiando la loro schizofrenia privata e pubblica con i dispositivi istituzionali reintegrativi, da quello psicanalitico a quello giuridico.

26 B. Schultz-Figueroa, «Metafore ibride: animali, linguaggio e media», cit.

27 *Ibidem*, p. 18.

in dettagli appetibili nelle molteplici istanze espressive che costituiscono la media-sfera contemporanea. Quando Schultz-Figueroa cita Akira Lippit, sottolineando l'importanza del suo concetto di *animetaphor* come «focalizzazione sul rapporto conflittuale tra animali e linguaggio»<sup>28</sup>, intende sostenere che il linguaggio consiste nella capacità di ordire una trama di controllo e disciplina. Questo è lo stesso linguaggio a cui fa riferimento Adorno quando descrive la metafora del pogrom come impresa linguistica fallimentare se non innervata da un sentimento etico<sup>29</sup>. È proprio perché problematizza la questione del linguaggio e proprio perché assume la dimensione del margine, del fuoriluogo e della deterritorializzazione che l'*animetaphor* rende possibile il disintegrarsi della metafora. Quando Lippit definisce l'*animetaphor* come la capacità di trasformare il rapporto tradizionale tra azione e reazione, diventa chiara la vicinanza a ciò che Deleuze chiama cinema classico/metaforico<sup>30</sup>, in cui la visione dello spettatore è condizionata dall'abitudine a percepire le immagini in senso motorio, ossia come risultato del movimento di vettori/personaggi e dello sviluppo diegetico da questi innescato. Lo spettatore insomma è già iscritto in questa tipologia cinematografica, così come sono pre/viste le sue reazioni percettive.

La domanda che allora sorge spontanea è: in che cosa dovrebbe consistere il cinema in cui l'*animot* – la parola che si fa corpo – e l'*animetaphor* – la metafora che annulla l'invariabilità categoriale dell'Io umano e del Tu animale – siano in grado di generare dei vuoti di significato, degli spazi aperti capaci di rimettere in discussione la storia ufficiale dei film? Se per Lippit «l'*animetaphor* spinge la metafora verso una metamorfosi, una metamorfosi che coinvolge sia il linguaggio sia chi parla»<sup>31</sup>, in una continua trasformazione delle soggettività che si rimettono in gioco pregiudicando il significato originario delle parole usate, Deleuze ricorre alla metafora dell'immagine-cristallo per designare immagini ottiche e sonore pure<sup>32</sup>. L'immagine-cristallo è un'immagine ottica in grado di cristallizzarsi in immagine virtuale, un'immagine difficilmente percepibile nella sua cosalità, nella sua consistenza verosimile, un'immagine sfuggente all'unicità del punto di vista che assimila lo sguardo dello spettatore a quello della macchina da presa e all'eterno presente dell'attualizzazione. Nel cinema classico e/o d'intrattenimento il campo dell'inquadratura non ammette sorprese, tutto è pre-ordinato e spiegato, le inquadrature rimandano le une alle altre seguendo rigidamente la logica dello sviluppo narrativo e della consequenzialità. Il campo dell'inquadratura non ammette il fuoricampo. Anche il

28 *Ibidem*, p. 19.

29 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia, Meditazioni sulla vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2005, p. 117.

30 G. Deleuze, *L'immagine-movimento*, cit., pp. 234-235.

31 B. Schultz-Figueroa, «Metafore ibride: animali, linguaggio e media», cit., p. 19.

32 G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, trad. it. di J. P. Manganaro, Ubulibri, Milano 1985, p. 83.

sogno e il ricordo sono giocati secondo la funzionalità della grammatica filmica, assecondando la convenzione del verosimile che rende comprensibile e logico anche quanto è ininterpretabile, come l'inconscio e la memoria.

L'immagine-cristallo *rifrange*<sup>33</sup> dunque l'attualità pernicioso del doppio cinematografico in una serie di immagini cangianti e sovrapponibili. La virtualità stessa delle immagini produce un'illusione oggettiva piuttosto che un'impressione soggettiva. La pregnanza delle teorie cinematografiche di Deleuze è data dall'efficacia con cui esse riescono a scardinare il *credo* nell'“invenzione senza futuro” e a decostruire la semiotica governamentale che trasforma le *macchine desideranti* in macchine metafisiche. In breve, l'immagine-cristallo coincide con l'immagine-tempo. È infatti il tempo che crea l'immagine-cristallo. Come il tempo sedimenta le facce del cristallo, così nel cinema è l'immagine-tempo che interpella lo spettatore, costringendolo a ricercare, tra le pieghe, le sospensioni e le giustapposizioni delle inquadrature, il ricordo del passato che ritorna, il ricordo del suo passato e quello del presente che passa nel momento stesso in cui il passato viene richiamato alla memoria. Ciò non esprime l'avvento di Dio e il giudizio (estetico) universale o la speranza in un mondo giusto, quanto piuttosto l'immanenza di un futuro già presente in un passato da ri- e de-costruire. Nel rileggere il Bergson di *Memoria e materia*, Deleuze chiarisce che il presente (il presente attualizzato del cinema) è atto, necessità e utilità, mentre il passato, nella sua dimensione ontologica e reale – ossia di qualcosa che non appartiene né alla coscienza dell'uomo né all'inconscio dello spettatore –, è inattuale, inutile e improduttivo. Ben altro quindi dal passato fecondo da cui l'Uomo e l'Animale possono trarre origine, bensì un passato *immemoriale*. Da questa prospettiva, il futuro è semplicemente inconcepibile in quanto ontologicamente inesistente, se non nell'immaginario collettivo delle civiltà.

Schultz-Figueroa discute anche la teoria del montaggio di Christian Metz – il linguaggio specifico attraverso il quale il cinema riesce a trasformare il mondo in discorso coerente – per affermare, non diversamente da Lippit, la propensione cinematografica per incognite e variabili che rendono deficitario proprio quel *surplus* codificato di informazioni dalla trama:

L'affermazione cinematografica possiede il potenziale di ampliare i confini del significato comprensibile, correndo però sempre il rischio di precipitare nell'inintelligibilità<sup>34</sup>.

33 La rifrazione è un fenomeno fisico per cui una radiazione, incidendo su un corpo trasparente e attraversandolo, viene deviata dalla direzione di incidenza secondo determinate leggi fisiche. Per analogia si parla di rifrazione anche per le onde sonore, quelle elettromagnetiche e i raggi luminosi emessi dagli oggetti celesti. Il cinema è il dispositivo che sfrutta la rifrazione creando un doppio mimetico secondo le sue proprie leggi.

34 B. Schultz-Figueroa, «Metafore ibride: animali, linguaggio e media», cit., p. 22.

Se questo è vero, come pensa anche Deleuze<sup>35</sup>, è innegabile che il cinema classico abbia abusato della forza assertiva di questa enunciazione, ricorrendo all'analogia tra due immagini, alla loro combinazione, al loro montaggio. Il cinema, però, al pari dell'*animetaphor*, ha la possibilità di rompere gli argini categorici del linguaggio:

I film sono instabili, costantemente alla ricerca di un equilibrio tra il rischio di cadere nella insensatezza e quello di esplodere in un'abbondanza eccessiva di significati. Questa tensione tra l'inquadratura e il suo significato accomuna il cinema alla metafora eterogenea e all'*animetaphor*<sup>36</sup>.

Questa tensione al contempo attrattiva e disgiuntiva realizza la propria dimensione ideale e produttiva di *pathos*, soprattutto quando si hanno corpi altri, corpi animali disponibili.

In *Nanook*<sup>37</sup>, uno dei primi e più rigorosi film concettuali del realismo documentaristico, in cui la presunzione di autenticità è data dal problematico rapporto tra un clan tribale esquimese e la natura-animale incombente, il regista Robert Flaherty evita di ricorrere al montaggio di due inquadrature nelle sequenze riguardanti la caccia alle foche. Cacciatore e animale braccato sono ripresi cioè nello stesso campo dell'inquadratura. Per non compromettere la fragranza realistica del girato, Flaherty decide di non intervenire artificialmente in sede post-produttiva (magari associando in due sequenze girate in tempi diversi, come si fa tradizionalmente, il corpo ferito o morente dell'animale a quello del cacciatore). Bazin definisce questa soluzione «montaggio proibito [*montage interdit*]»<sup>38</sup>, evidenziando in tal modo i casi in cui è proibito smontare le scene, pena la perdita di credibilità e l'efficacia della logica senso-motoria risultante dall'azione/reazione tra “Uomo” e “Animale”. Nella stessa sequenza gli attanti dell'azione non dovevano essere separati per conferire ad essa il *surplus* di credibilità necessario a che lo spettatore potesse assicurarsi della veridicità del racconto<sup>39</sup>. Il ruolo *privilegiato* giocato dagli animali nello *smontaggio* teorizzato da Bazin è incommensurabile e, ancora una volta, fondante per l'evoluzione del cinema come macchina di sussunzione del reale. Quanto detto risulta tanto più vero quando si consideri che l'espedito digitale contemporaneo sostituisce in tutto o in parte lo scopo del cinema come laboratorio di sperimentazione su soggetti

35 G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, cit., p. 60. Deleuze chiarisce che il cinema non è costituzionalmente narrativo e che il piano-sequenza non è l'unità minima di significato dell'enunciazione cinematografica.

36 B. Schultz-Figueroa, «Metafore ibride: animali, linguaggio e media», cit., p. 22.

37 Robert Joseph Flaherty, *Nanook of the North*, USA 1922.

38 André Bazin, *Che cosa è il cinema*, trad. it. di A. Aprà, Garzanti, Milano 1973, p. 63.

39 Al proposito, cfr., ad es., Charlie Chaplin, *The Circus*, USA 1928, in cui domatore e leone sono ripresi all'interno della stessa gabbia.

docili. Gli animali dell'Arca in *Noah* e, per altri versi, la tigre in *Vita di Pi*<sup>40</sup> sono esempi eclatanti del movimento descritto:

Il corpo animale, benché possa essere iscritto in una storia, non per questo smette di appartenere all'universo del fuori-storia, non solo perché l'animale (anche quello addestrato nei circhi) non recita ma è (col suo essere naturale), ma anche perché esso viene da una sorta di protostoria, ancora al di qua del *principium individuationis* (dove la sua intercambiabilità)<sup>41</sup>.

Se il cinema è una macchina che produce corpi docili da reificare e consumare,

la prestazione fondamentale della macchina specista [...] è [...] quella di presentare come unificante il meccanismo o i meccanismi di cui si avvale per dividere, separare, classificare e gerarchizzare. Lo specismo funziona e finziona; è un'opera di *fiction* terribilmente efficiente<sup>42</sup>.

Qual è, allora, il cinema che vanifica il dispositivo spettacolare e lo sostituisce con un nuovo regime dello sguardo, con quanto Deleuze chiamerebbe il «cinema della soggettiva libera indiretta»<sup>43</sup>? Per parlare di cinema e questione animale, cioè di quel cinema che direttamente o indirettamente si pone il problema del punto di vista, della prospettiva marcatamente antropocentrica a cui rimanda *L'occhio del Novecento*<sup>44</sup>, dobbiamo interpellare autori e opere che ci hanno posto di fronte alla domanda se esista o meno la possibilità di sfuggire alla sottomissione dell'ordine simbolico e produttivo del potere biopolitico.

Le avanguardie artistiche del Novecento hanno affrontato direttamente la questione della prospettiva unica e quella del logocentrismo, dialogando con l'elaborazione teorica e filosofica del tempo in un'ottica militante e non limitandosi a denunciare esplicitamente il tragico stato delle cose (la guerra, l'ingiustizia e l'oppressione esercitata dai poteri costituiti). Le avanguardie novecentesche si prefiggevano di interrogare tutto il visibile rappresentato, di scandagliare le sue ombre, le sue *pagine bianche*, il suo *non*, il suo *fuoricampo*, per usare il gergo cinefilo. Questo slittamento dall'arte alla politica, dalla *poiesis* alla *praxis*, ha mantenuto comunque, pur nella brama iconoclasta, la spinta desiderante alla propria realizzazione. All'attuale estetizzazione della politica, corollario del potere fascista, bisogna opporre una

40 Ang Lee, *Vita di Pi*, USA 2012.

41 Alessandro Cappabianca, «Il montaggio proibito e gli animali», in «Filmcritica», n. 647, 2014, p. 293.

42 M. Filippi, «Il marchio della bestia e il nome dell'uomo», cit., p. 63.

43 G. Deleuze, *L'immagine-movimento*, cit., p. 94.

44 Francesco Casetti, *L'occhio del Novecento*, Bompiani, Milano 2005.

politicizzazione dell'arte. E se l'antispecismo sarà in grado di smarcarsi dal paternalismo della verità, potrebbero aprirsi inaspettate e inedite visioni potenzialmente capaci di contribuire a far luce sui meccanismi delle varie istanze espressive, tra cui il cinema. Redigere, ad esempio, una genealogia etica del cinema *a là* Foucault o pensare alle *Histoire du cinema*<sup>45</sup> come storie naturali delle immagini *a là* Deleuze.

Riperkorrendo la filmografia di Godard e arrivando così al suo ultimo vaticinante capolavoro si possono trarre notevoli spunti di riflessione per una riscrittura non ufficiale e non dogmatica dell'intera storia del cinema e degli animali cinematografici. Quegli animali demoniaci che si sottraggono allo sguardo disciplinante, quegli animali invisibili ma non nascosti, quegli animali disperati ma non senza speranza, quegli animali marchiati che rappresentano *l'invenzione senza futuro* reclamano, adesso, il tempo della salvezza «nel trascorrere eccedente e dissipativo dell'evento»<sup>46</sup>.

*Sauve qui peut (la vie)*<sup>47</sup>.

45 *Histoire(s) du cinema* è un progetto ideato da Godard per *Canal Plus*, iniziato nel 1988 e terminato nel 1998 e distribuito in dvd da *Il cinema ritrovato della Cineteca di Bologna* (2010).

46 M. Filippi, «Il marchio della bestia e il nome dell'uomo», cit., p. 68.

47 J. L. Godard, *Sauve qui peut (la vie)*, Francia 1980.

Aldo Sottofattori

**Ripensare la liberazione animale<sup>1</sup>**

Prima o poi accade che un movimento nato per grandi obiettivi debba riflettere su di sé. Specialmente quando, a fronte della convinzione di essere portatore di idee epocali, deve mestamente considerare la stanchezza che lo condanna a ripetere azioni sterili e stereotipate. Il movimento di liberazione animale si trova in una condizione triste. Aspira a un obiettivo che potrebbe costituire la più grande trasformazione mai compiuta dall'essere umano su se stesso, sulla natura e sugli altri terrestri, ma non può che arrendersi all'evidenza: la sua realizzazione possiede l'impalpabile sostanza dei sogni. In questo articolo, tenterò di descrivere le ragioni che impediscono di dare concretezza alla visione del movimento di liberazione animale, offrendo nel contempo una prospettiva alternativa. In seguito, mi servirò di alcuni termini ed espressioni su cui potrebbero nascere delle ambiguità. Pertanto offrirò alcuni chiarimenti preliminari.

Una prima precisazione riguarda l'espressione "comportamento culturalista" in opposizione a "comportamento politico". Con "culturalismo" intendo l'insieme delle pratiche finalizzate *unicamente* a conquistare l'attenzione di soggetti o ambienti sociali che dimostrano di avere una potenziale sensibilità verso la questione animale. Conferenze, proteste, dimostrazioni, petizioni, cene vegane, articoli su stampa specializzata e non, sono gli strumenti con cui il movimento si propone presso l'opinione pubblica operando sul piano "culturalista".

Una seconda precisazione riguarda due termini che vanno tenuti distinti: "antispecismo" e "liberazionismo". Non sono sinonimi, anche se con frequenza si tende a utilizzarli in maniera interscambiabile. In realtà, il liberazionismo è una derivazione dell'antispecismo. Da una riflessione filosofica ad alto contenuto teorico per uso tendenzialmente interno (antispecismo) deriva l'insieme delle pratiche conseguenti (liberazionismo) rivolte verso l'esterno (la società). Per questo, a rigore, si dovrebbe parlare di "movimento liberazionista" e non di "movimento antispecista", essendo l'antispecismo una *concezione critica* del dominio umano sugli altri animali. È importante, anche ai fini di quanto seguirà, distinguere una visione del mondo dalle

1 Questo articolo costituisce il punto d'arrivo di una riflessione iniziata nel 1999. Rispetto a scritti precedenti si potrà rilevare una sostanziale continuità, ma anche delle discordanze significative. Disconosco quanto, prodotto negli anni, non dovesse accordarsi a quanto discusso in questa sede.

sue ricadute pratiche<sup>2</sup>.

Una terza precisazione riguarda il termine "antropocentrismo" che occuperà una posizione rilevante nella parte finale di questo articolo. "Antropocentrismo" e "specismo" sono termini fortemente interrelati. Mentre l'umano svaluta l'altro da sé, esalta se stesso. Diversi studi critici chiamano in causa l'*animalità* per analizzare la formazione degli effetti sull'*anthropos*. Pertanto, gli studi in oggetto possono essere considerati sia come critica dello specismo che dell'antropocentrismo. In questo articolo, invece, impiegherò "antropocentrismo" per indicare l'autoreferenza della specie che si manifesta quando la separazione dal resto del vivente si è già consumata e stabilizzata producendo effetti sociali controadattativi. "Antropocentrismo" diventa così un concetto che perde, *per l'occasione*, la sua caratteristica relazionale (che si definisce in rapporto all'*animalità*) per definire una specificità tutta interna al genere umano.

