

“ È nel popolo dei topi che ripongo oggi ogni speranza, così come nei tarli e nelle altre specie di anobidi, i quali tutti insieme prima o poi faranno crollare questo edificio che, tra uno scricchiolio e un gemito, va già cedendo in vari punti.
– Winfried G. Sebald ”

Liberezioni
20

EDITORIALE Resistenza animale **M.HARDT** Not in Your Name. Intervista di Massimo Filippi **M.FILIPPI** «*Il faut bien tuer*» o il calcolo del mattatoio **R.IVESON** Scene domestiche e questione di specie – Judith Butler e gli altri animali **A.SOTTOFATTORI** Sulla macellazione *halal* e *kosher* **S.CONTARDI** In morte di Aisha, lacrime di cocodrillo per un'ippopotama **M.REGGIO** Expo 2015 - Nutrire il pianeta, riempire i macelli **E.MAGGIO** Adieu au langage. Ah D(i)eux oh langage **A.VOLPE** L'invisibile posto degli animali non umani. Recensione di *Le persone e le cose* di Roberto Esposito **S.DI MUZIO- A.GALBIATI-L.MARTURANO** Dottor Jekyll e Mister Hyde - Intorno al romanzo di Ugo Cornia *Animali (topi cani gatti e mia sorella)*



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 5,00



LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

primavera 2015

20



Liberazioni

Trimestrale Anno V n. 20 / Marzo 2015

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 Marzo 2015
presso Yoo Print S.r.l.,
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)
Autorizzazione del Tribunale di Vicenza
n. 1223 del 16 marzo 2010

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

Abbonamenti

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

Abbonamenti per l'Europa

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

Iscrizione all'associazione

- Quota associativa annuale: 18 €

Per richieste e informazioni

abbonamenti@liberazioni.org

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

Dove trovare la rivista

Bergamo	Libreria Palomar - Via Angelo Maj, 10 Coordinamento libersevadec - liber.sevadec@inventati.org
Bologna	Libreria Naturista New Age - Via degli Albani, 2 Modo Infoshop - Via Mascarella 24/b
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
Firenze	Dolce vegan - Via San Gallo, 92 r
Forlì	Equal Rights Forlì - equalrights@inventati.org
Genova	Libreria Occupata - Vico superiore di Pellicceria, 1
Marina di Carrara	Libreria Pianeta Fantasia - Via Rinchiosa, 36
Miglianico	LiberAnimali - samantaorsini.vegan@email.it 3384374446
Milano	Libreria COOP Statale - Via Festa del Perdono, 12 Libreria Utopia - Via Marsala, 2 Merry Cherry Vegan - Via Rubens, 14
Monza	Gastronomia La Pentola Vegana - Via Lecco, 18
Padova	Circolo ARCI La luna nuova - Via Barbarigo, 12
Palermo	Laboratorio Antispecista - presso l'infoshop "Le Rat" p.zza Raffaele Busacca, 5/7 e su www.laboratorioantispecista.org
Pescara	Libreria Naturista - Via Ancona, 66
Pistoia	Ass. Centro di Documentazione - Via S. Pertini, snc
Pordenone	Libreria Al segno - Piazza del Cristo, 7
Ravenna	Libreria Dante - Via Diaz, 39
Rimini	Biblioteca Gambalunga - Via Gambalunga, 27
Roma	Biblioteca Casa del Parco - Via della Pineta Sacchetti, 78 Biblioteca Comunale Corviale - Viale M. Mazzacurati, 76 Rewild cruelty-free club - Via Giovannipoli, 18
Torino	Centro Studi Sereno Regis - Via Garibaldi, 13 Libreria Comunardi - Via Conte Giambattista Bogino, 2
Verona	Paginadodici - Corte Sgarzerie, 6a
Zocca	Associazione Green Riot - greenriot@libero.it

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

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

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

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*

4 Editoriale **Resistenza animale**

TESTATI DAGLI ANIMALI

6 Michael Hardt **Not in Your Name** Intervista di Massimo Filippi

OFFICINA DELLA TEORIA

- 13 Massimo Filippi
«Il faut bien tuer» o il calcolo del mattatoio
- 31 Richard Iveson
Scene domestiche e questione di specie – Judith Butler e gli altri animali

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 53 Aldo Sottofattori
Sulla macellazione *halal* e *kosher*
- 63 Serena Contardi
In morte di Aisha, lacrime di cocodrillo per un'ippopotama
- 66 Marco Reggio
Expo 2015 - Nutrire il pianeta, riempire i macelli

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 70 Emilio Maggio
Adieu au langage
Ah D(i)eux oh langage
- 87 Antonio Volpe
L'invisibile posto degli animali non umani
Recensione di *Le persone e le cose* di Roberto Esposito
- 91 Sandra Di Muzio, Alessandra Galbiati, Luigia Marturano
Dottor Jekyll e Mister Hyde
Intorno al romanzo di Ugo Cornia *Animali (topi cani gatti e mia sorella)*

NOTE BIOGRAFICHE

Editoriale

Resistenza animale

Quasi due anni fa, in occasione dell'uscita del decimo numero della rivista, con una certa soddisfazione intitolavamo l'editoriale d'accompagnamento: «Dieci!». Nonostante il punto esclamativo, ci domandavamo se questa rivista, interamente autofinanziata, impegnata a diffondere strumenti di pensiero e di lotta per la liberazione animale in un panorama in cui l'attitudine alla critica e all'approfondimento non è molto diffusa, sarebbe arrivata a poter dire «Venti!». Eccoci. Nonostante tutto.