Con queste precisazioni iniziali, l'argomentazione può svilupparsi sulla base delle tre tesi che seguono.

**Tesi 1 – L'antispecismo e la sua emanazione, il liberazionismo, non sono in grado di svolgere una funzione politica.**

Coloro che sostengono e si battono per fondare un nuovo patto tra gli umani e gli altri terrestri sono, in maggioranza, "culturalisti". Essi rifuggono da soluzioni politiche, non solo per le condizioni ambientali create dal potere, che, come vedremo, rendono problematica l'estensione della dimensione del politico alla questione animale, ma semplicemente perché non possiedono una cultura politica. Figli del loro tempo non si differenziano dagli attivisti degli altri movimenti se non per l'oggetto del loro interesse. Come accade altrove, optano per il *trasversalismo* che li spinge a rivolgersi al soggetto politico di turno che ritengono in grado di accogliere le loro istanze<sup>3</sup>. Inoltre, vittime dell'illusione alimentata dalla crisi della politica, costoro credono che il *sociale*, l'insieme dei cittadini, costituisca la risorsa sufficiente per condurre al rinnovamento purché la presa di coscienza individuale si diffonda in modo virale<sup>4</sup>. E le risorse istituzionali? Saranno quelle esistenti a piegarsi alla marea

2 Lo si comprende bene considerando altri casi: ad es., il russovismo non corrisponde strettamente al giacobinismo, così come il marxismo al comunismo.

3 Le eccezioni sono poche e non necessariamente esaltanti. Basti pensare all'esperienza del Movimento 5 Stelle. Ciò illustra come la disposizione positiva ad assumere una funzione politica in senso proprio non offra grandi prospettive se priva di una ragionevole visione teorica sulla società e sulle alternative che si intendono realizzare. Tali eccezioni dimostrano inoltre che, almeno dal punto di vista del metodo, è possibile uscire da una logica puramente movimentista e priva di sbocchi.

4 Può sembrare assurdo pensare che un obiettivo talmente incompatibile con le attuali istituzioni come la liberazione animale possa diventare oggetto di contrattazione all'interno di un sistema di-

montante della consapevolezza di massa e ad attuare gli obiettivi morali imposti dal basso. In questa concezione non v'è posto per nuove e necessarie risorse istituzionali che dovrebbero essere costruite *ex novo* ed essere di sostanza diversa da quelle che si vorrebbe cancellare.

La componente del movimento liberazionista di ispirazione anarchica, più consapevole di quella appena descritta, non soffre dell'abbaglio del trasversalismo. Semmai enfatizza il secondo aspetto arrivando a rifiutare qualsiasi interlocutore istituzionalizzato. Essa vagheggia l'autodeterminazione del sociale e la potenza risolutiva di azioni "politiche" *dal basso* ormai considerate *autonome* e compiute in sé. Qui l'idea del *politico* riemerge ed è continuamente ribadita, ma viene confinata in pratiche spontaneiste e quindi, nella sostanza, apolitiche. In altri termini, si adotta il termine, ma se ne deforma il significato. Ciò che predomina, in questi ambienti, è una tradizione basata sull'idea che "tutto è politico". In tal modo si compie un gioco di prestigio linguistico: se tutto è politico anche l'attività del movimento di liberazione animale lo sarà. Ma è possibile considerare sempre come "politico" un complesso di attività e di idee agenti nel sociale? Non tutte le azioni e le idee sono politiche. Devono diventarlo. E lo diventano soltanto nel momento in cui si manifestano come proposta di governo che compete con proposte alternative. La liberazione animale non compete con nessuna proposta di governo in una società letteralmente fondata sull'annientamento degli altri terrestri.

Occorre subito liberarsi da qualsiasi ipotesi di colpevolizzazione del movimento liberazionista. Le condizioni storiche entro cui è nato non hanno consentito molto più di quanto è attualmente in corso. La politica – per certi versi analogamente alla guerra – è il luogo della strategia e della tattica per l'affermazione di un proprio disegno che è in contrasto con quello di altre forze<sup>5</sup>. Si parla di strategia quando un soggetto, disponendo di una tecnica adeguata, predispone modi e mezzi atti a raggiungere obiettivi generali sul lungo termine. Naturalmente, la strategia contempla ampi margini di incertezza perché deve fare i conti con avversari animati da finalità opposte. Vorrei però sottolineare alcuni aspetti. Innanzitutto, la strategia presuppone un soggetto (collettivo). Poi, il "lungo termine" non fa riferimento ai tempi storici perché l'azione strategica si dissolverebbe a causa dell'inevitabile interferenza di eventi imprevedibili. Infine, il soggetto che mette in atto tale strategia deve avere la percezione di possedere ragionevoli possibilità di realizzare il proprio disegno. Bastano già queste

chiaratamente specista, ma occorre considerare come sia diffusa tra gli antispecisti "moderati" l'idea di una sorta di progressivismo riformista in grado di portare alla liberazione animale attraverso, appunto, riforme, sia pure in tempi adeguatamente lunghi.

<sup>5</sup> La similitudine con la guerra è più effettiva se calata nel secolo scorso, quando sistemi di governo segnati da ideologie opposte si sfidavano per la supremazia e per la cancellazione di forze politiche avverse concepite come "nemiche". Sotto l'aspetto formale funziona però anche nell'attuale panorama caratterizzato dal pensiero unico in cui la politica è concepita come confronto di gruppi concorrenti per la mera amministrazione dell'esistente.

considerazioni per comprendere come non si possa parlare di comportamento politico da parte del movimento liberazionista. A esso non corrisponde un soggetto capace di "predispone modi e mezzi atti a raggiungere obiettivi generali sul lungo termine". Infatti, esso non è un soggetto unitario, ma un arcipelago di aspirazioni diverse con obiettivi tattici spesso persino incompatibili. La liberazione animale rappresenta poi qualcosa di assolutamente inconcepibile per la maggioranza dell'umanità e quindi la liberazione degli altri animali altro non è che un'idea posta al di là di tempi conciliabili con qualsiasi ipotesi strategica. A ciò si aggiunga che lo stesso concetto di "liberazione" possiede l'ambiguità propria di tutti i termini vaghi (sarebbe interessante indagare come tale concetto è interpretato da un campione sufficientemente ampio di attivisti).

A queste considerazioni se ne somma un'altra che riguarda più da vicino le caratteristiche della questione animale: una questione che non può essere assimilata a nessun altro problema umano. Essa infatti possiede una natura particolare: poiché chiama in causa condizioni fondamentali e non negoziabili, e poiché tali condizioni sono riconosciute come illegittime – e persino come inimmaginabili – sia dal pensiero dominante che da quello antagonista, il movimento di liberazione animale si trova in una condizione tragica. Il frequente riferimento a termini come "olocausto degli animali" o il paragone tra allevamenti intensivi e i campi di Treblinka o di Auschwitz sono fortemente significativi e presupporrebbero un'opposizione consona e coerente al sistema che li sostiene. Ma se il movimento rendesse strettamente conseguente la sua azione, accompagnandola con "comunicati politici", dovrebbe inoltrarsi su strade impervie, ritrovandosi in breve tempo in rapporti quantomeno incerti con l'ambiente esterno e rischiando di entrare in rotta di collisione con l'ordine costituito. Non a caso, gli unici atti inquadrabili in una prospettiva politica, sia pure debole e *sui generis*, sono le azioni di "liberazione" in senso stretto; l'incidenza di queste pratiche sulla reale prospettiva di liberazione è però praticamente nulla. Soltanto per questo, a tutt'oggi – almeno in Italia – il sistema può permettersi di considerare tali atti come reati contro la proprietà e non come autentiche attività eversive. Insomma, un'entità politica ha un connotato relazionale, deve cioè essere riconosciuta<sup>6</sup> entro il sistema politico, cosa che per il movimento di liberazione animale manifestamente non accade. Né potrebbe accadere perché, insisto, data la sua natura, a fronte di azioni coerenti (dunque costitutivamente *fuori legge*) e certamente inutili dal punto di vista pratico, esso incorrerebbe facilmente nell'azzardo di essere catalogato come un movimento terrorista<sup>7</sup>. Restando privo dei margini d'azione oggi disponibili sarebbe

<sup>6</sup> Termine ambiguo, soprattutto nel caso in oggetto. Essere riconosciuti, non nel senso di "accettati", ma "individuati", "identificati", "percepiti" in quanto portatori di un proprio progetto esplicito e dichiarato.

<sup>7</sup> Due sono le condizioni – generalmente entrambe sussistenti – per mezzo delle quali un sistema politico marchia un soggetto collettivo con lo stigma del "terrorista": la dichiarazione da parte di quest'ultimo di illegittimità del sistema istituzionale contestato e la messa in atto di un complesso di

infine facilmente neutralizzato. La sua disposizione culturalista ne garantisce, invece, la sopravvivenza dato che il sistema politico-culturale dominante può tra l'altro trarre alcuni vantaggi da questa situazione: ben consapevole che vi sono limiti oggettivi alla diffusione del movimento liberazionista, esso può ribadire il valore della tolleranza – un valore centrale della democrazia – e in pari tempo disattivare il potenziale sovversivo del movimento stesso, assorbendone frammenti e favorendo concettualizzazioni inerti e interpretazioni alterate.

Mentre l'approccio *diretto e generalizzato* alla liberazione animale avrebbe significato politico (con le conseguenze sopra accennate) e, in ogni caso, sarebbe destinato al fallimento in seguito alle puntuali risposte repressive, l'approccio culturalista dell'antispecismo può esprimere il suo potenziale e svolgere una funzione indiretta, l'unica attualmente possibile. Che ne siano consapevoli o meno gli animalisti, essi agiscono (anche se potrebbero farlo sicuramente meglio) per il rafforzamento delle loro associazioni e organizzazioni perché il periodo storico attuale non concede altro. Agiscono per l'affermazione di un'idea generale fintanto che questa conquisti la soglia massima del consenso, ma senza che tale risultato possa trasformarsi in un'autentica prospettiva di liberazione per gli altri animali. Ora, però, occorre testare la capacità di resistenza dell'antispecismo e del liberazionismo negli scenari presenti e futuri. Il sospetto, suffragato dalle riflessioni che seguiranno, è che non sussistano garanzie di stabilità nel tempo per l'idea dell'antispecismo e per le pratiche di liberazione animale che, a breve, potrebbero persino dissolversi senza lasciare tracce.

## **Tesi 2 – L'antispecismo, così come si è sviluppato, costituisce una fase temporanea del pensiero occidentale destinato a esaurirsi con la prossima *fine della modernità*.**

L'idea della possibilità/necessità della liberazione degli altri terrestri ha preso forma soltanto dopo che una serie di circostanze ha reso possibile la visione di una nuova relazione tra l'umano e gli altri esseri. Prima della felice serie di scritti del "primo antispecismo" esisteva già un movimento animalista: questo si esprimeva con iniziative circoscritte (essenzialmente contro la vivisezione e la caccia) ormai lontane dal semplice protezionismo, ma ancora prive di respiro globale. La critica condotta dalle avanguardie dell'antispecismo rappresenta una specie di illuminazione sulla quale si sono poi innestate le pratiche liberazioniste.

Ora vorrei dimostrare come l'appassionato attivismo liberazionista e la fonte ideale da cui sgorga copioso l'antispecismo, possano sussistere fintanto che perdurino

azioni che rientrano nelle fattispecie di reato previste dal codice penale vigente. L'attribuzione del termine "terrorista" non dice ovviamente nulla sulla sostanza etica di chi è accusato di terrorismo.

le circostanze sociali che ne hanno reso possibile la nascita. Sarà di importanza decisiva riflettere sulla genesi dell'antispecismo *in generale* evitando di affrontare anche solo marginalmente le problematiche derivanti dalle diverse interpretazioni dell'antispecismo attualmente esistenti. Gli antispecismi, infatti, tra classici, innovativi, eretici e stravaganti, possono forse contarsi sulle dita di una mano, ma avventurarsi su questo terreno significa sollevare polemiche che, rispetto al discorso che seguirà, sarebbero del tutto sterili. Tuttavia una puntualizzazione è d'obbligo.

L'antispecismo rappresenta la critica alla svalutazione morale e allo sfruttamento degli abitanti non umani del pianeta. Perciò l'aspirazione dell'antispecismo è quella di promuovere la liberazione dell'alterità animale dal dominio umano. Eppure, anche se il *focus* dell'antispecismo è sempre l'altro animale, ultimamente sta nascendo un'interpretazione atipica che, chiamando in causa le cosiddette "intersezioni", riassume l'umano nella questione animale. Tramite le intersezioni si stabilisce una specie di isomorfismo tra condizione animale, sfruttamento sessuale, discriminazione razziale e altre relazioni caratterizzate da rapporti di dominio. Sul problema delle intersezioni ci si potrebbe soffermare a lungo. Ad esempio si potrebbe riflettere sulla natura di tale isomorfismo e magari rilevare che è del tutto generico perché costruito su somiglianze superficiali e irrilevanti. Secondo questa interpretazione "allargata", la rivoluzione antispecista dovrebbe considerare non soltanto gli animali, ma anche tutti coloro – dunque anche gruppi di umani – che vengono di volta in volta ricondotti al rango di "animali" perché non appartenenti allo standard dominante di ciò che si autodefinisce umano. Questo antispecismo, per certi versi fruttuoso perché rompe con la tradizionale miopia di chi lotta "soltanto per loro" (limite esiziale e diffusissimo tra gli animalisti) è però un approccio insostenibile per più ragioni. Innanzitutto non può basarsi sul frequente richiamo alla pratica di etichettare come "animale" l'umano discriminato perché tale termine svolge una funzione metaforica: le contraddizioni e i conflitti intraspecifici riconoscono ragioni che non sono riconducibili alla – e hanno una natura diversa dalla – conflittualità che l'umano intraprende con le altre specie. Poi, le discriminazioni intraspecifiche mostrano ampia variabilità nella storia e oggi, a differenza dello sfruttamento animale, sono, sia pure *formalmente*, contrastate da parte delle istituzioni umane e dallo stesso senso comune. A tutto ciò si aggiunga che la ricerca di soluzioni alle contraddizioni intraspecifiche da parte di gruppi politici e sociali che si battono per il cambiamento non solo non prevede la critica allo specismo, ma non riesce nemmeno a immaginarla. Insomma, lo scopo primario dell'antispecismo è quello di liberare l'alterità animale dal dominio umano, non dal dominio del "capitale" o da altri domini specifici. È la ricerca di una liberazione indipendente da altre considerazioni. Il fatto che gli attivisti antispecisti si impegnino con la stessa energia a combattere altre forme di sfruttamento o di ingiustizia è auspicabile e, di fatto, accade in tantissimi casi. Il motivo è

da ascrivere al desiderio di giustizia universale<sup>8</sup> e, talvolta, al moto di compassione che anima gli attivisti. Ma queste altre battaglie saranno condotte con altri simboli, altri sistemi, altri mezzi, altri obiettivi.

A questo punto possiamo entrare nel vivo della questione e misurare il potenziale di prospettiva storica del liberazionismo animale sulla base della vitalità e della sostenibilità della sua sorgente: l'antispecismo, appunto. Possiamo sondarlo ponendoci tre domande fondamentali.

### 1 – Quando e dove è nato l'antispecismo?

L'antispecismo è nato nell'ultimo quarto del secolo scorso nei Paesi anglofoni. Di lì si è diffuso in tutta Europa proiettando qualche tentacolo anche altrove. Queste circostanze sono state casuali? Poteva manifestarsi in altri luoghi e/o in tempi diversi? Difficile pensarlo: l'antispecismo possiede le caratteristiche delle idee che giungono a nascita, sviluppo e maturazione pubblica grazie a circostanze sopraggiunte nella seconda metà del XX secolo. Senza tali circostanze avrebbe potuto forse essere immaginato, ma non avrebbe potuto diffondersi.

Il secondo dopoguerra ha visto l'affermarsi progressivo di un periodo di estremo dinamismo che ha stravolto le caratteristiche delle popolazioni occidentali, creando autentiche e profonde trasformazioni sociologiche. Questa "grande trasformazione" di mentalità è stata resa possibile dalla progressiva urbanizzazione a sua volta determinata da uno sviluppo inedito dell'accumulazione capitalista che ha ampliato la classe media e gettato le basi (temporanee) per la società del benessere. Prosperità, urbanizzazione (e quindi allontanamento dalla durezza della società contadina), diffusione della cultura a livello delle masse, consentita da una maggiore circolazione di merci e denaro, hanno poco a poco favorito, tra le altre cose, l'evoluzione di uno sguardo senza precedenti verso gli animali. Tali condizioni si sono sviluppate accanto alla nascente industria dei *pet* che ha esteso, con diffuse possibilità di consumo,

8 In letteratura sono numerosi ed emblematici i passi che indicano come liberazione degli animali e liberazione degli umani discriminati si somiglino su un piano valoriale piuttosto che essere coesenziali. Ecco alcuni esempi: «Mai come nella nostra epoca sono state messe in discussione le tre fonti principali di disuguaglianza: la classe, la razza ed il sesso. La graduale parificazione delle donne agli uomini, prima nella piccola società familiare e poi nella più grande società civile e politica è uno dei segni più certi dell'inarrestabile cammino del genere umano verso l'eguaglianza. E che dire del nuovo atteggiamento verso gli animali? Dibattiti sempre più frequenti ed estesi, riguardanti la liceità della caccia, i limiti della vivisezione, la protezione di specie animali diventate sempre più rare, il vegetarianesimo, che cosa rappresentano se non avvisaglie di una possibile estensione del principio di eguaglianza al di là addirittura dei confini del genere umano, un'estensione fondata sulla consapevolezza che gli animali sono eguali a noi uomini, per lo meno nella capacità di soffrire?» (Norberto Bobbio, *Destra e sinistra*, Donzelli, Roma 2009, pp. 120-121). «Anche se una società così, che ha eliminato ogni forma di schiavitù umana, non portasse spontaneamente alla liberazione degli animali si aprirebbe facilmente di fronte agli umani un compito nuovo: come rispose Marcuse alla domanda "Che obiettivo si porranno gli uomini in una società liberata?" – "Liberare gli animali!"» (Marco Maurizi, in <http://asinusnovus.net/2012/08/08/dialogo-tra-un-antispecista-politico-e-un-antispecista-debole>).

la presenza degli animali all'interno delle nostre famiglie. La letteratura antispecista nasce e si afferma con il consolidarsi del trionfo della società affluente. In assenza di queste potenti condizioni inedite la sensibilità verso l'alterità animale sarebbe rimasta incapsulata nel soggetto (come è sempre successo sia nell'antichità che in tempi più recenti) senza alcuna possibilità di diffondersi. Se il "quando" è chiaro, altrettanto lo è il "dove". I Paesi anglofoni, specialmente la Gran Bretagna, possedevano già una robusta tradizione *welfarista* rispetto agli animali, e, soprattutto, hanno avviato per primi i processi sociali summenzionati<sup>9</sup>.

La genesi dell'antispecismo obbliga a ripristinare anche nel nostro caso la concezione materialista degli accadimenti umani e indica con estrema chiarezza come la *questione animale sia uno dei prodotti storici della modernità*. L'obiezione secondo cui l'antispecismo non avrebbe vissuto il suo apice nel pieno dello sviluppo capitalista postbellico, bensì nella coda di quel periodo non coglie nel segno. I fenomeni sovrastrutturali e culturali, se nuovi, hanno tempi di incubazione lunghi e talvolta, come in questo caso, possono manifestarsi con un certo ritardo. Purtroppo, a causa della pervasiva impostazione idealista contemporanea, l'antispecismo è ritenuto, anche dalla maggioranza dei suoi sostenitori, un'idea svincolata da qualsiasi causa: è una semplice visione astorica legata all'illuminazione di soggetti con peculiari capacità di pensiero<sup>10</sup>. Vorrei dunque che nel prosieguo, il lettore partisse da questo traguardo provvisorio: l'antispecismo possiede una precisa genesi che dipende da situazioni

9 Un lettore attento potrebbe rilevare che quanto descritto sembri in contraddizione con il terribile peggioramento della condizione degli animali avvenuta nello stesso periodo con la diffusione dell'inferno dell'allevamento intensivo. La contraddizione però non risiede nella descrizione, ma nella realtà stessa. I processi di avvicinamento all'animale per mezzo della diffusione dei *pet* avvengono contemporaneamente ai processi di allontanamento della visione della violenza dei mattatoi. Lo stupore di un incontro nuovo con creature nuove, con le quali è possibile incrociare lo sguardo, si è realizzato recidendo la precedente attitudine plurimillennaria che caratterizzava l'insensibilità contadina. Ciononostante, la società affluente non diventa automaticamente migliore delle precedenti. Anzi, diventa più distruttiva e onnipervasiva, sottraendo agli umani la capacità di percepire il portato negativo dei *vantaggi* acquisiti. La sottrazione dello sguardo dagli angoli bui è strategica per la tranquillità del sistema sociale. Se è vero che anche qualora i macelli avessero le pareti di vetro essi continuerebbero a esistere, è altrettanto vero che rendere visibile la violenza istituzionalizzata sugli animali conferirebbe maggiore incisività alle lotte di liberazione.

10 A una anticipazione orale del contenuto di queste pagine, mi è stata posta la vecchia questione circa il superamento della concezione marxiana: "struttura" e "sovrastruttura" sarebbero ampiamente indipendenti e ciò metterebbe in crisi la derivazione dell'antispecismo dalle condizioni di sviluppo economico avvenuto in Europa e negli Stati Uniti. In effetti, la mente umana si caratterizza come una macchina generatrice di simboli e significati non completamente associati alla struttura economica e influenzati piuttosto dalla biografia dell'individuo la quale risponde a leggi diverse. Su questo concordo con il mio critico. La questione però è un'altra. Laddove una *mente* genera un modello interpretativo di qualcosa, questo rimane privo di rilevanza se la società non è in grado di accettarlo perché non possiede caratteristiche sociologiche adeguate per poterlo accogliere. Nel caso discusso, la relazione tra condizioni materiali e idee è così stretta da non lasciare alcun dubbio. Del resto umani "illuminati" che hanno intravisto l'aberrazione della relazione imposta agli altri animali sono sempre esistiti, ma le loro osservazioni sono rinate a nuova vita, dopo essere state seppellite nelle biblioteche, solo con lo sviluppo dell'antispecismo.

sociologiche che, a loro volta, sono determinate dall'emergere delle moderne condizioni economiche di riproduzione sociale. Diventa così quasi scontata la seconda domanda.

**2 – Nell'ipotesi della stabilizzazione delle condizioni riproduttive del sistema economico che ha permesso la nascita dell'antispecismo, possiamo proseguire indefinitamente con le pratiche fino ad oggi adottate per promuoverne di ulteriori e di più avanzate?**

Ho affermato che – date le condizioni sociali in cui si muove e considerato l'approccio obbligatoriamente culturalista – il movimento animalista altro non può che realizzare il potenziamento di se stesso riducendo la liberazione animale a immaginazione utopica<sup>11</sup>. Ora, si potrebbe osservare che il progressivo lavoro sull'opinione pubblica potrebbe essere in grado di generare quella massa critica capace di far proprio il messaggio animalista e di determinare svolte politiche e legislative rilevanti. Dalla variazione di quantità deriverebbe quella variazione di qualità a cui gli antispecisti aspirano e su cui molti di loro ripongono grandi speranze. Qui si materializza l'orientamento “coscienzialista”, secondo cui la società si migliorerebbe per mezzo dello sviluppo della coscienza degli individui che ne fanno parte. Si tratta di una convinzione che – trovando sviluppo presso le comunità *hippie* – si è diffusa presso “alternativi” di ogni genere a seguito della delusione verso la politica ridotta a – e reinterpretata come – amministrazione dell'esistente e inesorabilmente inquinata dal malaffare. Perciò si può affermare: «È necessario che emerga una rivoluzione interiore nell'individuo perché tutto possa cambiare». Si tratta di un ragionamento tanto assurdo quanto difficilmente scalfibile. Primo, perché è difficile ricondurre un soggetto a una visione politica dopo decenni di delusioni e di diffusione dell'individualismo, di cui la visione coscienzialista è l'elemento primario e costitutivo. Secondo, perché l'interlocutore potrà far leva su situazioni risoltesi effettivamente secondo il modello che propone. Talvolta, infatti, accade che determinate idee si diffondano in modo virale offrendo una sponda alla cultura coscienzialista.

Quando questo accade, però, ci troviamo di fronte o alle cosiddette “mode”, che galleggiano nell'atmosfera indifferente del sistema e che vivono fintanto che possiedono una propria energia interna, o agli effetti “ideali” di tensioni materiali proprie del sistema sociale, tensioni che offrono l'impressione (erronea) di possedere una loro autonomia. A un esame rigoroso, solo le prime sono *puramente* culturali,

11 Ovviamente, è possibile che il movimento liberazionista ottenga risultati “locali” strettamente legati agli usi dei corpi animali che potrebbero apparire arcaici o obsoleti anche al pensiero *mainstream*: caccia, circhi, zoo e vivisezione. Ma la liberazione animale – non dovrebbe essere necessario insistere su questo punto – rappresenta ben altro: la pacificazione tra la specie dominante e tutti i terrestri con influenze inevitabili e profondissime sulle forme di vita della stessa specie dominante. Qualcosa di ben diverso, quindi, dal semplice abbandono di pratiche di sfruttamento perché ritenute non più utili.

mentre le seconde sono già manifestazioni epifenomeniche di processi materiali. La società moderna, molto liquida per quanto attiene alle mode ma piuttosto strutturata nella sua architettura, produce in quantità sia mode che effetti ideali, entrambi compatibili con il sistema di riproduzione sociale: o giocano dentro la sfera simbolica senza produrre danni, o sono funzionali al riequilibrio della struttura economica di riferimento. L'antispecismo non rientra in queste categorie e di certo non perfeziona la società specista, semmai la nega. Così, mentre mode ed effetti ideali tendono a generalizzarsi diventando spesso patrimonio dell'opinione pubblica o di larga parte di essa, l'antispecismo può, al massimo, saturare un piccolo sottoinsieme di popolazione sensibilizzata che, giunto al suo massimo, non può più crescere a causa dei fattori limitanti associati a un sistema ostile.

L'antispecismo e il liberazionismo non hanno grandi possibilità di svilupparsi oltre una determinata soglia, alla quale probabilmente siamo già molto vicini. L'antispecismo prefigura una rivoluzione antisistemica, la più radicale delle rivoluzioni immaginabili. Prefigura uno stato di cose incompatibile con lo stato di cose presente. Poiché la condizione animale non affonda esclusivamente nel pregiudizio, ma anzi si concretizza in una condizione plurimillennaria di sfruttamento, il perdurare delle condizioni materiali che hanno permesso la nascita e la maturazione di questa visione non consentirebbe all'antispecismo di superare quella condizione di equilibrio che non permette ulteriori progressi<sup>12</sup>. Non è un caso che, a seguito di risultati persino parziali, già si intravedono, nei Paesi in cui il movimento si è spinto a pretendere *troppo*, drastiche contromisure<sup>13</sup> (economiche, culturali, giurisdizionali, politiche) che ne limitano pesantemente gli effetti.

La visione criticata si basa su un'ipotesi che, come vedremo tra poco, è insostenibile: la costanza e la stabilità delle condizioni materiali e, di conseguenza, culturali su cui l'antispecismo è lievitato. A rigore, la risposta alla prossima domanda renderà vane tutte queste considerazioni. Tuttavia, ho ritenuto di dover prenderle in esame

12 Ho approfondito questo argomento in: «Perché gli antispecisti non possono non dirsi comunisti», in «Liberazioni», n. 11, inverno 2012, pp. 58-67.

13 Negli ultimi anni, si sono registrate numerose attività repressive in diversi Paesi. Austria, Stati Uniti, Inghilterra, Spagna, Finlandia, Italia sono stati il teatro di azioni repressive, talvolta durissime nei confronti di attivisti del movimento liberazionista. In particolare, negli Stati Uniti è in vigore dal 2006 l'*Animal Enterprise Terrorism Act* (AETA), una legge istituita allo scopo di dissuadere dall'interferire sull'attività di imprese che impiegano animali a vario titolo. L'AETA è stata disegnata in modo da comprendere non solo l'attività dell'ALF, notoriamente “illegale”, ma anche azioni che potrebbero mettere in cattiva luce le aziende che traggono profitto dallo sfruttamento animale. Perfino la libertà di espressione è talvolta messa in discussione: cfr. Federico Regaldo, «Libertà di espressione per le associazioni animaliste?», in «Liberazioni», n. 18, autunno 2014, pp. 69-75. Accanto ai sistemi repressivi tradizionali, sorgono efficaci sistemi di condizionamento del pubblico. Mentre la propaganda animalista tende a documentare il maltrattamento degli allevamenti e a promuovere l'empatia, nuove associazioni “per un consumo più umano” deviano l'attenzione sugli “allevamenti compassionevoli” in cui gli animali sono trattati con maggiore riguardo. Lo scopo è quello di attenuare o addirittura annullare il senso di colpa dei consumatori e perpetuare così un sterminio più “dolce”.

per ragioni di scuola: è importante rilevare l'illusoria tendenza che anima gran parte del movimento liberazionista. Anche se il sistema sociale nel quale esso opera fosse stabile, l'idea di giungere al rifiuto sociale dello specismo raccogliendo consenso progressivo è una concezione priva di prospettiva. Ma ora poniamoci la terza domanda, definitiva e cruciale.

### 3 – Possiamo ipotizzare la stabilizzazione del sistema sociale in modo da immaginare, se non lo sviluppo dell'antispecismo, quantomeno una sua permanenza ai livelli attuali?

Si è osservato che se non vi sono le condizioni materiali che ne consentono l'esistenza un fenomeno sociale declina fino a scomparire. Ora, se dedichiamo la giusta attenzione a quanto sta accadendo oggi nel mondo, ci rendiamo conto che la civiltà umana ha varcato la soglia che a breve la porrà in una condizione catastrofica mai sperimentata in passato. La società umana è ormai irretita in un groviglio di problemi, ognuno dei quali esercita effetti di retroazione sugli altri amplificandoli. I nazionalismi stanno risorgendo, le materie prime scarseggiano, interi continenti sono sotto la pressione della finanza internazionale e delle multinazionali (fenomeni diversi ma che agiscono a tenaglia) e, soprattutto, l'ambiente, la biodiversità, il potenziale bio-riproduttivo della Terra sono sotto attacco da parte della specie umana. Tutto questo genera il problema "primo" dal punto di vista degli attuali valori universali della specie: il blocco dell'accumulazione capitalistica<sup>14</sup>.

L'accumulazione capitalistica del dopoguerra ha silenziato la lotta di classe, ha rassicurato le popolazioni che ne hanno potuto godere e ha trasformato i lavoratori in consumatori; ha, insomma, consentito l'emergere di quella sensazione consolidata nel secondo dopoguerra chiamata "fede nel progresso". Nella coda di questo processo ha preso corpo l'idea dell'inclusione dell'animale nella sfera morale; chiudendosi questa fase, vengono meno le condizioni materiali che l'hanno resa possibile. L'antispecismo potrebbe dichiarare esaurita la propria funzione soltanto nel momento in cui si realizzasse una civiltà universale ricca di varianti locali, ma omogenea rispetto al riconoscimento della nuova relazione a-specista tra umano e animali. Ma questo è semplicemente impossibile, considerando che la maggior parte dell'umanità non potrà mai più raggiungere quella modernità che era stata promessa dalle élite dei Paesi sviluppati e che ora sta dissolvendosi perfino nelle tristi patrie

<sup>14</sup> A ben vedere il blocco dell'accumulazione capitalistica possiede due cause, una interna e l'altra esterna. Quella interna è data dalle regolari crisi cicliche dovute al disordine generato da un sistema che, lungi dall'esprimere una condizione naturale e armonica della riproduzione sociale, rappresenta piuttosto un organismo che periodicamente deve liberarsi delle *tossine* che produce in grande quantità. Quella esterna, che gli economisti non vedono perché estranea alla loro scienza arcaica, è costituita dallo scontro del sistema economico con i fattori limitanti della natura. A sua volta, il blocco dell'accumulazione capitalistica è la causa prima della degenerazione di fenomeni sociali a livello locale e globale.

della rivoluzione industriale. Anzi, la frustrazione autodistruttiva che investe molti Paesi *non* emergenti, unitamente alla violenza predatoria dell'Occidente per accaparrarsi il poco rimasto, stanno creando la guerra mondiale in atto: una guerra diffusa e di intensità crescente.

Tutto questo non può non avere effetti di ritorno sull'antispecismo. Un mondo più povero, segnato dal caos e da un crescente stato di incertezza e insicurezza è destinato ad abbassare il livello di attenzione verso le disgrazie altrui. Dopo aver condannato per decenni l'esistenza di un famoso "muro", ora l'Occidente di muri ne sta costruendo a iosa, sia materiali che psicologici, per arginare emigrazioni attuali e future che potrebbero ulteriormente incrinare il suo ormai declinante benessere. Perciò, se i muri incominciano a elevarsi anche nel cuore dell'individuo, si può comprendere quale potrà essere la capacità d'ascolto verso l'altro, chiunque esso sia. Non ultimo occorre considerare come l'impossibilità stessa di espansione economica nella maggior parte delle terre emerse riproponga, sempreché vi sia stata interruzione, l'impiego di animali come forza motrice, mezzi di trasporto, materia vivente da consumare per la sopravvivenza. Allora ha senso sostenere tattiche e comportamenti che potrebbero "funzionare" se vivessimo ancora nella fase ascendente della società affluente? Tattiche e comportamenti che – nati in un periodo in cui la vita umana si nutrive di "futuro" – presupponevano lo sviluppo progressivo di ogni nazione del mondo? L'insistenza su pratiche tradizionali non dimostra l'incapacità di comprendere che l'attuale fase storica si sta irrimediabilmente concludendo con conseguenze negative sui nostri obiettivi? Dobbiamo prenderne atto: sono altissime le probabilità che l'antispecismo e il liberazionismo non rappresentino altro che *un periodo temporaneo della storia occidentale destinato a esaurirsi in breve tempo*.