In questi anni abbiamo cercato di mantenere un equilibrio fra elaborazione teorica e sguardo dal/sul “movimento” di liberazione animale, nella convinzione che le prassi di lotta si alimentino di riflessione – e viceversa –, e che gli *Animal Studies*, per non diventare l'ennesimo campo di studio accademico finalizzato a gettare uno sguardo *dall'alto* sugli animali e magari a creare qualche ulteriore assegno di ricerca, debbano situarsi *nelle* lotte di liberazione, a contatto con la critica vissuta nella concretezza del coinvolgimento diretto, che debbano essere *Critical Animal Studies*, come in qualche modo recita da sempre il sotto titolo di «Liberazioni».

Di più: abbiamo scommesso – e continueremo a farlo – sul dialogo fra diversi temi e prospettive di contestazione, un dialogo che investe i nessi fra dispositivi di sfruttamento, strumenti critici e opposizione politica; un dialogo che ci porti al di là dell'ambito limitante dell'animalismo che si interessa dell'“Animale” riproducendo, in fondo, il classico binarismo fra “noi” e “loro”. Anche per questo sono stati proposti a lettori e lettrici alcuni punti di vista inusuali, come quello del veganismo queer, quello dell'indistinzione o della resistenza degli animali (per non citarne che alcuni), mantenendo le tre sezioni “tradizionali” della rivista, cui si è aggiunta, di recente, la sezione aperiodica *Testati dagli animali*, che propone interviste a pensatori e pensatrici di spicco, mettendone alla prova gli strumenti concettuali in relazione alla questione animale. Dopo Judith Butler, è la volta di Michael Hardt, con l'intervista che apre questo numero.

Oltre che per un rapido “bilancio” sul contributo all'antispecismo, questo editoriale è anche l'occasione per ringraziare redattori/trici e collaboratori/trici che hanno contribuito alla vita della rivista. Un ringraziamento

particolare va a Fausta Bizzozzero, Direttrice Responsabile, che dal n. 21 cederà il posto a Roberta Marino, cui vanno i nostri migliori auguri di buon lavoro. E, ovviamente, agli abbonat* (che troveranno un piccolo segno della nostra gratitudine - un acquarello di Luigia Marturano - tra le pagine di questo numero) e in genere a tutti i lettori/trici.

Fare 20 numeri di una rivista militante e per di più antispecista in questo clima culturale, sociale e politico è quasi un miracolo. O forse no. È semplicemente un altro atto di resistenza animale.

Michael Hardt

Not in Your Name

Intervista di Massimo Filippi

1. Cominciamo dalla fine di *Impero*: nelle ultime righe del libro tu e Toni Negri prendete in esame la figura di Francesco di Assisi e affermate che la sua «antica leggenda [...] potrebbe illuminare la vita futura della militanza comunista»¹. E proseguite sostenendo che ciò è vero in quanto Francesco «contrapponeva una vita gioiosa» alla «miseria del potere»², una vita gioiosa «che comprendeva tutte le creature e tutta la natura», gli «animali» al pari degli «uomini sfruttati e [dei] poveri»³. Che cosa significa tutto questo? Che il militante comunista non può ignorare la condizione animale?

Il progetto comunista deve sempre prevedere una nozione espansiva del comune, di ciò che condividiamo – di come concepire il “noi”: non solo come oggetto di oppressione ma anche, e soprattutto, come soggetto di lotta. Il che è un aspetto straordinario della visione di Francesco, che ha riconosciuto una comunione senza soluzione di continuità che si estende oltre i confini dell’umano per includere il mondo naturale nella sua interezza. È una visione che mi affascina.

2. La tua riflessione potrebbe essere descritta come una sorta di “miscela esplosiva” di marxismo e spinozismo. Tuttavia, pur avendo fornito sia Marx che Spinoza – e in particolar modo Spinoza – un contributo essenziale alla discussione sulla natura, nessuno dei due è stato “tenero” nei confronti degli animali. Viene allora spontaneo chiederti che cosa sia accaduto nel tuo creativo laboratorio filosofico per indurirti a sostenere la posizione di Viveiros de Castro che ritiene necessario «lo sviluppo e la riproduzione di relazioni “sociali” [...] tra esseri umani ed esseri non umani»⁴?

1 Michael Hardt e Antonio Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, trad. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2002, p. 381.

2 *Ibidem*, p. 382.

3 *Ibidem*.

4 *Id.*, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, trad. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2010, p. 130.

Spinoza ha sviluppato una prospettiva potente e stimolante secondo cui non esiste una natura umana separata dalla natura considerata nel suo insieme. In riferimento all’ordine naturale, Spinoza ha affermato che la natura umana non è un «dominio all’interno di un dominio»⁵. Gli umani, gli altri animali, la terra e tutto il resto obbediscono alle stesse leggi fondamentali. Pertanto, questa affermazione intende criticare chi considera gli umani come posti *sopra* la natura e, allo stesso tempo, si oppone a chi li mette *sotto* la natura – a chi considera il mondo naturale come una sorta di ideale da cui gli umani si sono allontanati (quanto detto è elegantemente discusso da Hasana Sharp in un saggio recente⁶). A mio parere, la prospettiva che interpreta gli umani, gli animali e la terra come parti del medesimo ordine naturale è estremamente feconda, soprattutto per i temi che stiamo discutendo.

Mi rendo conto, però, di non aver ancora risposto alla tua domanda. Mi piace la tua definizione di laboratorio filosofico e devo dire che sono giunto a prendere in considerazione l’idea della necessità di sviluppare relazioni sociali tra umani e non umani, nel tentativo di affrontare i problemi filosofici e politici che vi si associano, leggendo autori come Viveiros de Castro. Sto cercando di imparare. Tutto qua.

3. In *Comune*, conducete un’ampia disanima della nozione di amore, inteso come amore dell’alterità, come atto ontologico in grado di produrre nuove soggettività, nuovi mondi, nuove relazioni sociali⁷. Una figura, a cui fate ricorso per descrivere questo amore, è quella di Deleuze e Guattari dell’alleanza improduttiva e gioiosa tra una vespa e un’orchidea⁸. Di nuovo animali e natura. Pare proprio che non siamo in grado di pensare l’atto sovversivo dell’amore senza considerare animali e natura, almeno come metafore. Sei d’accordo? Ma, soprattutto, sono davvero solo metafore?

Sono d’accordo. Se intendiamo restituire il concetto di amore in maniera politicamente feconda, non dovremmo pensarlo come un processo di unificazione con chi è simile a noi (ad esempio, nel modo in cui i sostenitori della supremazia dei bianchi amano i bianchi) e neppure come un processo di fusione nell’unità, un divenire identici (come accade in molte concezioni della coppia e della famiglia). No, l’amore dovrebbe essere compreso nei termini di una

5 Baruch Spinoza, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, trad. it. di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 171.

6 Hasana Sharp, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, The University of Chicago Press, Chicago 2011.

7 M. Hardt e A. Negri, *Comune*, cit., pp. 184-203.

8 *Ibidem*, pp. 191-192.

logica dell'alterità radicale, come un gioco di differenze capace di creare nuovi assemblaggi. Ed è senza dubbio l'alterità veicolata dall'incontro tra la vespa e l'orchidea ciò che, di questa immagine, ha ispirato Deleuze e Guattari.

Certo, quanto detto non è ancora qualcosa che possa definirsi una strategia o un programma politico; a mio avviso, però, pensare l'amore in questo modo ci offre una base solida da cui cominciare a lavorare.

4. Alcuni pensatori ritengono che l'oppressione umana sugli altri animali sia stata resa possibile dall'invenzione della categoria de "l'Animale". Lavorando come una sorta di standard negativo, la categoria de "l'Animale" permette di far scivolare umani "indesiderati" all'interno di essa, legittimandone lo sfruttamento e l'eliminazione. Sei d'accordo con questa visione delle cose e con l'idea secondo cui ripensare gli animali – o la potenza dei corpi animali – potrebbe costituire una modalità di opposizione alla «repubblica della proprietà»?

Non vi è dubbio sul fatto che l'animalità abbia operato come standard negativo nell'ambito delle ideologie dell'oppressione – di razza, di genere e di classe. Durante l'intero corso della modernità (e anche prima) le metafore che associavano le donne, i non bianchi e i lavoratori agli animali sono servite da strumenti per legittimarne la subordinazione. Esistono studi femministi importanti che, prendendo in esame la storia dell'impresa filosofica europea, hanno mostrato come l'uomo sia stato identificato con la ragione e la donna con il corpo e le passioni e, quindi, con l'animalità. Analisi simili sono state condotte anche nei confronti di soggetti colonizzati e razzializzati e dei lavoratori.

Mi pare, però, che tu stia suggerendo una strategia differente da quella delineata da questi studi (almeno da quelli che conosco), studi che generalmente sostengono che il soggetto subordinato (la donna, il non bianco, il lavoratore) è pienamente umano (razionale e via di seguito) e, in quanto tale, non identificabile con l'animale. Se comprendo bene, tu invece stai proponendo una strategia che si oppone al presupposto secondo cui è la condizione stessa di animalità a legittimare la subordinazione.

È un progetto interessante; comprendo come questa riformulazione del problema possa comportare delle conseguenze rilevanti.

5. In *Comune*, affermate: «I corpi devono resistere per poter esistere»¹⁰. Pensi che gli animali possano mettere in atto forme di resistenza all'oppressione umana? Si oppongono in qualche modo al potere che esercitiamo

su di loro? E, ancora più importante, siamo noi che siamo stati addestrati a non vedere i loro atti di resistenza e di disobbedienza o sono loro che semplicemente non possiedono la capacità di reagire/resistere al livello di oppressione a cui sono sottoposti? In altri termini, gli animali reagiscono e siamo noi ad essere incapaci di vedere e interpretare la loro resistenza politica (silenzio, movimenti corporei, immobilità, ecc. – che, tra l'altro, sono forme di resistenza anche umane) o non reagiscono affatto? E in tal caso, questa incapacità va intesa come il risultato della sproporzione delle forze in campo oppure si tratta di un'impossibilità ontologica? Possiamo considerare gli animali come esseri massacrati che continuano a resistere e quindi ad esistere?

Questa è una delle difficoltà maggiori – un ostacolo concettuale, politico e pratico. Sì, tutti gli animali disobbediscono, resistono e contrattaccano, talvolta in maniera efficace e talaltra no. La difficoltà è, però, concepire le modalità tramite le quali questa resistenza possa essere articolata utilmente con forme di resistenza umana – o anche con quelle di altri animali della stessa o di altre specie.

Ecco allora che dobbiamo affrontare una sfida importante che dovremmo affiancare a quella ontologica di Spinoza ricordata in precedenza. Mentre la sfida lanciata da Spinoza è quella di riconoscere la fondamentale continuità ontologica della natura, in questo caso dobbiamo renderci conto che esistono anche differenze profonde. Ad esempio, sarebbe pericoloso antropomorfizzare gli animali e trattarli come se fossero umani, credendo di poter davvero conoscere i loro pensieri, le loro paure e i loro desideri.