### Tesi 3 – Le sorti della liberazione animale sono legate alla conquista di un effettivo ruolo politico, alla sconfitta dell'antropocentrismo e, in definitiva, alla liberazione umana.

Se l'attuale fase storica rappresenta la parabola della civiltà, allora l'effetto sui nostri obiettivi è letale. Se la modernità muore, i nostri fini (e quelli di tutti i movimenti emancipazionisti) sono destinati a morire con lei. Che fare, dunque? Andare avanti per inerzia finché tutte le varianti dell'animalismo entrino in dissolvenza? Oppure esiste un'alternativa? In ciò che segue argomenterò che esiste la possibilità di salvare la modernità e, quindi, la prospettiva liberazionista, per quanto tale possibilità sia minima. E che questa tenue possibilità è legata paradossalmente proprio all'esistenza del movimento liberazionista a patto che esso, accanto al compito tradizionale – la diffusione culturalista dell'antispecismo –, sia in grado di svilupparne un altro.

Il movimento di liberazione animale dovrebbe avere due fonti. Di queste, quella sgorgata robusta a partire da Peter Singer si è enormemente arricchita nei decenni successivi grazie a innumerevoli e copiosi affluenti. L'antispecismo, però, non satura la teoria della liberazione animale. La esaurisce nella sua forma puramente normativa mostrandone il posizionamento moralista<sup>15</sup>; è perciò facile comprendere come questa visione rimanga, di fatto, sospesa nella mente del proponente. Dire cosa si vuole senza 1) definire le condizioni di realizzabilità e 2) farsi soggetto autonomo del proprio disegno pretendendo che sia realizzato da altri significa porsi su un piano tipicamente idealista. Da qui l'esigenza della seconda fonte: la critica all'antropocentrismo. Tale critica, anch'essa davvero copiosa, è stata sviluppata sia da filosofi dichiaratamente antispecisti che da studiosi non "militanti"; tuttavia, i pur interessanti campi di indagine esplorati sono ancora teorici e, soprattutto, ricalcano lo stile culturalista e accademico degli *Animal Studies*. In altri termini, questi sforzi non è che faticano a tradursi in proposte politiche: sono semplicemente inadatti allo scopo<sup>16</sup>. Qui sostengo invece la tesi secondo cui una nuova critica all'antropocentrismo deve affiancarsi – il più rapidamente possibile – alla critica dello specismo e, anzi, assumere una posizione dominante in nome dell'ovvio principio che solo una società umana conforme, con determinate caratteristiche e basata su forme alternative di riproduzione economica, può inscrivere la liberazione animale nel regno del possibile. Fare questo significa elaborare una critica all'antropocentrismo in grado di mettere in campo quelle caratteristiche politiche di cui l'antispecismo, come detto, non dispone.

Innanzitutto che cosa è l'antropocentrismo? In estrema sintesi è la fallace illusione umana di essere "altro dalla natura", un elemento "separato dalla natura". Solo illudendosi di essere *fuori*, l'umano può poi rendere *oggetto* quanto è rimasto *dentro*<sup>17</sup>. Questa tragica illusione produce pratiche coerenti che, lungi dall'esprimere la liberazione umana, spingono la storia verso la catastrofe. L'antropocentrismo, a causa del quale l'umano si estranea dal mondo, non reifica soltanto il mondo e gli altri esseri, ma anche l'umano stesso ed è la principale causa delle trasformazioni ambientali, sociali e antropologiche che, accumulandosi, stanno portando l'umanità verso il fallimento. Una lista pur incompleta delle catastrofi in atto contempla esclusivamente situazioni sconvolgenti: proliferazione demografica, sviluppo di tecnologie distruttive, aspirazione alla crescita illimitata, distruzione della biodiversità e

15 Al proposito, cfr., ad es., M. Maurizi, *Al di là della natura*, Novalogos, Aprilia 2011.

16 Mi è d'obbligo ricordare la precisazione posta nell'introduzione «Impiegherò "antropocentrismo" per indicare l'autoreferenza della specie che si manifesta quando la separazione dal resto del vivente si è già consumata e stabilizzata producendo effetti sociali *controadattativi*».

17 È evidente qui il riferimento a chi ha iniziato ad attirare l'attenzione sulla questione dell'antropocentrismo, definendolo una *sfavola "bella"*; cfr. Massimo Filippi ed Emilio Maggio, *Penne e pellicole. Gli animali, la letteratura e il cinema*, Mimesis, Milano 2014, pp. 12-14.

della capacità bioriproduttiva della Terra, formalizzazione di un "diritto predatorio" sui beni naturali, creazione di ideologie nazionaliste e guerrafondaie, imperialismo nei confronti degli altri terrestri, costruzione di ambienti urbani incompatibili con lo sviluppo filogenetico della psiche umana, ecc. La credenza umana di essere *fuori* dalla natura è universale e investe, in modi diversi, sia il pensiero neoliberista che le teorie a esso antagoniste. Cosicché ogni ricetta non fa (o non farebbe) altro che avvitare la storia in una spirale fallimentare. Logicamente queste pagine non sono in grado di delineare lo schema alternativo di una architettura sociale non antropocentrica. È possibile comunque indicare una sorta di nastro di partenza per un nuovo percorso.

La storia naturale ha dato origine a una specie che, grazie alla sua attitudine simbolica, ha potuto esprimere, da un certo momento in poi, una potenza devastatrice paragonabile a immani effetti geologici. La svolta è stata talmente incontenibile che la specie stessa ha creato un termine per definire la propria azione modellatrice sulla natura: "antropocene". Secondo la vulgata popolare, tale azione risulta essere un prodotto moderno legato allo sviluppo dell'economia capitalista; bisogna però ammettere che le condotte che già presuppongono un modo di vedersi come *esterni* rispetto al mondo e che hanno consegnato alla nostra specie la capacità di produrre imponenti trasformazioni ambientali anticipano il capitalismo di migliaia di anni<sup>18</sup>. Tuttavia, se le condotte sono antiche, è il pensiero moderno che ha moltiplicato il danno trasformandolo in virtù. Esaltando ciò che è ritenuto una specificità umana, il pensiero antropocentrico – in tutte le sue varianti – non si avvede del fatto che le sue tesi istituiscono una capitolazione della speranza circa il destino della nostra specie. Possiamo osservare, nella geografia di queste idee, l'ostinazione con la quale l'umano persegue scientemente la propria rovina. Sul liberismo e sulla sua evoluzione contemporanea non occorre soffermarsi troppo: l'attacco alle risorse naturali che costituiscono la base della vita stessa sono sotto gli occhi di tutti. Lasciare in libertà ancora a lungo questo mostro significherebbe lo scatenamento di forze apocalittiche capaci di distruggere ogni residuo di civiltà. La prospettiva della critica dell'antropocentrismo non può però prendere di mira esclusivamente il capitalismo, poiché questo rappresenta *soltanto* l'accelerazione delle ossessioni distruttive tipiche della specie umana emerse con l'inconscio desiderio di separarsi da se stessa. Ciò è direttamente constatabile ripensando alle società del passato. Tuttavia, qualora conservassero la matrice antropocentrica, anche le future società post-capitaliste avrebbero anch'esse caratteristiche distruttive. Probabilmente il disastro di cui sarebbero portatrici potrebbe essere rallentato in virtù dell'eliminazione della grave patologia del capitalismo – la necessità di crescita fine a se stessa allo scopo di produrre profitto –, ma il problema fondamentale rimarrebbe irrisolto. Possiamo confermare quanto

18 Al proposito, cfr. Guido Chelazzi, *L'impronta originale*, Einaudi, Torino 2013.

detto considerando alcuni modelli alternativi. I modelli appartenenti alla famiglia marxista hanno conservato l'idea malsana secondo cui non esisterebbero limiti tecnici alla produzione quantitativa poiché le difficoltà attuali sarebbero da ascrivere esclusivamente ai rapporti di produzione e ai rapporti di proprietà. Questi modelli, perduta l'originale problematicità del cantiere marx-engelsiano rispetto alla natura, recuperano in modo compiuto, sul piano dell'approccio economicista, lo spirito di onnipotenza che ha accompagnato la specie nel suo sviluppo. Molto diversa è invece la proposta di modelli che contengono un enorme potenziale critico dell'economia dello sviluppo e che rientrano sotto la classe dell'ambientalismo. Tuttavia, questi modelli contengono al loro interno difetti macroscopici: da un lato non hanno, in genere, una solida base politica e, anche quando la contemplan, sono comunque fortemente inquinati da motivazioni diverse da quelle che ne hanno promosso la nascita; dall'altro – e qui si ritorna al “peccato” originale – mantengono la prospettiva della centralità umana che guarda il tessuto dell'evoluzione dall'*alto* per tentare di reinstaurare un ordine che comunque non riguarda la nostra specie, giacché il disturbo è *là sotto*, in un disordine che deve essere rimediato grazie all'apporto ingegneristico dell'“uomo”<sup>19</sup>.

La critica all'antropocentrismo dovrebbe condurre a un ipermaterialismo capace di dissolvere la speranza umana del controllo assoluto sulla realtà e di ridimensionare – pur non soffocandole – le specificità raffigurative nella sfera simbolica e quelle inventive nella sfera tecnologica, riadattandole alle ineliminabili esigenze della corporeità. Conseguentemente, tale critica dovrebbe ricondurre le forme di vita dell'umano alla compatibilità con la natura. Il primo risultato di questa nuova scena si tradurrebbe in un'inversione dell'importanza del rapporto che intercorre tra le scienze della natura e quelle dell'economia. Nell'attuale civiltà globale, le seconde operano in perfetta autonomia rispetto alle prime e, anzi, le relegano a una funzione ancillare permettendo, grazie anche a tale rapporto distorto, ogni possibile processo distruttivo. Nella civiltà che salva tutti i terrestri e la loro casa, le scienze economiche dovrebbero essere subordinate alle scienze della natura: sono queste che separano il possibile dall'impossibile, riconducendo la macchina antropogenica all'*attuabile* e al senso del limite. Con la riconfigurazione delle basi materiali della società umana, anche tutte le sovrastrutture ideologiche (la politica, il diritto... e da queste, via via, tutte le altre) subirebbero radicali trasformazioni in profondità ed estensione oggi semplicemente impensabili. Finalmente sorgerebbe una nuova figura di umano capace di fondare quella che a tutt'oggi è una parola vuota: l'“umanità”<sup>20</sup>; la ridefinizione dei rapporti con gli altri animali sarebbe una

19 Mi permetto di indicare, a scopo di approfondimento, un saggio nel quale ho condotto in maniera più dettagliata una critica ai modelli marxisti e ambientalisti: *Il cannocchiale di Galileo*, in <http://www.criticadelleologieeconomiche.net/il%20cannocchiale%20di%20galileo.pdf>.

20 Illuminante al proposito è questo aforisma di Nietzsche: «Mille scopi vi furono finora, perché

conseguenza implicita della ritrovata armonia dell'umano nel cosmo.

Ciò riapre il capitolo delle intersezioni con gli altri movimenti secondo modalità nuove. Non relazione di supporto in attesa che ci liberino dal capitalismo, per poi aprire contrattazioni al fine di indebolire progressivamente lo specismo, ma un rapporto basato sull'assunzione di una posizione d'avanguardia in cui sperimentare un lavoro di guida sui movimenti stessi al fine di valorizzare le loro potenzialità e, nello stesso tempo, correggere fino a eliminare le incrostazioni di antropocentrismo che ancora posseggono e che li condannerebbero, in caso di ipotetico temporaneo successo, a ripercorrere vie fallimentari. L'atteggiamento di supponenza che gli attivisti degli altri movimenti manifestano quando chiediamo loro di riflettere sulla condizione animale si dissolverebbe qualora il confronto si spostasse sul loro campo per dimostrare l'insufficienza e i limiti attuali delle loro visioni e dei loro progetti. Non sarebbe un confronto semplice, certamente, ma la possibilità di costruire relazioni che a tutt'oggi ci sfuggono avrebbe maggiori *chance* di successo.

E' necessaria una critica all'antropocentrismo e al sistema di civilizzazione così come si sono storicamente affermati. Occorre mettere in campo un progetto che entri in antagonismo con l'attuale *establishment* politico, economico e culturale, e che si costituisca in un programma concorrente. Un programma per una ricomposizione della società umana che, oltre a inscrivere materialmente la liberazione animale nel “regno del possibile”, sia l'unica sostenibile anche per la specie umana. Il percorso teorico deve poi tradursi in obiettivo politico. L'impresa è difficile e irta di impedimenti, ma consideriamo che quella cosa chiamata a torto “umanità” (mentre dovrebbe ancora chiamarsi semplicemente “specie umana”) si è infilata in una sorta di vicolo cieco. Le ricette finora messe in pratica dal pensiero dominante o immaginate dai pensieri alternativi condannano l'umanità alla rovina a causa del perdurante antropocentrismo che le anima. Il movimento di liberazione animale dispone invece della possibilità di indicare il paradigma in grado di realizzare la possibile salvezza. E soltanto partendo dalla salvezza umana si può parlare di liberazione animale: non soltanto per gli effetti del benessere che conferisce quella dolcezza del vivere che apre lo sguardo all'alterità<sup>21</sup>. Ma soprattutto perché la liberazione animale ha bisogno della riduzione dell'umanità a corpo collettivo relazionato

v'erano mille popoli. Solo la catena delle mille teste manca ancora, manca questo unico scopo. L'umanità non ha ancora uno scopo. Ma ditemi, fratelli miei: se all'umanità ancora manca lo scopo, non manca anche essa stessa?»; Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. F. Occhipinti, Mondadori, Milano 2012, p. 52.

21 I passi riportati nella n. 8, ai quali rimando perché particolarmente significativi, assegnano alla civilizzazione connessa al perseguimento della giustizia universale una maggiore predisposizione a conferire valore all'alterità animale. Io stesso ho insistito su questo aspetto nella seconda parte dell'articolo «Perché gli antispecisti non possono non essere comunisti», in «Liberazioni», cit. Oggi sono invece convinto che questo aspetto giochi un ruolo decisamente secondario rispetto alla ricollocazione dell'umano nella sua dimensione naturalista. Soltanto il rispetto di questa dimensione può fornire la cornice entro cui la civilizzazione potrebbe effettivamente definirsi tale.

con – e ridimensionato rispetto a – i corpi degli altri terrestri: scopo che può essere raggiunto soltanto con l'abbandono dell'idea della centralità umana e l'assunzione di politiche globali correlate.

Questo è l'asso nella manica che il movimento di liberazione animale possiede, purtroppo, in esclusiva e che dovrebbe provare a propagare fuori di sé. Questo è tuttavia un asso puramente potenziale<sup>22</sup>, in quanto ancora lontano dalla mentalità generale. Si tratta di qualcosa di arduo da accettare da parte del movimento liberazionista. E se ne comprende facilmente la ragione: esso ha lo sguardo fisso sull'animale. È nato per questo, certamente; però è rimasto fermo alla sua ossessione normativa, al “dover essere”, al volere l'altro animale libero dal controllo, dallo sfruttamento e dalla morte per mano dell'umano, senza avere la minima idea di come ottenere tutto questo. La critica all'antropocentrismo, così come proposta in questa sede, è poco attraente per gli antispecicisti poiché, occupandosi della società umana, l'apertura di questo importante fronte sembra che lasci “in sospeso” la questione animale: in realtà, sembra che ignori la propria missione, anche se lavora invece nell'unico modo utile a risolverla.

In conclusione, il movimento di liberazione animale può diventare forza di trasformazione solo se si assume l'onere dell'autonomia e la piena responsabilità degli obiettivi che si prefigge. Se non chiede ad altri la loro realizzazione, ma trova in sé la forza che, ridisegnando il modo di stare al mondo della specie umana, libera gli altri animali. Se si dota di un programma inscritto nella critica all'antropocentrismo e quindi assolutamente inedito nella storia della Storia. Se ricerca alleanze e getta ponti verso gli altri movimenti con la finalità di indebolire l'antropocentrismo che gode ancora di ottima salute nei suoi interlocutori. Se tiene a bada gli approcci esclusivamente normativi e idealisti del liberazionismo di derivazione antispecicista. Se non abbandona l'antispecicismo, che semmai potenzia, pur “sospingendolo” provvisoriamente nella sfera della dimensione culturale. Se finalmente assurge ad autentico soggetto politico.

22 A tutt'oggi, purtroppo, il movimento “reale” non possiede le qualità per compiere questo passo. I problemi sono vari, come discusso. L'ostilità nei confronti della politica, i ritardi culturali, le incertezze concettuali e il rifiuto della teoria, ma soprattutto la visione strettamente “antispecicista” centrata sull'animale, sono i limiti che impediscono di rivolgere lo sguardo agli affari umani.