A questo proposito, mi piace ricordare la risposta data da Deleuze a Claire Parnet sull'animale all'inizio della video-intervista *ABecedario*¹¹. Deleuze afferma di detestare chi pensa di intrattenere relazioni umane con gli animali – una relazione intima [*familiar*] o, meglio, *famigliare* [*familial*]. Il tuo cane o il tuo gatto sono parte della famiglia. Deleuze sostiene invece che se intendiamo davvero entrare in relazione con gli animali, dobbiamo sforzarci di creare con loro una relazione animale e non umana. A mio parere, ciò corrisponde ad affermare che dobbiamo riconoscere in maniera inequivocabile la nonumanità degli animali e, quindi, l'abisso, il divario che ci separa. Dobbiamo trovare il modo di costruire una relazione inumana. Questa sì che è una bella sfida.

Ma questo non basta ancora, dobbiamo spingerci ancora più in là per rispondere alla tua domanda sulla resistenza e, in ultima analisi, sulla lotta politica. Si

⁹ *Ibidem*, pp. 17 sgg.

¹⁰ *Ibidem*, p. 43.

¹¹ Gilles Deleuze, *ABecedario* (video-intervista in 3 DVD a cura di Claire Parnet, regia di Pierre-André Boutang), trad. it. di I. Bussoni, F. Del Lucchese e G. Passerone, DeriveApprodi, Roma 2005.

pensi al divieto, formulato nelle lotte femministe, antirazziste e postcoloniali, almeno a partire dagli anni Sessanta: non pretendere di parlare a nome di altri. Ecco un esempio utile a illustrare questo punto. Nei primi anni Sessanta, lo *Student Nonviolent Coordinating Committee* (SNCC), che stava organizzando l'iscrizione dei neri ai registri elettorali degli Stati Uniti sudoccidentali, lanciò un appello agli studenti bianchi del Nord affinché si unissero alla loro lotta; a questo appello risposero migliaia di persone. A un certo punto, però, Stokely Carmichael, uno dei leader dello SNCC, sostenne che ognuno avrebbe dovuto combattere contro la sua propria oppressione e non solo partecipare alle lotte degli altri. Molte donne bianche che si erano unite allo SNCC seguirono questo consiglio e rientrarono a New York dove diedero vita ai primi collettivi femministi radicali. La storia in questione è certamente molto più complessa di quella che ho raccontato, ma i suoi elementi principali illustrano ciò che penso sia diventata una regola di condotta ampiamente accettata: sì all'articolazione delle diverse lotte per la liberazione e sì alla lotta a fianco degli altri, ma no a ogni rivendicazione che pretende di lottare a nome di altri o per gli altri.

Data per assodata questa cornice politica, che cosa può voler dire per gli umani combattere con gli animali senza però parlare o lottare a nome loro? Ritieni che l'analogia che ho proposto possa costituire un punto di partenza per iniziare a pensare al modo di risolvere questo problema: come portare fino al confine di specie che corre tra gli umani e gli altri animali il divieto a parlare a nome di altri e, al contempo, il desiderio di articolare le lotte di liberazione?

6. Spinoza sostiene che l'indignazione è il materiale da costruzione con cui edificare la rivolta e la ribellione. Oggi, molte persone sono indignate per il modo in cui sono trattati gli animali. Credi che l'antispecismo, il veganismo e il movimento di liberazione animale, una volta "ripuliti" dall'influenza dell'ambiente borghese, accademico e liberal da cui hanno preso avvio, possano diventare una componente integrale e irrinunciabile della «rivoluzione nella vita e della vita»¹², della «biopolitica rivoluzionaria»¹³, contro la sovranità del biocapitalismo? Se «la rivoluzione [...] è per i mostri»¹⁴, quanta parte di questa mostruosità è attribuibile agli animali e all'animalità? In fondo, siete tu e Negri che affermate che «la rivoluzione si muove come un millepiedi»¹⁵...

Penso che i progetti che citi – antispecismo, veganismo e liberazione animale

12 M. Hardt e A. Negri, *Comune*, cit., p. 242.

13 *Ibidem*, p. 243.

14 *Ibidem*, p. 337.

15 *Ibidem*, p. 341.

– siano importanti. Punto. Ma non li considero rivoluzionari per il limite che ho discusso prima, quello per cui non si deve parlare e agire politicamente per conto o in nome di altri.

Una mia amica israeliana sostiene il movimento di boicottaggio contro Israele e non si stanca di ripetere che tale movimento non ha a che fare solo con i diritti dei palestinesi, ma anche con un diritto fondamentale di Israele: il diritto a non essere un persecutore [*perpetrator*]. Gli israeliani non dovrebbero lottare per conto dei palestinesi e certamente non dovrebbero avere la presunzione di parlare per conto loro. Gli israeliani dovrebbero invece liberare se stessi dalle catene a cui sono stati legati dal loro Stato e dalla loro società, da quelle catene che li rendono gli esecutori [*perpetrators*] di una violenza sistematica e strutturale contro gli arabi israeliani, i palestinesi dei territori occupati e i palestinesi della diaspora. (Detto questo, non vi è dubbio che gli israeliani possano unirsi alla lotta palestinese).

Ora, mi pare che la dignità e la giustizia dell'antispecismo, del veganismo e del movimento di liberazione animale operino secondo principi simili. Gli umani dovrebbero rivendicare il loro diritto a non essere persecutori degli altri animali e di altri esseri, ma non dovrebbero arrogarsi la facoltà di parlare o di agire al posto loro. Questo non è rivoluzionario, è una condizione di dignità.