Antonio Volpe

## Daniza. O della guerra all'animale

### Fuori o dentro, il destino cambia poco

Non era una profezia quella di Derrida, secondo cui inserire gli animali non umani nel sistema di protezione giuridico degli umani, costruito da questi ultimi in nome di un Uomo definito proprio per contrapposizione all'Animale, fosse una «disastrosa contraddizione»<sup>1</sup>. Era invece la presa d'atto di un potenziamento dell'antropocentrismo che tenta di ridefinirsi autoincludendo nella propria sfera ciò che per l'Uomo resta estraneo e destabilizzante. Un tentativo, per dirla con Deleuze, di ridurre l'animale demoniaco, che apre verso passaggi ignoti, oltre i confini dell'umano stesso, ad animale edipico, domestico, addomesticato, già da sempre familiare, umanizzato. Un'addomesticazione che implica un'inclusione escludente nel Diritto, un'inclusione gerarchica come accade già per chi non è determinato storicamente, e storico-ontologicamente, come Uomo in senso proprio, cioè maschio, occidentale, bianco, civilizzato, razionale, cristiano, carnivoro, e ovviamente appartenente alla specie umana<sup>2</sup>. Operazione già in atto nel cosiddetto “primo antispecicismo” (Singer e Regan) – e tuttora in atto nel neoanimalismo – che invece di superare la centralità dell'Uomo la ribadiva, andando a cercare negli animali non umani quanto ci fosse di umano, o più prossimo all'umano, in essi. E tanto più nel noto Progetto Grande Scimmia, che mira a includere i primati nella sfera della protezione giuridica in quanto portatori (seppure carenti) di caratteri che definiscono l'Uomo in quanto tale. In questo autopotenziamento dell'antropocentrismo, la contraddizione è disastrosa al di qua e al di là dei confini dell'inclusione: al di là, ovviamente, perché gli animali non inclusi diventano sempre più esclusi, più lontani dall'Uomo come centro di irradiazione del Diritto, e quindi sempre più legittimamente uccidibili e sfruttabili (e questo perché si tratta di un'esclusione che non allontana semplicemente, ma

1 Jacques Derrida ed Éliane Roudinesco, *Quale domani?*, trad. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Milano 2004, p. 97. Sullo stesso tema cfr. Massimo Filippi, *I margini dei diritti animali*, Ortica, Aprilia 2010.

2 Fra tutti i testi disponibili sul tema mi limito a rimandare a J. Derrida, *«Il faut bien manger» o il calcolo del soggetto*, trad. it. di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano 2011 e al commento di Massimo Filippi e Filippo Trasatti, «La favola del soggetto, la tragedia degli animali», in «Liberazioni», n. 8, primavera 2012, pp. 70-82. Inoltre vedi M. Filippi, «Antispecicismi», in «Liberazioni», n. 10, autunno 2012, pp. 40-49.

esclude includendo, allontana sorvegliando). Ma anche al di qua, perché l'inclusione è sempre gerarchica ed è tale nella misura in cui separa ciò che, negli animali non umani inclusi, è proprio dell'Uomo, da quanto è improprio<sup>3</sup>.

L'esempio per comprendere in modo più lampante questa *disastrosa contraddizione* è quanto avviene con l'animale non umano da più lungo tempo vicino all'uomo, il cane. Benché in Italia la soppressione sistematica dei randagi sia stata abolita da un paio di decenni, essa è ancora prevista per casi eccezionali di "pericolosità sociale". Il che significa, senza bisogno di chissà quale riflessione, che finché il cane si comporta "civilmente" (ossia "umanamente"), egli/ella resta nel cerchio sempre più denso della protezione giuridica (il maltrattamento e l'abbandono sono, non per caso, fenomeni che indignano l'opinione pubblica ben al di là del movimento animalista, che, curiosamente, li definisce spesso atti "disumani"). Ma quando il cane si comporta in modo *improprio*, cioè fuori dal *proprio* dell'Uomo civilizzato, egli/ella cade fuori dalla cerchia della protezione (umana) perdendo di fatto la sua soggettività di portatore di diritti, ridiventando oggetto del potere umano: quindi requisibile (proprio come una cosa o un oggetto), incarcerabile senza processo ed uccidibile. Insomma, quando il cane si comporta in modo inumano, e morde (l'Uomo o altri cani – d'altra parte proprietà di altri umani), egli/ella scivola da un bordo all'altro del confine<sup>4</sup>. Qui a giudicare la pericolosità del cane c'è un veterinario esperto di comportamento, come per giudicare la pericolosità del delinquente umano c'è uno psichiatra. Il veterinario comportamentista si sovrappone al giudice, come nei processi umani a questo si sovrappone lo psichiatra. Benché in condizione di protezione giuridica completamente diversa, qui si ripropone la compenetrazione fra Diritto e Fattore-Psi che Foucault ha così ben delineato. E come i discorsi dello psichiatra, anche quelli del veterinario, dello scienziato del comportamento animale, perfino dell'etologo, possono essere discorsi «che fanno ridere e che uccidono»<sup>5</sup>.

3 Sulla topologia dell'esclusione includente, cfr. il classico Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, Einaudi, Torino 1995. Rispetto ad essa mi pare più esplicitiva una topologia raddoppiata, che tenga in maggior conto le opposizioni binarie-gerarchizzanti, contemplando dunque l'esclusione includente e il suo rovescio, l'inclusione escludente.

4 In moltissimi Paesi la soppressione sistematica dei randagi è invece ancora legge. Si pensi al caso degli Stati Uniti, patria di libertà e democrazia, dove ogni anno vengono uccisi almeno quattro milioni di cani. Curiosamente, il corrispettivo statunitense dell'Ente Nazionale Protezione Animali ha per nome *Humane Society*. Diversa e migliore è la protezione degli animali selvatici. A meno che non sconfinino in zone abitate.

5 Michel Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, trad. it. V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2002, p. 17. I discorsi che fanno ridere e uccidono sono tali perché mescolano saperi presunti scientifici a considerazioni di carattere morale, spesso stereotipate, che, secondo Foucault, hanno la funzione di potere normalizzante.

## Daniza: fuori o dentro?

Di discorsi che fanno ridere e uccidono, durante – e dopo – i giorni della resistenza di Daniza (non solo è fuggita per settimane ai suoi cacciatori, conducendo nella fuga i suoi due cuccioli, ma ha sistematicamente eluso ogni trappola) se ne sono uditi un'infinità. Non c'è qui lo spazio per elencarli, né per stilare una cronaca dettagliata degli eventi. Basti dire, per quel che ci interessa analizzare, che il fulcro attorno a cui la maggior parte di questi discorsi è ruotato è stata la questione della pericolosità sociale di Daniza, dove società va intesa in senso strettamente umano. Società declinata per altro in termini comunitari, quelli della comunità locale di quei trentini che concedevano o negavano la legittimità di parola agli estranei, rivendicando la coappartenenza fra comunità umana locale e territorio: questi sono i nostri boschi, si è sentito ripetere *ad nauseam*. Questo secondo perno del discorso si è tanto profondamente innestato sul primo da rendere i due quasi indistinguibili l'uno dall'altro. A complicare maggiormente la questione, vi era poi lo statuto anfibio e oscillante di Daniza: come ogni animale selvatico (secondo una tassonomia giuridica che si sovrappone a quella biologica, sommando, con effetti inaspettati, due diversi calcoli di valore delle forme di vita) Daniza era, *de iure*, animale di Stato: status rafforzato dal suo essere parte del progetto di ripopolamento denominato «Ursus», e quindi sottoposta a un controllo amministrativo raddoppiato da parte della Provincia Autonoma di Trento. La sua collocazione in un'area di indistinzione del diritto ha dunque prodotto un doppio effetto di eccezionalità: per esclusione includente (in quanto selvatica) e per inclusione escludente intensificata (in quanto proprietà dello Stato), sovrapposte l'una all'altra.

Se già il confine fra inclusione ed esclusione dalla società umana è in realtà moltiplicato in un numero quasi incalcolabile di soglie (se è facile individuare lo status giuridico di mucche e galline nella categoria degli "animali da reddito", più difficile è stabilire se questa condizione li metta dentro o fuori – inclusi per esclusione, o esclusi per inclusione – la società umana), qui ci troviamo davanti ad un vero e proprio cortocircuito giuridico-ontologico, in cui due vettori escludenti si sono sommati l'uno all'altro determinando un effetto mortifero senza alternativa. Daniza era uccidibile sia in quanto animale selvatico, sia in quanto animale soggetto alla sovranità dello Stato, sorvegliata in quanto parte di un progetto di ripopolamento: la sua pericolosità è stata raddoppiata, in quanto al contempo interna ed esterna alla comunità umana. Similmente al cane che ha morso, con il suo "attacco" al fungaiolo la protezione che le era offerta dal progetto «Ursus» si è rovesciata nel suo contrario. Non importa che l'uccisione di Daniza sia stata accidentale, né serve addurre ipotesi complottiste. Perché una volta attivato lo spettro della pericolosità, Daniza è scivolata in uno stato di eccezione del diritto che la rendeva di fatto uccidibile, al di là delle decisioni tecnico-politiche che hanno poi imbrattato le carte. Da questo punto

di vista chi, fra gli animalisti o i semplici esperti, ha contestato la legittimità della caccia a Daniza negando la sua pericolosità non ha fatto che nutrire quello stesso spettro, per il semplice fatto di accettare la cornice antropocentrica e securitaria in cui la questione e lo stesso corpo di Daniza venivano posti.

### Pericolo: bisogna difendere la società (umana)

Una volta attivato lo spettro della pericolosità sociale, tentare un discorso che diverga – a differenza di quelli che vi orbitano intorno, poco importa che affermino o neghino tale pericolosità – sfuggendo alla forza gravitazionale del pre-imposto, diventa un compito quantomeno avventuroso. Cercare di mettere in crisi il perno attorno a cui ruota la controversia, invece di parteciparvi accettandolo, scatena una vera e propria reazione immunitaria da parte di chi ne accetta il presupposto: cioè che il pericolo sia di per sé un male da sconfiggere – o quantomeno da addomesticare – in anticipo, e che ciò che resta da fare a partire da questo presupposto sia semplicemente stabilire se il pericolo sia reale oppure no. La controversia attrae a sé i saperi (scientifici, giuridici, politici, d'altra parte da tempo intrecciati insieme) oggettivanti che possono rispondere affermativamente o negativamente alla domanda. In entrambi i casi si tratta ovviamente dell'esorcismo dello spettro.

Decidere, come per Daniza, la cattura (o l'abbattimento) oppure la libertà, resta un esorcismo, proprio perché il pericolo non è prevedibile a priori, non essendo iscritto nella presunta struttura di un individuo e del suo comportamento, ma essendo parte dell'evento dell'incontro *fra più di uno*: locuzione ridondante quanto necessaria per indicare che l'incontro è sempre un rischio che include in sé il pericolo, perché esso non è l'effetto della somma di due o più individualità, ma l'evento sempre imprevedibile della loro *com-parizione*. Evento in cui non si può decidere a priori se l'altro sarà *hospes* (ospite) oppure *hostis* (nemico), neppure se si tratta di quell'altro che io sono, che per lo più si illude di poter prescrivere e controllare l'incontro e il suo esito<sup>6</sup>. È qui che l'esorcismo dello spettro si rivela un processo allucinatorio (un rituale, ma anche un processo nel suo primo significato giuridico): esso non mira ad una verità indipendente dal soggetto, ma ad un giudizio che oggettivi l'altro appropriandolo al soggetto stesso (non importa se individuale o collettivo). Se *l'altro dell'incontro* (e ci può essere altro solo in qualche forma d'incontro) è “di per sé” estraneo, straniero, ignoto (perfino dopo l'incontro), equivoco, e quindi imprevedibile, *l'oggetto del sapere* è al

6 Anche ammettendo che si possa parlare della pericolosità o meno di un singolo animale non umano, davanti al carattere antropocentrico del diritto, chi ha difeso Daniza in nome della sua non pericolosità ha lanciato un boomerang. Che cosa faremo quando sarà più facile, comprimendo eventi in identità, fissare un animale alla sua pericolosità? In nome di che cosa lo difenderemo? Ecco, di nuovo, la *disastrosa contraddizione*.

contrario sempre identico a se stesso, familiare, univoco, noto, e quindi prevedibile e controllabile. I saperi oggettivanti riducono l'apparizione sfuggente dell'altro a identità di cui è possibile radiografare e fissare la struttura. In questo modo, l'altro ridotto a oggetto può essere introdotto in una categoria, in una tassonomia, e incluso-escluso nel sistema del Diritto a seconda della sua prossimità al proprio per eccellenza: quell'Uomo determinato per tagli gerarchici intrecciati di cui abbiamo parlato sopra. Si tratta ovviamente di un processo circolare, perché il proprio per eccellenza è già posto in anticipo.

### Guerra all'animale

L'esorcismo dello spettro del pericolo sta già nel racconto dell'eroe – o del narratore che ne canta le gesta – davanti al fuoco che rischiera la selva, intorno a cui si raccolgono umani spauriti in ascolto. Le gesta sono vittorie su popoli stranieri e belve feroci. In questo racconto della fondazione della comunità, la parola mitica dà senso a un cosmo articolato secondo un ordine e fonde insieme gli umani in una comunità altrettanto ordinata. O almeno questo è ciò che la comunità racconta della sua stessa origine<sup>7</sup>. Fondare una comunità è fonderne nel crogiuolo le singolarità. Le comunità di ogni ordine (tribù, nazioni, stati) hanno i loro miti fondativi, i loro eroi, i loro bardi e i loro nemici sconfitti: gli spettri esorcizzati. Nella parola del mito il *lògos* intrappola l'*algos* (il dolore) attuale e potenziale, dà ad esso un nome, un perché e una gabbia che lo contenga. Questa gabbia è il *lògos* stesso che coincide con la comunità: un racconto, ma anche una lingua, comune. La comunità e la sua lingua prendono fondamento in un suolo, un territorio: una terra, una patria che da sempre implicano una tradizione e una stirpe che parlano la lingua comune. Esistono dunque confini materiali e confini simbolico-materiali che definiscono lo spazio della comunità, che non è soltanto il territorio, ma sono anche la lingua, la continuità della stirpe e della tradizione, e tutti vanno difesi dalla contaminazione esterna e interna<sup>8</sup>.

7 Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa e Il mito interrotto*, ne *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995.

8 In realtà, in una certa misura, lingua e stirpe possono essere considerati confini più originari del suolo. Si pensi, ad es., alla storia dei popoli indoeuropei che già prima di stanziarsi (in India, Iran ed Europa), quindi ancora in una fase nomade, si riconoscevano in tribù organizzate secondo gerarchie ferree. Se già il segno di questa tradizione cristallizzata è visibile nella Grecia e nella Roma antiche, l'India offre l'esempio più estremo: non solo, oggi, a distanza di millenni, il sistema delle caste è ancora vivo (nonostante la sua abolizione *de iure*), ma i *dalit* (letteralmente “gli oppressi”), discendenti dei popoli autoctoni del subcontinente indiano travolti dalla bellicosa irruzione hindu, sono ancora considerati fuori-casta, cioè non appartenenti al corpo proprio della nazione hindu, subendo così un vero e proprio regime di *apartheid*. Lingua e discendenza di sangue sarebbero dunque fondamenti della comunità più antichi della localizzazione territoriale, la patria più originaria. Non a caso, le tribù indoeuropee, benché nomadi, erano già costituite come società di allevatori. Cfr., ad es., Georges Dumézil, *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, trad. it. di A. Piras, Il Cerchio, Rimini 2003.

Come è noto, per Girard<sup>9</sup>, questo ruolo spetta al sacrificio, nel quale il capro espiatorio assume su di sé le tensioni violente e disgreganti sviluppatesi all'interno della comunità. Come fa notare Nancy<sup>10</sup>, il sacrificio, però, non è solo quello dell'estraneo o di chi è stato reso tale. Il sacrificio è quello della comunità stessa, che nel sacrificare l'estraneo, sacrifica se stessa a se stessa, nella misura in cui tutti i singoli che la compongono si sacrificano alla sua legge, che innanzitutto è legge di identità di tutti con tutti.

Se è vero che la modernità non liquida il sacrificio arcaico, ma lo rinnova rimuovendolo, e quindi potenziandolo, allora queste righe raccontano già della vicenda di Daniza e di quei valligiani che hanno rivendicato la sovranità comunitaria sul proprio territorio e insieme il diritto di sacrificare Daniza. Questo, però, non basta ancora per comprendere a pieno la vicenda. Perché la comunità locale e la sua logica sacrificale ed esorcistica sono, per così dire, sineddoche di un comunitarismo immensamente più vasto e profondo: la comunità stessa dell'Umano. Comunità che fondendo in identità i singoli, insieme ne appropria il proprio e ne scarta l'improprio a partire dall'Uomo proprio per eccellenza. Sotto alla storia delle infinite, localizzate, implosioni comunitarie umane, scorre quella della comunità dell'Uomo in quanto tale che, per la propria autodefinizione e autocostituzione senza resti, deve fare guerra non solo ai non-abbastanza-umani o ai sub-umani, ma soprattutto a quegli inumani distinti come animali. Non si vogliono qui negare i motivi economici e morali dello sfruttamento e dello sterminio animale, ma rimandare all'altro lato della stessa medaglia, a ciò che, nella relativa visibilità, resta per lo più invisibile, occultato.

### Resistenza, rivolta, rivolgersi

La guerra antropocentrica è una guerra totale che devasta fuori e dentro i confini dell'umano, sia le vittime che i carnefici. È, a conti fatti, una guerra contro le singolarità plurali, gli esistenti esposti gli uni agli altri nelle relazioni e negli incontri. È una guerra preventiva contro il pericolo sempre spettrale, mai afferrabile, dell'incontro. Uno spettro che nessun esorcismo può davvero cacciare, perché il suo carattere è quello del *revenant*, del ritornante. Perché *il gioco del con* si ripete sempre e da sempre, incrinando continuamente la logica dell'identico, del comune fusionale.

Immaginare Daniza a terra, uccisa davanti ai suoi cuccioli, è un'immagine straziante e fa pensare che ciò che l'Uomo, maschio, civilizzato e razionale non può

sopportare è il pericolo della gioia e della tenerezza. Ma Daniza è anche il nome di quella singolarità (molto meno e molto più di un *exemplum* di specie)<sup>11</sup> che ha resistito ai suoi inseguitori, rivoltandosi contro questo ordine, mettendolo in crisi. Attraverso il gioco del con che, come una vibrazione risonante, attraversa tutte le relazioni, Daniza ci lascia, ci trasmette, una promessa e un compito. Il compito di abbandonarci al rischio delle relazioni e degli incontri che ci volgono via dalla soggettività sovrana, rivolgendoci gli uni verso gli altri. Un compito che è e si risolve in gioco. E la promessa di una storia divergente e inaudita in cui la guerra dell'Uomo sia messa in stato di crisi permanente.

9 René Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1992 e *Il capro espiatorio*, trad. it. C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano 1999.

10 J.-L. Nancy, *L'insacrificabile*, in *Un pensiero finito*, trad. it. di L. Bonesio e C. Resta, Marcos Y Marcos, Milano 1992.

11 Antonio Volpe, «Uno sconfinato essere con. Mondo, cosa, singolarità», in «Liberazioni» n. 17, estate 2014, pp. 17-31.

Roberto Arlt

**La fattoria di Farjalla Bill Alí**

Quelli che mi conoscevano, venendo a sapere che andavo a lavorare nell'allevamento di gorilla di Farjalla Bill Alí, si strinsero compassionevolmente nelle spalle.

Del resto non avevo scelta. Mi avevano escluso dai più importanti affari di Stanley. In qualche posto mi accusavano di essere un ladruncolo, in altri un ubriaccone. Il mio ultimo padrone, incrociandomi all'ingresso del mercato, aveva detto, commentando ironicamente la mia determinazione: «Non puoi raddrizzare la coda di un levriero neanche se la lasci vent'anni nella canna di un fucile».

Io mi ero stretto nelle spalle di fronte al pessimismo che trapelava dal proverbio arabo. Che potevo fare? In Africa non si muore di fame solo nel deserto, ma anche nella più fitta e chiassosa delle foreste. Là dove verdeggia il mango o ride lo scimpanzé, quasi sempre è in agguato la freccia velenosa.

Nella fattoria di Farjalla Bill Alí avrei lavorato come contabile. Quella canaglia di Farjalla non sfruttava solo un redditizio allevamento di gorilla, ma anche una scuola dove si addomesticavano giovani elefanti. Lì gli insegnavano a lavorare. Il mercante vendeva con eccellenti guadagni gli elefanti addomesticati e i gorilla. Disponeva di varie leghe di foresta e di numerose greggi di schiavi. Siccome questi erano assolutamente inetti per istruire gli elefanti, venivano utilizzati per i lavori di fatica. Le negre, in genere, nella fattoria facevano da balie ai gorilla orfani, perché le scimmie adulte morivano di tristezza nel vedersi private della libertà. I gorilla appena nati e orfani richiedevano attenzioni straordinarie per essere nutriti, in quanto con il loro olfatto delicato percepivano la differenza fra le loro madri e le negre. Inoltre, quelle bestiole sono terribilmente gelose e non tollerano che la schiava dia il latte ai loro figli. Siccome Farjalla Bill Alí non era granché scrupoloso riguardo a questo dettaglio, una negra di nome Tula vide che il gorilla affidato alle sue cure stava strangolando il figlio che lei aveva portato con sé all'allevamento.

Ne scaturì un dramma. Il padre del bambino, un negro che lavorava all'imbarcadero della città, quando seppe che suo figlio era morto fra gli artigli di un gorilla, si presentò all'allevamento, afferrò la bestia per una zampa e le tagliò la testa. Soddisfatto della sua impresa, si presentò al porto con la testa del gorilla.

Rapidamente Farjalla Bill Alí venne informato del danno che aveva subito. Si recò all'imbarcadero. Fin da lontano si poteva vedere la testa della scimmia, collocata su una pila di balle di cotone. Farjalla comparve «come la collera del profeta»,

secondo un testimone. Non pronunciò una sola parola, tolse dalla fondina la sua grossa rivoltella e scaricò tutti i proiettili del caricatore nella testa del marito di Tula. Nella mia veste di sorvegliante delle operazioni di scarico di un altro commerciante, fui testimone del crimine. In pratica il negro rimase senza testa. Dal processo che ne seguì Farjalla uscì assolto. I testimoni rilasciarono false deposizioni secondo cui l'arabo si era dovuto difendere da un'aggressione del negro. Fra i testimoni menzogneri figuravo anch'io. Il mio padrone, che allora era interessato all'acquisto di zanne di elefante, aveva investito i suoi capitali nell'impresa di Farjalla e mi obbligò a dichiarare che il negro aveva tentato di aggredire l'arabo con un coltellaccio. Durante il processo la testa del gorilla decapitato figurò come importante prova a discarico.

Inutile dire che durante lo svolgimento della causa Farjalla Bill Alí non rimase in prigione neanche un giorno. È dunque venuto il momento di presentare il personaggio principale della storia.

Farjalla Bill Alí era una canaglia nata. Aveva precedenti e non poteva smentirli. Il nonno di sua madre era stato impiccato all'albero maestro di una fregata in quanto trafficante di schiavi. Il padre di Farjalla era stato assassinato da un mercante. La madre di Farjalla si era dedicata per parecchio tempo alla tratta di ebano vivo. Un elefante infuriato, durante una siesta, l'aveva uccisa a zannate. Farjalla aveva continuato nel mestiere.

Era un congolese alto, magro, dal naso aquilino. Apparteneva al rito musulmano. Ornava la sua testa un turbante di mussolina giallo, e nessuno lo vide mai sprovvisto della sua robusta sferza. Frustava sia i bianchi sia i negri. Vero è che quando un bianco arrivava a lavorare per Farjalla aveva toccato il degrado più totale. Dopo la fattoria c'era il penitenziario.

Farjalla conosceva i miei precedenti. Quando mi presentai da lui per chiedergli lavoro, ordinò che mi dessero una bottiglia di whisky e mi congedò dicendo: «Vai e ubriacati. Poi parleremo».

Rimasi sbronzo per tre giorni. Il quarto, a svegliarmi fu una pioggia di pedate che ricevetti nelle costole. In piedi, accanto a me, freddo e severo, c'era il trafficante. Mi alzai indolenzito mentre il farabutto mi domandava: «Dormirai fino al giorno del giudizio? Vieni al magazzino. È ora che ti guadagni il pane».

Così cominciai nella sua fattoria. Ma le cose fra noi non potevano andare bene. Un giorno che eravamo usciti in barca sul fiume in cerca di un carico d'avorio, vicino alle cosiddette «rapide di Stanley», dopo aver acquisito la mercanzia e nel momento in cui i «cacciatori» wauas, sulle loro piroghe, effettuavano intorno a noi un simulacro di balletto nautico, Farjalla volle impadronirsi con la forza di una schiava che avevo avuto in cambio di una rivoltella automatica. Sosteneva che io non potevo acquisire mercanzia di alcun genere mentre lavoravo ai suoi ordini. Aggiunse che se i cacciatori mi avevano venduto la schiava era grazie al prestigio di

Farjalla. Evidentemente, il negro agiva in malafede. Ero un bianco, e al mio acquisto della negra non poteva opporsi alcun diritto. Allora Farjalla, irritato, ribatté che non avrebbe mai tollerato che la negra vivesse nella fattoria. Risposi che non pensavo affatto di portare la mia schiava nel suo covo di ladri. Quando pronunciai quest'ultima parola, l'irritazione di Farjalla arrivò al punto che, chinandosi su di me, e prima che potessi intuire le sue intenzioni, mi sputò in faccia. Dio di tutti gli dei! Mi gettai su di lui per rompergli le ossa, ma Farjalla mi rifilò una pedata alla bocca dello stomaco e caddi svenuto sul fondo della barca.

Quando mi ripresi dagli effetti del colpo, dell'aguardiente di banana e della stanchezza, la mia schiava era scomparsa. Mi ritrovavo senza lavoro e ignominiosamente malmenato.

I negri mi guardavano con scherno. Capii che se non mi riconciliavo con Farjalla Bill Alí ero perduto.

Mandando giù il mio odio, con il labbro sorridente e il cuore traditore, mi diressi alla fattoria. L'arabo stava sbraitando in mezzo ai suoi facchini. Si degnò a malapena di rispondere al mio saluto. Io entrai nell'ufficio del magazzino come se non fosse successo niente.

Da allora i miei rapporti con il mercante furono odiosi. Per lui io ero uno schiavo disprezzabile; per me lui era un uomo al quale la mia vendetta un giorno avrebbe fatto digrignare i denti.

Ma è scritto che le vie del male non portano molto lontano.

Pochi giorni dopo gli avvenimenti che ho appena narrato, nella fattoria morì un gorilla adulto che dovevamo consegnare allo zoo di Melbourne. Farjalla, che per negligenza aveva ritardato l'invio, aveva un diavolo per capello e decise di mandare al suo posto uno scimpanzé che era affidato alle cure di Tula, la moglie del negro che lui aveva ammazzato a revolverate. Tula si era estremamente affezionata alla piccola scimmia. Lo scimpanzé la seguiva come un ragazzino monello segue la madre. Quando la vedova venne a sapere che la scimmia sarebbe stata consegnata a uno zoo si mise a piangere sconsolatamente. Era da non credere, vedere come la negra prendeva lo scimpanzé e gli lisciava il pelo e se lo stringeva al petto piangendo, mentre la scimmia, con espressione compunta, si guardava intorno accarezzando con le lunghe dita rosate e pelose le gote umide della madre adottiva.

Farjalla Bill Alí era un uomo che non si sarebbe fatto intenerire neanche dalle lacrime di un milione di negre. Il giorno dopo saremmo partiti per la città di Stanley. Nello stesso camion avremmo trasportato il gorilla morto, lo scimpanzé vivo e la negra. Lo scimpanzé lo avremmo spedito a Melbourne dalla città. Quanto al gorilla morto, la negra sarebbe rimasta con lui vicino a un termitaio.

Lungo il tragitto per Stanley, a poco meno di due leghe dalla fattoria, si scopriva un tratto di foresta decimato dalle termiti, o formiche bianche. Lì, nella radura terrosa riarsa dal sole, si innalzavano una sorta di menhir di fango alti dai cinque ai sette

metri. Quei monumenti vuoti erano i nidi delle termiti. Farjalla era solito, quando gli moriva un animale esotico, vendere lo scheletro. A Stanley viveva un uomo che comprava gli scheletri dei gorilla per inviarli a Londra. Probabilmente erano destinati a istituti di ricerca.

Per evitare il processo di scarnificazione naturale, Farjalla, conformemente agli usi del paese, portava il cadavere fino al termitaio e con un martello apriva un buco nel nido. Immediatamente, file compatte di termiti coprivano il cadavere abbandonato sopra il buco. Nel giro di poche ore lo scheletro veniva ripulito alla perfezione. Voglio aggiungere inoltre che fino a pochi anni fa i trafficanti di schiavi punivano i negri più ribelli spalmandoli di miele e legandoli a uno di questi formicai.

Caricammo il gorilla morto sul vecchio camion del mercante. Poi la negra e lo scimpanzé. Io sedevo vicino all'arabo, che era al volante. Voglio far notare che eravamo le uniche persone rimaste alla fattoria. Tutti i servi si erano concentrati a nord per dare la caccia a una coppia di leoni che quella notte avevano sbranato un bue. Armati di lunghe lance per la caccia agli elefanti e seguiti dalle mogli e dai bambini, gli uomini si erano inoltrati nella foresta.

Partimmo all'alba per la città di Stanley. Mulinelli di farfalle multicolori si riversavano sulla strada. Anche se il camion viaggiava veloce, sapevamo di essere sorvegliati da tutti gli occhi del bosco. All'improvviso Farjalla, senza staccare gli occhi dal volante, mi disse: «Cercati un altro padrone. Non mi servi».

«Va bene», risposi.

Alle nostre spalle si sentiva il pianto della negra abbracciata al suo scimpanzé. Erano singhiozzi sordi. Tra le fessure di qualche asse si intravedeva la donna che abbracciava teneramente la scimmia, mentre questa, con un'espressione compunta, si guardava intorno con occhi compassionevoli e luccicanti. La negra accarezzava la testa dello scimpanzé, che osservava il volto della madre adottiva con perplessa vivacità. Non sapeva da quale pericolo concreto dovesse difenderla.

«Chiudi il becco!», grugnì il mercante rivolgendosi alla schiava senza guardarla, perché quando guidava assegnava un'importanza straordinaria a questa operazione. Cercando di fingere sottomissione gli dissi: «Mi spiace non esserti stato utile».

L'arabo si limitò a rispondere: «Non servi neanche per tagliare le babbucce di un vagabondo».

La negra, abbracciata al piccolo scimpanzé, aveva ricominciato a piangere. All'improvviso uscimmo dall'ombra verde. Sopra c'era il cielo. Di fronte alla radura bruciata dal sole le termiti avevano innalzato i loro rugosi blocchi marroni. Sulla cima di alcuni di questi giganteschi nidi spuntava l'erba.

Il camion si fermò con un cigolio di ferraglia. Presi la mazza e mi diressi verso un formicaio alto tre volte più di me. Sembrava un tronco devastato dalla tempesta. La negra si caricò in spalla il sacco con il gorilla morto e, turbata, si diresse faticosamente verso il termitaio. Dietro di lei camminava il piccolo scimpanzé, con le sue

gambe arcuate, e ci guardava risentito.

Sollevai la mazza e la scaricai sulla base del formicaio. Il calcestruzzo del nido non cedette. Farjalla si avvicinò, io sollevai la mazza e, prima che potesse evitarlo, gli mollai una pedata alla bocca dello stomaco. La stessa pedata che lui mi aveva dato sulla barca, il giorno della festa dei negri alle «rapide di Stanley». Farjalla si accasciò. Dissi alla schiava: «Porta il gorilla».

La donna lasciò cadere pesantemente la bestia morta accanto al trafficante di schiavi. Senza perdere tempo, lo spogliai del suo turbante e con una lunga striscia di mussolina gli legai mani e piedi. Poi diedi un'altra mazzata nel termitaio e un pezzo di cortecchia sprofondò definitivamente, lasciando vedere l'interno plutonico, disseminato di neri canali lungo i quali si muoveva febbrilmente un'umanità bianchiccia di formiche grigie.

«Aiutami!», urlai alla negra.

La schiava capì. Sollevando il gorilla morto legato insieme al trafficante, li spinammo entrambi sul termitaio. La donna lanciò qualche grido gutturale, il piccolo scimpanzé la raggiunse di corsa e si strinse al suo fianco prendendole la mano. Lei rimase a contemplare ridendo, con le labbra socchiuse, la fremente fessura del termitaio. Migliaia e migliaia di formiche rabbiose coprivano le due sagome come un lenzuolo grigio. La gellaba di Farjalla e il corpo peloso del gorilla finirono per essere rivestiti di una crosta mobile e cenerina che si adattava continuamente alle crescenti disuguaglianze dei due corpi.

La negra e il figlio adottivo osservavano quel finale. Io presi la bottiglia di whisky che avevo lasciato sotto il cassone del sedile del camion e dissi alla schiava: «Meglio che te ne vai e non torni più».

La donna, prendendo frettolosamente la mano della scimmia, si diresse verso il bosco. Li vidi per l'ultima volta mentre superavano il confine della muraglia vegetale. Il piccolo scimpanzé, tenendola per mano, voltava la testa verso di me come un ragazzino risentito. E io, nascosto dietro alcuni cactus, aspettavo il momento per montare sul cavallo che avevo nascosto la notte prima. Tula scostò qualche ramo e sprofondò nel verde. Io montai a cavallo e tornai alla fattoria per crearmi un alibi, mentre Farjalla Bill Alí rimase là, sotto il sole. Le formiche se lo mangiavano vivo.