7. Tu e Negri considerate la metropoli come un luogo che moltiplica esponenzialmente la probabilità di incontri sovversivi con l'alterità. D'altro canto, sostenete anche che le metropoli moderne sono «patologiche» dal momento che le divisioni e le gerarchie che le caratterizzano limitano la possibilità che si realizzino incontri gioiosi¹⁶. Ciò che è certo è che chi non possiamo incontrare in ambienti fortemente urbanizzati sono gli altri animali. Questo dato di fatto è parte dell'ambivalenza della metropoli?

Certo, come dici, riconosciamo le gerarchie presenti nella metropoli, ma consideriamo anche la metropoli come il luogo della ribellione e, potenzialmente, della gioia. Di fatto, però, le forme di interazione, comunicazione e antagonismo che individuiamo nelle città, sono oggi riscontrabili anche nell'ambito della vita contadina. Sarebbe interessante riflettere sulla linea di divisione che corre attualmente tra città e campagna, una questione che è analizzata con attenzione nel XIX secolo, ma che oggi andrebbe ripensata.

La tua domanda, però, si riferisce agli incontri tra gli umani e gli altri animali. Hai ragione a sostenere che gli incontri tra umani e animali sono limitati in ambienti fortemente urbanizzati. Ma questo non è qualcosa di auspicabile?

16 *Ibidem*, pp. 251-261. La citazione è a p. 258.

Detto altrimenti, potrebbe essere meglio per gli umani incontrare gli animali in molti modi differenti, ma non sarebbe meglio per gli animali *non* incontrare gli umani? Ancora una volta, però, ci si deve confrontare con il problema di ragionare politicamente per conto di altri.

8. Per concludere, gli animali sono parte della carne vivente [*flesh*] della moltitudine (i più poveri tra i poveri) o sono semplicemente qualcosa che fa parte del comune umano (pezzi di carne [*meat*] che dovremmo spartirci con equanimità)? Come dovremmo pensare a «un'ecologia del comune – un'ecologia, a un tempo, della natura e della società, del mondo umano e di quello non umano», che, come voi stessi affermate, sono presi «in una dinamica di interdipendenza, di cure reciproche e di mutue trasformazioni»¹⁷?

Sono affascinato, al pari di te, da una nozione di comune che possa estendersi in direzione sia del mondo umano che di quello non umano. Mi rendo conto, però, che ogni volta che provo a risponderti mi trovo sempre davanti alla difficoltà di pensare politicamente la differenza tra umani e non umani. Sono consapevole del fatto che ogni volta che cerco di pensare a tale differenza faccio ricorso a principi che sono stati sviluppati in relazione a differenze intra-umane, quali quelle associate alla razza, al genere e alla classe. A mio parere, il principio che tra questi è il più fondamentale per la nostra discussione è l'obbligo a non parlare a nome di altri, a prendere le distanze dalla presunzione di poter agire politicamente al posto loro. Gli uomini non possono liberare le donne e i bianchi non possono liberare le persone di colore. Possono invece rivendicare il loro diritto a non essere persecutori e, inoltre, possono unirsi alle lotte dei movimenti femministi e antirazzisti. È a questo punto che mi scontro con l'ostacolo di cui ho detto. La liberazione animale è perlopiù pensata come degli umani che agiscono per liberare degli animali. È molto difficile riuscire a immaginarsi degli umani che si uniscano a un movimento di liberazione animale guidato dagli animali stessi. Che forme dovrebbe assumere un tale movimento? Esiste già?

Il passo successivo di questa nostra conversazione potrebbe imporci di valutare se i principi dell'azione politica sviluppati sulla base delle differenze tra umani siano in grado di operare nell'ambito della politica delle differenze tra umani e non umani. O forse, in questo contesto, dovremmo domandarci se non siano gli stessi principi politici che vadano ripensati. Ma temo che dovremo rimandare questa discussione ad un'altra occasione.

¹⁷ *Ibidem*, p. 176.

Massimo Filippi

«*Il faut bien tuer*» o il calcolo del mattatoio

I. L'algoritmo del calcolo

Ecco la molla che azionava il misterioso congegno meccanico capace di educare la ragione, senza piegarsi a coltivare sentimenti e affetti. Non usare mai l'immaginazione! Sistemare tutto, in qualche modo, servendosi di addizioni, sottrazioni, moltiplicazioni, divisioni, e non usare mai l'immaginazione. (C. Dickens)¹

1. Come afferma Derrida, e come ormai è evidente da qualunque prospettiva lo si guardi – filosofica o scientifica, ontologica o morale, politica o antropologica –, il Soggetto è una «favola» che, però, va presa «sul serio», in quanto «è il serio stesso»². Il Soggetto è il protagonista principale della *favola* che lo ha inventato perché non è – come ci viene raccontato – un'invariante universale, un dato di natura, autosufficiente e autonomo. Non è creato *ex-nihilo* dalla performatività della parola di una qualche divinità, né nasce per partenogenesi dalla testa (decapitata) di qualche pensatore che (si) riflette davanti al fuoco di un caminetto. E neppure viene gettato nel mondo, già bell'e fatto così com'è – umano, adulto, razionale, maschio ed eterosessuale –, non si sa da dove e da chi.

Il Soggetto non si costruisce da sé, come pensava Robinson Crusoe, passeggiando in tondo sulla spiaggia di un'isola disabitata, attento a ripassare con cura le impronte da lui stesso lasciate per assicurarsi che fossero davvero sue e per darsi consistenza³. E neppure è il risultato di una disincarnata

¹ Charles Dickens, *Tempi difficili*, trad. it. di G. Lonza, Garzanti, Milano 1993, p. 52.

² Jacques Derrida, «*Il faut bien manger*» o il calcolo del soggetto, trad. it. di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano 2011, p. 18.

³ *Id.*, *La Bestia e il Sovrano. Volume II (2002-2003)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010, pp. 82 sgg. Cfr. anche Alice Munro, «Maschi e femmine», in *Danza delle ombre felici*, trad. it. di S. Basso, pp. 123-141, in cui «il libro preferito al mondo» (p. 126) dal padre della protagonista, allevatore di volpi e macellatore di cavalli, è proprio *Robinson Crusoe* e in cui si assiste, tra l'altro, alla messa a morte di una cavalla resistente e all'addomesticamento della protagonista grazie alla progressiva costruzione del suo genere di appartenenza.

incorporazione dialettica, magari travagliata ma pur sempre a lieto fine, come nelle rocambolesche avventure del Sé narrate nella *Fenomenologia dello spirito*, sorta di anomalo *Bildungsroman*. Romanzo di *formazione* che ci racconta la storia di un Sé di cui veniamo a sapere tutto ad eccezione delle circostanze della sua nascita. Un Sé che vediamo crescere, lottare, cadere e rialzarsi, rimpiangere ciò che ha dovuto lasciare indietro a ogni bivio dell'esistenza, provare rimorsi e nostalgia, affrontare le più improbabili peripezie per testare la propria forza, impegnarsi in varie esperienze sessuali – dalla penetrazione nell'altro da sé all'onanismo pacificato in cui l'altro viene definitivamente abbandonato – fino a quando, ormai vecchio, si libera anche dei piaceri dell'arte e delle credenze della religione. Nonostante questo, però, un'ossessione inquietante lo accompagna sempre, l'intuizione che, in fondo, «*l'essere dello spirito* [cioè lui stesso] è un osso»⁴.

2. Il Soggetto è il risultato di una «struttura sacrificale», di «una messa a morte non criminale» che prevede «ingestione, incorporazione o introduzione del cadavere»⁵ – operazione sia simbolica che reale. È il frutto di un *calcolo* che, anche quando appare nella più perfetta delle stabilità, è comunque incessantemente *perseguitato* dal ritornare – ossessivo e spettrale – de "l'Animale", di tutti coloro (non umani ridotti a cose e umani ridotti ad animali) e di tutto ciò (istinto, sensibilità, corporeità, immaginazione, ecc.) che ha incorporato per potersi *incarnare* nelle sembianze mostruose di una divinità immortale.

Il Soggetto, preso nel circolo economico della colpa, della responsabilità e della pena, è un «animale [allevato per] *far delle promesse*»⁶, un animale sul quale si può contare perché sempre in grado di render conto di se stesso. Pertanto è «*calcolabile, regolare, necessario*»⁷ e produce gli «uomini moderni», «eredi di una *millenaria vivisezione della coscienza e di una tortura da bestie*»⁸.

Per questo il Soggetto è il «serio stesso»: è l'Uno che *addiziona sé* a se stesso, dopo essersi *diviso* dall'altro per *sottrarlo*, al fine di presentarsi come indiviso e così *moltiplicarsi* all'infinito⁹. Il Soggetto è *il risultato senza resti*

di un *complesso algoritmo riproduttivo* che sottrae (esclude) addizionando (appropriandosi) e che (si) moltiplica (privatizza proprietà) dividendo (mutilando e automutilandosi). È un rapporto, una *ratio* e un referto (autoptico), che non prevede rapporti, relazioni e intrecci.

3. Pur non potendo neppure iniziare a pensarsi senza il *capitale* accumulato grazie alla millenaria domesticazione degli animali, il Soggetto è un'invenzione recente che sorge *dal sangue e dal sudore* sparsi sui campi di un'Europa devastata dalle guerre di religione e dalla peste, sulle macerie su cui si sono eretti i moderni Stati nazione, sui territori investiti dalla violenza dell'espansione coloniale, sui rotismi oliati e scintillanti delle fabbriche della rivoluzione industriale e degli strumenti, sempre più affilati e pervasivi, della rivoluzione techno-scientifica¹⁰. Sul sudore e sul sangue che hanno cementato le architetture delle regge dei sovrani e degli uffici dei burocrati¹¹. Il Soggetto è la favola che giustifica l'infinito orrore di *questa* Storia (in cui ancora viviamo) e dalla quale è giustificato; è il calcolo che l'ha resa possibile e che essa ha reso possibile. È al contempo l'operazione e il risultato di un calcolo tutt'altro che neutro e naturale, ma che si presenta *naturalmente* come neutrale. Di un calcolo che addiziona, sottrae, moltiplica e divide umani e animali, che rimuove l'animalità e recide l'altro, che vieta perentoriamente l'immaginazione del mostruosamente altro, dell'altrimenti che "Umano", e che produce, oltre a Se stesso, la Donna, l'Omosessuale, l'Anormale e l'Animale.

Il Soggetto può sostenere di autogenerarsi perché ha negato l'interminabile serie di corpi femminili da cui è nato; può dichiararsi autosufficiente perché ha rimosso la sua dipendenza infantile dalle cure parentali, la sua vulnerabilità e la sua finitudine; può affermare di essere razionale perché ha rinnegato l'inconscio¹². Dice di essere assoluto perché si è automutilato

che fa sorgere l'Uno a spese del Due, è almeno parzialmente descritto – sottrazione e divisione –, senza però considerare in alcun modo il mondo non umano) e Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, soprattutto pp. 35-43 (per il funzionamento chiasmatico del sistema di inclusione/esclusione della macchina antropologica).