*Questo racconto è tratto da Roberto Arlt, Scrittore fallito, trad. it. di Raul Schenardi, SUR, Roma 2014. Siamo grati alla casa editrice per averci concesso la pubblicazione.*

Marco Reggio

## ***Dracula: una lettura non antropocentrica***

### **Intervista a David Del Principe**

I romanzi di terrore debbono essere letti come romanzi politici<sup>1</sup>  
(Michel Foucault)

**Il numero speciale di «Gothic Studies»<sup>2</sup> che hai curato propone un punto di vista particolare sugli studi letterari, quello che hai chiamato *approccio ecogotico*. Come è nata l'idea di un numero speciale sul tema e di un contributo a un libro sugli animali nel cinema e nella letteratura italiana?**

L'approccio ecogotico nasce dalla constatazione dell'assenza, negli studi gotici, della rappresentazione dei ruoli che svolgono le specie, i non umani e l'ambiente nella costruzione della mostruosità e della paura. Come goticista, mi ha sempre stupito che gli approcci critici alla mostruosità e al vampirismo non avessero quasi mai superato i confini interpretativi dello specismo. Un'assenza che non si limita, però, al gotico, ma si estende alla negazione della soggettività non umana nei testi letterari e nel discorso critico in generale. Dunque, l'ecogotico sorge all'incrocio tra approccio gotico ed ecocritico: ho concepito il numero speciale di «Gothic Studies» con lo scopo di iniziare a colmare questa lacuna. Tutti i saggi del volume cercano di mettere alla prova la concezione antropocentrica ed ecofobica nei confronti dei non umani, della natura e dell'ambiente. Il sorgere dell'ecogotico ha anche l'effetto di favorire il rilancio del gotico italiano, cioè di deterritorializzare *il romanzo nero* che, nonostante una ricchissima tradizione nella letteratura moderna, resta in qualche modo tenuto ai margini, escluso da un discorso critico transnazionale. Il volume propone una mostruosità che si estende anche alla soggettività non umana e gli autori, in un'ottica non umanocentrica, hanno trattato una serie di aspetti originali: i *bog* irlandesi, il fungo, le capre mannare, i gorilla, gli ibridi non umani e postumani, i vampiri, gli animali da laboratorio e l'ambiente stesso. Ogni saggio della raccolta si rivolge, in un modo e nell'altro, all'animale e alla natura intesi come presenze mostruose. In considerazione del crescente interesse per gli studi sugli animali, in particolare con l'affermazione dei *Critical Animal Studies*, dell'ecofemminismo

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, trad. it. di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2010, p. 96.

<sup>2</sup> «Gothic Studies», vol. 16, n. 1, maggio 2014.

e degli studi ambientali, mi è sembrato il momento giusto per proporre l'analisi dell'ecogotico. Finora, questo campo di studi vanta solo due pubblicazioni: il testo appena uscito e un libro, *Ecogothic*<sup>3</sup>, che si occupa della tematica della natura, curato da Andrew Smith e William Hughes (quest'ultimo è anche il direttore di «Gothic Studies» e voglio ringraziarlo pubblicamente per avermi invitato a curare il numero speciale). Fin dall'inizio il mio intento, con questo volume e con il saggio «Il pasto mostruoso: il consumo di carne e la resistenza alimentare nel gotico europeo»<sup>4</sup>, è stato quello di proporre uno studio sullo specismo e sul consumo di carne, sia umana e inumana che non umana, come tematica gotica assente e, di conseguenza, degna di rilievo critico. Sono lieto di vedere che un tale campo di studi si stia estendendo con la nascita di approcci antispecisti affini, quali i *Dark Animal Studies* e la *Dark Ecology*, come propongono rispettivamente James Stanescu e Timothy Morton<sup>5</sup>; mi auguro che questa strada sia solo una fra le tante che si affacceranno alla questione dell'animale.

**Come affermi, il punto centrale della tua proposta è quello di lanciare «una sfida ad un soggetto gotico ormai familiare – la natura –, assumendo una posizione non-antropocentrica, per riconsiderare il ruolo che svolgono l'ambiente, le specie e i non umani nella costruzione della mostruosità e della paura». Che implicazioni ha questa sfida? In particolare, in che senso può far emergere (e, forse, far esplodere) l'identità umana se, come sostieni, «l'approccio ecogotico esamina la costruzione del corpo gotico – inumano, nonumano, transumano, postumano o ibrido – attraverso delle lenti più inclusive, domandando in che modo esso può essere compreso in modo migliore in quanto sito di articolazione dell'identità ambientale e di specie?»** Le implicazioni sono notevoli perché siamo solo all'inizio della scoperta di questo lato dell'estetica gotica. Infatti, l'assenza dello studio non antropocentrico e antispecista dell'ambiente e delle specie è particolarmente interessante, perché i non umani abbondano nei testi gotici ma, come nel mondo quotidiano, sono resi muti e visti come oggetti da utilizzare, non come titolari della propria soggettività o della loro mostruosità. In genere, la critica è ancora specista: demonizza ma non *mostrifica* i non umani, conferendo solo agli umani il diritto di essere mostri dotati di *agency*. Così si parla esclusivamente della mostruosità di Dracula in quanto umano-inumano, senza aprire la sua mostruosità e la via interpretativa alle sue identità animali non

3 Andrew Smith e William Hughes (a cura di), *Ecogothic*, Manchester University Press, Manchester 2013.

4 D. Del Principe, «The Monstrous Meal: Flesh Consumption and Resistance in the European Gothic», in Deborah Amberson e Elena Past (a cura di), *Thinking Italian Animals: Human and Posthuman in Italian Literature and Film*, Palgrave Macmillan, New York 2014, pp. 179-196.

5 James Stanescu, «Toward a Dark Animal Studies: On Vegetarian Vampires, Beautiful Souls, and Becoming-Vegan», in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 10, n. 3, 2012, pp. 26-50 e Timothy Morton, *The Ecological Thought*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2010.

umane. Se lo si facesse, si correrebbe il rischio, assente nella vita di tutti i giorni, di consentire ai non umani il diritto di “perseguitare” fisicamente e psichicamente gli umani in quanto spiriti irrequieti, sospesi in uno stato fra la vita e la morte, aspetto questo che riflette il loro trattamento crudele nel mondo reale. Ecco perché quando si fanno sentire, gli animali lo fanno spesso in un contesto di crudeltà e di sofferenza, esprimendo una realtà che in un mondo specista va occultata. Riconoscere la costruzione di un corpo gotico più inclusivo, non solo di composizione in/umana ma anche nonumana e transumana, vuol dire arricchire la visione dell'identità *umana*, oltre ogni limitazione categoriale, compresa quella delle specie, come si fa con le letture critiche in chiave femminista, *queer* e antirazzista.

**Quanto questo approccio è debitore nei confronti dell'ecofemminismo, delle letture femministe-vegetariane di alcune opere letterarie e, in particolare, dell'opera di Carol Adams<sup>6</sup> (penso, ad esempio, al concetto di referente assente, all'analisi degli intrecci fra carnivorismo e patriarcato, ma anche alla lettura “vegetariana” del *Frankenstein* di Mary Shelley)?**

L'ecogotico ha sicuramente un debito con le teorie ecofemministe di Carol Adams. Prima che si parlasse di ecogotico, Adams aveva già sottolineato, nella sua lettura femminista-vegetariana del *Frankenstein* di Mary Shelley e in *The Sexual Politics of Meat*, questo legame teorico fra il carnivorismo, il vegetarianismo e la sensibilità gotica, facendo luce sulla Creatura in quanto vegetariana. La teoria di Adams è fondamentale per qualsiasi esplorazione e lettura ecogotica e viene impiegata in modo efficace da Jackson Petsche, uno degli autori del volume citato, nel suo saggio sull'animalità e il carnivorismo in *Frankenstein*<sup>7</sup>. La teoria del referente assente spiega come l'identità dell'animale non umano, nel momento in cui diviene “carne”, sia eclissata e come l'uso specista della lingua serva a rendere invisibile sia un corpo vivente e senziente che la responsabilità etica dell'atto della sua uccisione. Quindi, rendersi conto del dispositivo del referente assente, attraverso una resa dei conti linguistica, è un modo di re-invocare il corpo animale, la macellazione e il mattatoio nella vita quotidiana. Si tratta, pertanto, di una teoria indispensabile per la costruzione di una mostruosità ecogotica.

**La proposta di lettura del romanzo gotico in senso non antropocentrico sembra anche ricalcare il metodo, tipico degli studi *queer*, di decostruzione di opere letterarie e cinematografiche appartenenti anche alla cultura “popolare”. Si può dire**

6 Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York-Londra 2004, pp. 132-153.

7 Jackson Petsche, «An Already Alienated Animality: Frankenstein as a Gothic Narrative of Carnivorism», in «Gothic Studies», vol. 16, n. 1, pp. 98-110.

**allora che la tua lettura di *Dracula*<sup>8</sup> sia una lettura politica? E che sia una lettura *queer*?**

La mia lettura di *Dracula*, benché non sia stata pensata nell'ambito degli studi *queer*, mette in questione il dominio della soggettività umana e della nostra specie e, quindi, si collega a quelle interpretazioni di testi letterari che decostruendo, ad esempio, il dominio androcentrico, razziale ed eterosessuale, mostrano come tutte le forme di alterità siano tra loro connesse. Si rende visibile il soggetto non umano al pari di quello *queer* e in tal modo questi studi sono implicitamente legati fra loro. Sarei lieto se la mia lettura fosse vista come una lettura politica al pari di quella offerta da questi altri approcci, una lettura che propone all'attivismo di portare in primo piano il consumo di carne, una questione di grande importanza sociale già all'epoca di Stoker e che è diventata della massima urgenza etica e ambientale oggi. La tematica della carne – e in particolare il rifiuto del carnivorismo che ho delineato – mi ha dato l'occasione di trattare non solo il rapporto fra carne umana e non umana ma anche la carnalità testuale, cioè il paragone fra lo spostamento carnale e quello eterosessuale che avviene nel romanzo. Gli approcci antispecie e *queer* procedono insieme: entrambi si occupano del collasso del dominio umano, sia per quanto riguarda le specie sia per quanto riguarda l'orientamento eteronormativo, rappresentando atti reciprocamente liberazionisti. A livello teorico e pratico è molto incoraggiante vedere i tanti contributi che intersecano ecofemminismo, teoria *queer* e veganismo: ad esempio, il *Manifesto queer vegan* di Rasmus Simonsen<sup>9</sup> e, in genere, l'affermazione di studi e di modalità di attivismo reciproco fra questi due campi. Credo che in ambito accademico siamo nei pressi di una svolta radicale, a partire dalla quale tutti i testi letterari potranno essere riaperti a una lettura in chiave non antropocentrica, portando a una nuova comprensione dell'esistenza. Ma la vera rivoluzione sarà quella di mobilitare e di trasformare tale rilettura in attivismo in modo che essa non si limiti all'accademia, ma al contrario che diventi prassi. Spero che, nel suo piccolo, il mio saggio possa essere considerato uno fra i tanti modelli disponibili di un tale risveglio letterario-attivistico che, vedendo riflesso il trattamento dei non umani nell'epoca industriale di Stoker nella carnicultura post-industriale di oggi, possa indirizzarci a concepire un'esistenza libera dagli abusi e dalla sofferenza che infliggiamo ai non umani.

**E veniamo a *Dracula*... Mi sembra che uno dei punti nodali della tua analisi sia condensato in questa osservazione: «Il consumo di carne gioca un ruolo importante nello sviluppo delle allegorie alimentari e del vampirismo non-umano». In che senso**

8 D. Del Principe, «(M)eating *Dracula*: Food and Death in Stoker's Novel», in «Gothic Studies», vol. 16, n. 1, pp. 24-38.

9 Rasmus R. Simonsen, *Manifesto queer vegan*, trad. it. di M. Filippi e F. Trasatti, Ortica, Roma 2014.

**questo ruolo è così centrale?**

Si tratta di una presa di posizione che si basa su un mutamento prospettico lungo un'asse di maggiore inclusività. Tale mutamento muove dall'assunto che la carne presente nella narrativa non è solo quella umana consumata dal conte, ma anche quella non umana consumata dagli umani e che, quindi, il morso, la zanna e il vampiro posseggano due nature, o meglio, due specie. Tanto i vittoriani, come Jonathan Harker che consuma polli, mucche e maiali, quanto il conte, dissanguano e mangiano i corpi morti(-viventi): una reciprocità carnale che mette a confronto la tenue linea divisoria fra cannibalismo, carnivorismo, vampirismo e appartenenza di specie. Infatti, le due figure sono accomunate dallo stesso impulso necrofago a succhiare il sangue e a mangiare cadaveri, ma solo il conte viene considerato responsabile di atti di mostruosità e di delitti orrendi. Al contrario, Harker non è considerato un mostro, ma un umano, e un umano buono. I *loci* del consumo di carne e della produzione della mostruosità, dunque, non sono situati solo tra la bocca e il collo, ma anche tra la bocca e lo stomaco, uno scambio che fa scaturire mostri e “fantasmi”, anche sul piatto, e che mette in luce una forma di vampirismo non umano che fa crollare la finzione della visione antropocentrica. Da un punto di vista teorico, ritengo che il consumo di carne interrompa la distinzione fra umani e non umani e fra la vita e la morte, proponendo uno stato mostruoso di corporalità trans-specie che chiamo l'*in-umano*. In questo stato, il non umano consumato dentro di noi diventa un “morto vivente”, ridotto a uno stato esistenziale sospeso fra la vita e la morte, dove lo stesso corpo umano diventa un luogo di sepoltura e di mostruosità. È questa teorizzazione che mi ha spinto all'epigrafe del volume, dedicato a «tutti coloro che abitano il cimitero umano». Il gotico ci ricorda che la morte e i cimiteri hanno a che fare con chi muore e con il luogo in cui vengono (dis)seppelliti: non sono solo i vampiri che mangiano nei cimiteri.

**A proposito dell'industrializzazione del XIX secolo, ho trovato molto interessante l'idea di inquadrare la fortuna del romanzo gotico – e del tema del vampiro – in un momento storico di grandi trasformazioni nel nostro rapporto con i non umani. Soprattutto in conseguenza dell'intensificazione del consumo di carne e della costruzione dei macelli industriali e del loro spostamento lontano dai centri abitati. Che legame esiste fra queste figure a cavallo fra l'umano e il non umano e le trasformazioni di tipo produttivo e sociale del tempo (anche in questo caso viene da pensare alla lettura di *Frankenstein* proposta da Adams, ma anche a quella da te citata di Petsche)?**

Nel saggio sull'animalità in *Frankenstein*, Jackson Petsche sottolinea l'importanza della soggettività non umana, respingendo l'idea, data per scontata dalla critica letteraria, che la mostruosità sia soprattutto una questione umana. Petsche ritiene che la creatura di Shelley esperisca una doppia alienazione: è condannata non solo

perché è, in parte, non umana, ma anche perché la sua animalità è composta da parti di corpi non umani recuperati nei cimiteri, nelle aule di anatomia e nei mattatoi. Egli mette in primo piano la questione delle origini della creatura che tipicamente viene ignorata o subordinata al discorso dell'identità umana. Petsche dà risalto al sottofondo del romanzo, portando in luce la pratica che stava dietro alla composizione della creatura, ossia il carnivorismo, e una società industriale caratterizzata dal fenomeno dell'istituzionalizzazione del consumo di carne. Nella sua descrizione dell'animalità alienata, Petsche chiama in causa soprattutto il mattatoio e la sua crescente invisibilità nella società industriale come causa dell'intensa alienazione che si andava sviluppando tra umani e non umani. A mio avviso, il carnivorismo nella nostra società post-industriale si basa sulle pratiche della società industriale dell'Ottocento più che su quelle di qualsiasi altro periodo. È nell'Ottocento che nasce la macellazione industriale e si assiste all'allontanamento dei mattatoi dai centri delle città, un fatto di non poco conto perché ne garantisce l'invisibilità psico-fisica e il totale estraniamento dal maltrattamento degli animali non umani che caratterizza sia le fertili allegorie di mostruosità gotica che la vita di oggi. Come nel saggio di John Miller sul consumo di carne di gorilla nella letteratura degli esploratori inglesi dell'Ottocento<sup>10</sup>, la carne in *Frankenstein* costituisce un momento epistemologico della reciproca costruzione dell'identità delle specie.

**Anche la sessualità è strettamente intrecciata all'alimentazione. L'inquietudine relativa alla presenza di cadaveri animali nei piatti, testimoniata anche dall'insistenza sui pasti consumati da Harker nella prima parte del libro, si accompagna alla messa in crisi del modello patriarcale ed eterosessuale. In che senso il personaggio di Dracula, violando contemporaneamente le norme di genere e di specie, suggerisce una «deriva ideologica dal centro eterosessuale/carnivoro del testo ai suoi margini omoerotici/cannibalistici»?**

Il conte mette in scena una duplice carnalità, contestando i confini tra la carne sessuata e quella di specie. Si tratta di una minaccia che fa eco alla contestazione non antropocentrica dei confini tra umani e non umani nella cultura contemporanea. In entrambi i casi, siamo di fronte al medesimo collasso tra le specie. Nonostante ciò, la critica si è fermata allo studio degli aspetti omoerotici del personaggio del conte, osservando come la mediazione femminile sia essenziale per impedire il contatto più intimo fra gli uomini, senza investigare il parallelo fra le derive dal centro eterosessuale e da quello carnivoro del romanzo. L'assenza del sesso nel romanzo rispecchia il decrescente consumo di carne dopo gli episodi avvenuti nel castello. Come l'impulso sessuale

10 Cfr. John Miller, «Meat, Cannibalism and Humanity in Paul du Chaillu's *Explorations and Adventures in Equatorial Africa*»; or, «What Does a Gorilla Hunter Eat for Breakfast?», in «Gothic Studies», vol. 16, n. 1, pp. 70-84.

viene spostato dal fallo alla zanna, l'impulso carnivoro viene spostato a livello cannibalico. In entrambi i casi, l'impulso carnale di penetrare il corpo non/umano viene sublimato nella zanna e nell'atto cannibalico, proponendo una deriva ideologicamente deviante verso l'alterità di genere e di specie basata su un duplice allineamento dell'impulso eterosessuale con quello carnivoro e dell'impulso omoerotico con quello cannibalico. Dunque, questo ridirezionamento della carnalità è da considerarsi deviante non solo per l'allontanamento ideologico dal dominio patriarcale e carnivoro, ma anche per l'accoppiamento dell'alterità sessuale e alimentare.