10 Michel Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1970, pp. 369-414.

11 *Id.*, *La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 119-142.

12 È interessante notare nel calcolo del Soggetto, forse inconsciamente, come anche l'inconscio possa dileguarsi facilmente. Anche da pensatori insospettabili: cfr. Jacques Lacan, *Il seminario. Libro XI, I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, trad. it. di A. Succetti, Einaudi, Torino 2003, p. 22: «L'importante per noi è che vediamo qui [nell'inconscio] il livello in cui – prima di qualsiasi formazione del soggetto, di un soggetto che pensi, che vi si situi – qualcosa conta e, in questo contatto, vi è già il contante. È solo in seguito che il soggetto deve riconoscersi in esso, riconoscersi come contante». Ancora più eloquente a p. 138: «Per illustrarlo [il soggetto costituito come secondo rispetto al significante], vi ricorderò che la cosa

4 Georg F. W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, vol. 1, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1988, p. 287.

5 J. Derrida, «*Il faut bien manger*» o il calcolo del soggetto, cit., p. 36.

6 Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it. F. Masini, Adelphi, Milano 1989, p. 45.

7 *Ibidem*, p. 46.

8 *Ibidem*, p. 85 (corsivo aggiunto).

9 Al proposito cfr. Roberto Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013 (in cui il complesso calcolo della teologia politica occidentale,

e ha sezionato gli animali e le relazioni, e di essere universale in quanto rivendica come universale il suo essere maschio, bianco, adulto, eterosessuale e sano. Il Soggetto è il resto spettrale di un'interminabile lavoro di sezionamento di coloro che ha rinchiuso a forza nei vari singolari collettivi – di cui “l'Animale” è il più ampio e consolidato –, per seppellirli nella bara che devono lasciar libera la notte, perché Lui possa riprendersi dopo le fatiche del giorno e risvegliarsi, più forte che mai, a ogni nuovo sorgere del sole. Senza la maschera della persona e del Bene universale, il Soggetto è un mostro sanguinario che si è ridotto con le sue stesse mani, pezzo dopo pezzo, brano dopo brano, parola dopo parola, a un moncherino sanguinante. È un vampiro diurno che si alimenta del sangue de “l'Animale” – altra entità mostruosa composta di resti di uteri e vagine, di ani e movenze sinuose, di stupidità e arretratezza, di zanne e artigli, di deliri e follie, di balbettamenti e vulnerabilità, di tenebre e di ombra – che Lui stesso ha creato nella sua furia mutilante e distruttiva.

4. Troppo spesso siamo stati abituati a pensare che il calcolo del Soggetto sia esclusivamente un'astrazione metaforica incapace di varcare le (i)stanze del pensiero. In realtà, esso è anche, e soprattutto, l'insieme di una serie di operazioni materiali che si ripetono ogni giorno, senza sosta. Poiché, quando si conta, chi viene contato non conta più, calcolare è sempre una *resa dei conti*. Ecco perché sarebbero da evitare gli improbabili conteggi di piacere e dolore (degli altri), comunque violentanti anche se fatti in buona fede. Non a caso, allora, tradizioni culturali differenti come quella greco-occidentale e quella cinese – tradizioni che Jullien considera talmente “esteriori” da consentire di cogliere, tramite accostamento, l'*impensato* di entrambe –, descrivono tutte e due l'essenza del “reale” (la dialettica per la prima¹³ e il “tra” per la seconda¹⁴) ricorrendo a metafore che esaltano la perfezione spiritualizzata

può presentarsi nel modo più semplice nel tratto unario. Il primo significante è la tacca con cui viene segnato, per esempio, che il soggetto ha ucciso *una* bestia, e così non si ingarbuglierà nella memoria quando avrà ucciso altre dieci bestie. Non dovrà ricordarsi di quale è quale, ed è a partire da questo tratto unario che egli le conterà [...]. Quando questo significante, questo uno, è istituito – il conto è *un* uno. È a livello non dell'uno, ma dell'*un* uno, a livello del conto, che il soggetto deve collocarsi come tale».

13 Platone, *Fedro*, in *Opere complete*, vol. 3, trad. it. di A. Zadro e P. Pucci, Laterza, Roma-Bari 1985, 265 [d]-[e], in cui Socrate descrive la dialettica come la combinazione di due procedimenti contrapposti: lo sguardo d'insieme che mette in forma la molteplicità disseminata e la «capacità di smembrare l'oggetto in specie, seguendo le nervature naturali, guardandosi dal lacerarne alcuna parte come potrebbe fare un cattivo macellaio» (p. 262).

14 Cfr. Françoise Jullien, *Contro la comparazione. Lo “scarto” e il “tra”*, trad. it. di M. Ghilardi, Mimesis, Milano 2014, p. 58: «Nel pensiero cinese ciò che chiamiamo il “reale”, reificandolo, è considerato in termini di soffio, di flusso e di respirazione [...]; il “tra” è – o piuttosto “serve” come – (ciò) da cui/per cui procede e si sviluppa ogni accadimento. È lì che,

del gesto, misurato, preciso e armonioso, del bravo macellaio in un caso e del suo prestante coltello nell'altro.

Nel mattatoio, la struttura dove la produzione di carne è norma di Legge, il calcolo del Soggetto – con le sue operazioni di addizione, sottrazione, moltiplicazione e divisione – raggiunge l'acme dell'orrore¹⁵.