**Riprendendo in esame la presenza dei singoli animali nel romanzo, oltre che come simboli di relazioni di potere o di inquietudini del periodo storico in esame, sembra che in alcuni casi gli animali emergano proprio come individui autonomi, caratterizzati da *agency*. A proposito dei cani che abbaiano (primo capitolo) hai sostenuto che le loro proteste «costituiscono una forma di resistenza alla loro demonizzazione». In che modo intervengono questi animali nella storia?**

Non è detto, ad esempio, che il cane che impedisce a Harker di prendere sonno nel primo capitolo non sia appunto il conte. Si capisce che è lui a guidare il calesse perché ha sembianze umane, ma si fa più fatica a credere che sia ancora lui quando assume una forma animale. In generale, la critica non ha attribuito *agency* agli animali. C'è da stupirsi che, con così tanti animali nel romanzo da consentire di definirlo zoocentrico, questi vengano riconosciuti solo quando prendono la forma umana del conte: altrimenti, viene loro accordato un ruolo esclusivamente secondario. Ma le voci dei cani, dei lupi e dei cavalli costituiscono una protesta corale contro gli umani, una forma di resistenza alla loro demonizzazione e reificazione. In *Dracula* gli animali vengono letteralmente demonizzati. Diventano cioè mostri, ma solo nella forma ibrida del conte (pipistrello, cane, lupo, e forse cavallo): è questa rappresentazione, questo scambio fra animalizzazione e mostrificazione, che porta alla loro affermazione come soggetti. Agli animali non è consentito il ruolo di mostro indipendente; possono essere demonizzati solo in senso negativo, ma non trasformati in mostri dotati di *agency*, se non attraverso la loro integrazione con il corpo del conte. Se in *Dracula* agli animali è negata la voce, non è negato loro un portavoce, il conte stesso, che, in quanto figura composta da animali, ridà loro la voce. Peraltro, la vendetta del conte contro i vittoriani rispecchia quella degli animali, condannati al silenzio nella vita e nella morte, contro gli umani. Egli rappresenta l'insieme degli animali consumati che ritornano a perseguire i loro uccisori.

**Come dicevamo, questa lettura di *Dracula* è anche dichiaratamente anticolonialista. Il conte dà vita a una campagna di «controimperialismo alimentare» quando si trasferisce in Gran Bretagna, opponendo la sua dieta a quella dei dominatori occidentali che si cibano prevalentemente di corpi non umani. Come si intrecciano**

**colonialismo e consumo di carne? In che modo la figura di un vampiro radicato nella cultura rurale dell'Est europeo diventa un vero e proprio sito di contestazione di questo dominio?**

Harker è chiaramente un agente dell'impero britannico, poiché fa di tutto per mettersi a suo agio in un Paese in cui è forestiero e culturalmente fuori posto. Di fatto colonizza i popoli nativi ungheresi della Transilvania, tentando di imporre la propria cultura e di agevolare il trasferimento del conte in Inghilterra. Compie questo atto di colonialismo nei riguardi non solo degli ungheresi ma anche dei non umani. Per opporsi alla campagna del conte «bere per conquistare», Harker «mangia per conquistare», esercitando l'ideologia egemonica del carnivorismo per esorcizzare la paura dello straniero culturale e per colonizzare la Transilvania. Mangiando carne, *divide* i corpi dei non umani che ingerisce per *conquistare* il corpo nazionale di un Paese e di una cultura che gli incute terrore. Per far fronte alla paura di mangiare come il conte – cioè cannibalicamente –, «non come gli altri», Harker riafferma il consumo di carne “normativo”, mangiando avidamente nei primi capitoli i non umani. La sua campagna imperialista e colonialista è uno dei motivi per cui, nei primi capitoli del romanzo, viene posta una particolare enfasi sui pasti e sul consumo di carne. Appena Harker si rende conto di non essere in grado di far fronte alla minaccia rappresentata dal consumo del conte, il gusto che prova nel consumare cibo svanisce. Harker e il conte si fanno guerra su un campo di battaglia dove i caduti non si limitano, ad esempio, all'umana Lucy ma sono di specie differenti, una forma di violenza che viene esercitata anche oggi. Fare guerre e conquistare tramite una politica colonialista comporta lo sfruttamento dei non umani, sia come oggetti di consumo sia come oggetti di violenza generale, come è noto da tempo immemore. Oggi come ieri il benessere e la sofferenza degli animali durante le guerre sono del tutto ignorati. Le vittime animali sono innumerevoli ma dimenticate e “invisibili”.

**Mi sembra che emerga chiaramente come Stoker abbia tematizzato il “carnocentrismo” e, nella descrizione delle relazioni fra personaggi maschili e femminili (specialmente con Mina Harker), il “fallogocentrismo” della società vittoriana. In onore a Derrida, potremmo dire che il suo romanzo mette in scena, dall'inizio alla fine, il fallogocentrismo. L'insistenza sulla testimonianza scritta come arma risolutiva nella guerra contro l'inumano è impressionante: tutto il romanzo, del resto, non è altro che una giustapposizione e un dialogo di diari personali che oscillano fra la confessione, il resoconto di viaggio, l'anamnesi medica, il referto psichiatrico e l'annotazione scientifica. Questi scritti vengono offerti al lettore, ma anche ai personaggi, come strumento: potremmo addirittura parlare di *grafocentrismo*. Credi che questo elemento si intrecci con gli aspetti che hai sottolineato nella tua lettura?**

Domanda inedita e molto suggestiva. Nel romanzo si intrecciano aspetti carnocentrici, fallogocentrici e grafocentrici, in particolare quando vengono descritte le ricette di

Harker all'assente Mina. Ad esempio, Harker, nel ruolo di consumatore egemonico e maschile, “detta” in forma di diario a Mina, nel suo ruolo assente e passivo, ricette a base di carne, cioè, a base di polli, mucche e maiali, seguendo una traiettoria ben chiara che rivela una forma di “carnofallografocentrismo”. Si uniscono, quindi, nella parola scritta, la dominazione patriarcale sulle donne e sui non umani, riducendo la donna al ruolo passivo di presunta “segretaria” e preparatrice di cibo, cioè di corpi non umani, manifestando così l'intreccio di sessismo e specismo, nonché l'oppressione reciproca particolarmente brutale di donne e animali che è soggetto frequente dell'analisi ecofemminista. L'argomento si complica e diventa più provocatorio, dal momento che il conte – che si assenta quando al castello il cibo viene servito a Harker – disturba tutti gli aspetti di questa tensione: la centralità della carne, del fallo e della scrittura. In generale, mi stupisce quante altre opere siano come *Dracula*: interpretabili alla luce della categoria di specie, ma in tal senso ancora inesplorate.

Massimo Filippi

**Un'oscena anteprima****Intervista a Linnio Accorroni**

**Nel suo romanzo *Ricci*<sup>1</sup>, la storia del rapporto di un figlio con il padre malato terminale si intreccia con quelle di diversi animali – soprattutto ricci, ma non solo – vittime del *road killing*. A prima vista, sembra che sia la prima storia a dominare il racconto, ma poi appare chiaro come siano i ricci a prendere il sopravvento tanto da dare il titolo all'opera. Qual è il cortocircuito che ha fatto scattare l'intersezione di queste storie così apparentemente diverse e che cosa ha fatto sì che, in fin dei conti, siano proprio i ricci a diventare i protagonisti del romanzo?**

C'è una lucida parabola di Schopenhauer che spiega con sufficiente precisione perché i ricci siano animali speciali, dotati di una valenza quasi totemica, capace di spiegare la paradossale contraddittorietà del rapporto tra quel padre e quel figlio: «[Alcuni] porcospini, in una fredda giornata d'inverno, si strinsero vicini, vicini, per proteggersi, col calore reciproco, dal rimanere assiderati. Ben presto, però, sentirono le spine reciproche; il dolore li costrinse ad allontanarsi di nuovo l'uno dall'altro. Quando poi il bisogno di riscaldarsi li portò di nuovo a stare insieme, si ripeté quell'altro malanno; di modo che venivano sballottati avanti e indietro fra due mali, finché non ebbero trovato una moderata distanza reciproca, che rappresentava per loro la migliore posizione»<sup>2</sup>. A questo va aggiunto il fatto che, tra gli animali vittime del *road killing*, proprio i cadaveri dei ricci mi sembravano quelli che più conservano i segni della crudeltà degli umani; i ricci sono gli animali tra i più straziati e devastati, sottoposti, per chissà quale motivo, ad una specie di terribile accanimento persecutorio. Ad esempio, prima di scorgere il cadavere, come in una specie di premonizione mortuaria, se ne vedono gli aculei disseminati in giro, magari lontani dal corpo. Un'oscena anteprima, la visualizzazione di un delitto annunciato.

**Mi pare che nel suo romanzo, gli animali non giochino il ruolo di metafore per continuare a parlare dell'umano, ma che, per così dire, parlino in proprio. È un'interpretazione corretta? Se sì, allora, che cosa l'ha portata a vedere gli animali in**

1 Linnio Accorroni, *Ricci (La cosa giornaliera)*, Italic, Ancona 2011. Per un'analisi antispecista di questo romanzo, cfr. Massimo Filippi ed Emilio Maggio, *Penne e pellicole. Gli animali, la letteratura e il cinema*, Mimesis, Milano 2014, pp. 54-58.

2 Arthur Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, Tomo II, ed. it. a cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano 2007, p. 881.

**modo altro rispetto a tanta letteratura dove perlopiù svolgono il ruolo di elementi neutri al fine di completare lo sfondo naturale del racconto?**

Una volta, molti anni fa, di fronte ad un caro amico che tentava di farmi comprendere l'assoluta eguaglianza fra morte animale e morte umana, gli risposi che le due morti appartenevano a universi diversi e che, quindi, non erano commisurabili, né paragonabili. Ecco: ancora adesso, a distanza di tanti anni, mi vergogno terribilmente di quella affermazione demenziale, frutto di un antropocentrismo arrogante e stolto. Lei ha ragione: gli animali, nel mio romanzo, non sono metafore, ma testimoni e martiri di una realtà terribile, quella di una strage quotidiana che accade nella più totale indifferenza, anche se avviene letteralmente sotto i nostri occhi. Occhi di assassini o, nella migliore delle ipotesi, di *voyeurs* impassibili: che differenza fa?

**Recentemente si è assistito ad una vera e propria proliferazione di romanzi che hanno fatto degli animali i loro protagonisti. Che cosa sta succedendo? È un caso, una moda, qualcosa che “vedono” solo gli antispecicisti? O si tratta di un fenomeno più profondo?**

Spero stia accadendo qualcosa di più profondo. Mi pare che, da questo punto di vista, il premio Nobel John Maxwell Coetzee abbia scritto pagine di grande bellezza ed empatia. Ma lo stesso si potrebbe affermare per Alice Munro o per Jonathan Safran Foer, tanto per citare qualche nome *à la page*. Ma da qui, a cambiare la mentalità collettiva, ce ne corre. Quanti sono coloro che hanno letto questi autori e quanti si sono decisi a “mutare la propria vita”, per dirla con Rilke<sup>3</sup>, dopo la lettura di un libro?

**Come mai tra tutti i modi in cui gli animali sono sfruttati e uccisi nella nostra società ha scelto per descrivere l'orrore della loro condizione proprio il *road killing*, così poco frequentato dall'ambiente antispecicista?**

Per mera coincidenza autobiografica. Abito nella campagna marchigiana e sono un assiduo camminatore. Chi cammina, guarda quasi sempre per terra. E la terra, l'asfalto, è il luogo che conserva le tracce di questa strage continua. Anni fa, proprio in coincidenza con la scrittura del romanzo, mi capitava spesso di imbattermi in una vera e propria moria di animali di diverse specie: ricci, uccelli, ramarri, topi, gatti, volpi, fagiani, tassi. Adesso, a dir la verità, questi “incontri” sono molto meno frequenti: questo, però, non è dovuto all'aumento della “bontà” o della comprensione umana. Semmai è il prodotto di un'altra guerra, quella chimica, quella fatta con diserbanti *et similia*.

3 Rainer Maria Rilke, *Torso arcaico di Apollo, in Nuove Poesie / Requiem*, ed. it. a cura di G. Cacciapaglia, Einaudi, Torino 1992, p. 195, v. 14.

**Il sottotitolo del romanzo recita *La cosa giornaliera*. Come possiamo interpretare questa “cosa”? È la finitudine e la vulnerabilità che accomuna tutti gli appartenenti al mondo animale?**

La sua interpretazione è legittima e mi fa onore. In realtà, la «cosa giornaliera» deriva da una poesia di Sandro Penna<sup>4</sup>, in cui si parla, con ammirazione quasi estatica, di un ragazzo che caga, sulla riva di un fiume. Ma, poi, si sa, la distanza tra scatologia ed escatologia è assai breve: una sola vocale di differenza separa le “magnifiche sorti e progressive” dalla merda.

**Questo cortocircuito tra la merda e la *hybris* del progresso nonché il richiamo alla poesia di Sandro Penna arricchiscono il quadro. In fondo, il protagonista umano del romanzo ribadisce a più riprese che «Finisce tutto in merda, sempre»<sup>5</sup>. Il che sembra chiudere il cerchio: siamo tutti esseri finiti e vulnerabili, come la scatologia dovrebbe insegnarci. E come ci ricorda Derrida: noi agli animali neghiamo l'*habeas corpus*, forse proprio perché neghiamo loro l'*habeas corpse*<sup>6</sup>, la possibilità di morire, l'inevitabile divenire cadavere di chi desidera, aspetto questo che, come tanti altri – generalmente più “nobili” –, assegniamo esclusivamente all'umano. Lei è d'accordo che è qui che si nasconde gran parte di ciò che occulta l'immensa e quotidiana tragedia animale? Gli animali sono esseri degni di lutto, per usare una feconda espressione di Judith Butler?**

Sono perfettamente d'accordo con lei. La rimozione scatologica è, insieme a quella della morte e della vecchiaia, una delle ossessioni cardini della nostra civiltà. «L'immensa e quotidiana tragedia animale», come lei dice, nasce proprio da questa sciocca pretenziosità superomistica, da questa bieca e crudele volontà di una potenza goffa, sterile, antiumana. Rimando alle ultime pagine di *Vergogna* di Coetzee, quelle che si svolgono in una clinica veterinaria per cani, dove si praticano pietose eutanasie, perché mi pare che mai, come in quel libro, si spieghi la necessità di «un po' di compassione»<sup>7</sup>, come direbbe Rosa Luxemburg, la necessità di riappropriarci di ciò che dovremmo essere e non siamo.

## NOTE BIOGRAFICHE

*L*innio Accorroni è uno scrittore. Ha pubblicato: *69 posizioni* (Cattedrale, 2009) e *Ricci* (Italic, 2011).

*R*oberto Arlt (1900-1942), scrittore, drammaturgo e giornalista, è considerato uno dei padri della letteratura argentina contemporanea. Espulso dalla scuola all'età di 8 anni perché indisciplinato, studiò da autodidatta per poi dedicarsi, prima del successo letterario, ai lavori più disparati: facchino, commesso, imbianchino. In Italia, sono stati recentemente pubblicati: *I sette pazzi* (SUR, 2012), *Acqueforti di Buenos Aires* (Del Vecchio, 2014) e *Scrittore fallito* (SUR, 2014).

*D*avid Del Principe è professore associato presso la Montclair State University. Si occupa di letteratura italiana del XIX e del XX secolo, letteratura gotica italiana ed europea, veganismo, *Critical Animal Studies*, ecofemminismo e letteratura femminile italiana.

*C*hloë Taylor è professore associato presso la University of Alberta. Si occupa di filosofia femminista, *Gender Studies*, filosofia foucaultiana, *Critical Animal Studies* e filosofia del cibo. È autrice di *The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A Genealogy of the 'Confessing Animal'* (2008).

4 Sandro Penna, *La rinuncia*, in *Poesie*, Garzanti, Milano 2000, p. 361, v. 6.

5 L. Accorroni, *Ricci*, cit., p. 21.

6 Jacques Derrida, *La Bestia e il Sovrano. Volume II (2002-2003)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010, pp. 169 sgg.

7 Rosa Luxemburg, *Un po' di compassione*, ed. it. a cura di M. Rispoli, Adelphi, Milano 2007.