II. La matematica del sacrificio

In cuor mio, nel mio cuore nero, comincio a fare calcoli. È così, era arrivato il momento di fare i calcoli. Calcoli gretti e disgustosi. (D. Grossman)¹⁶

5. L'*addizione* è l'operazione di base del mattatoio. Gli animali vengono uccisi uno dopo l'altro per produrre gli esorbitanti numeri del loro massacro – talmente esorbitanti da diventare imprecisi, da 13 a 50 miliardi all'anno a seconda delle stime (il che dice molto della svalutazione inflazionistica delle loro vite), senza contare i pesci e gli individui di piccola taglia. L'addizione del mattatoio è poi un'addizione *à la cyborg*, addizione che somma, per creare un ibrido mostruoso, pezzi di corpi animali con il lavoro degli operai e con l'attività delle macchine. Addizione che dà come risultato l'esposizione seriale di corpi sugli scaffali e sui banconi dei supermercati. Il sistema mattatoio è anche il centro di un'addizione ancora più spaventosa, quella che mette in serie i sistemi di trasporto prima e quelli di refrigerazione, smaltimento e vendita poi per far rendere ogni singola parte dei corpi macellati. Tutto questo è descritto con matematica precisione da Upton Sinclair ne *La giungla*, in cui la tentacolarità metastatica della città del maiale¹⁷ si rende

nella famosa scena dello Zhuangzi, scorre il coltello del macellaio Ding. La lama passa “tra le articolazioni” per disfare la carne del bue: non incontrando alcun ostacolo, alcuna resistenza, in questo “tra” dell'interstizio, il coltello non si usura e resta sempre tagliente, come se fosse stato appena affilato».

15 Nei paragrafi che seguono, farò ricorso ad alcune descrizioni letterarie e artistiche delle operazioni di calcolo del mattatoio e dei loro risultati. Queste descrizioni hanno il valore di *exempla* – con tutto il portato di violenza a cui necessariamente si associa ogni *exemplum* – e non intendono fornire una *summa* di tutte le occorrenze in cui il mattatoio emerge nei varchi della produzione simbolica umana. Al proposito, cfr. Massimo Filippi e Filippo Trasatti, *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*, Elèuthera, Milano 2013, pp. 49-66.

16 David Grossman, *Applausi a scena vuota*, trad. it. di A. Shomroni, Mondadori, Milano 2014, p. 165.

17 Upton Sinclair, *La giungla*, trad. it. di M. Maffi, Net, Milano 2003, pp. 67-69.

manifesta nella forma di una «griglia cartesiana»¹⁸.

La potenza estrema dell'addizione del mattatoio risiede tuttavia ancora più a monte, nella paziente elencazione dei capi di bestiame nei registri degli allevatori, nei referti dei veterinari e nelle partite doppie delle aziende e, soprattutto, nella codificazione scientifica dei passaggi che, sommati uno all'altro, rendono possibile il funzionamento estetizzato del mattatoio. Aspetto questo perfettamente compreso da Georgi Gospodinov che riporta, parola per parola, una parte del «Manuale per un comportamento umanitario nei confronti degli animali, conforme alla convenzione europea per la difesa degli animali da macello»¹⁹. Tra le righe del quale, Gospodinov scrive: «Sembra quasi poesia»²⁰, «Che matematica della morte, geometria dell'assassinio...»²¹, per poi concludere:

Questo sarebbe un innocente testo sanitario, freddo e asettico come le piastrelle di maiolica dei macelli – lucidate a specchio dopo il lavoro. Nessun animale fa così²².

Nessun animale fa così, perché nessun animale si è mai definito come somma de "l'Animale" e di qualcosa d'altro, l'anima, il linguaggio, l'*agency*, il riso, il pianto, la capacità di usare strumenti e via enumerando. Nessun animale, sommandosi all'altro, lo ha mai escluso, trasformandosi in altro. Nessun animale è mai stato capace di lucidare l'orrore, di renderlo sanitario e asettico, compilando un refrigerante elenco di operazioni che assumono senso solo sommandosi l'una all'altra con fredda determinazione.

Seppur con intenti molto diversi, anche Damien Hirst pare consapevole dell'iperbolica potenza sezionante dell'addizione del mattatoio. Che cosa sono le sue mezze mucche affiancate l'una all'altra se non l'esposizione dei pezzi del cadavere de "l'Animale", risultato del calcolo del mattatoio, affinché l'*esecuzione sommaria* da parte del fruitore dell'addizione nascosta nel sottile interstizio che quelle metà separa permetta all'opera d'arte di apparire come un intero? Se "l'Animale" e il mattatoio sono oggetti abietti che provocano una «nausea soffocante», al pari di molti altri artisti contemporanei, Hirst «trasforma il sublime in un eccesso escrementizio», in un *trash sublime* che non può cessare di accumularsi, addizione dopo addizione, come

risposta all'allinearsi addittivo del «vero trash»²³ in ogni momento e in ogni spazio della nostra quotidianità.

6. Il mattatoio *sottrae* la vita. Non solo agli animali, ma anche a chi vi lavora. Dalla prospettiva del sistema che alimenta (la società dei simulacri e dei consumi) e da cui è alimentato (l'allevamento intensivo), il mattatoio compie la propria sottrazione nella forma dell'alienazione. Nel mattatoio, inteso in questo senso più ampio, sia gli animali che i lavoratori sono alienati dal prodotto, dall'attività produttiva, dai propri simili e dalla natura²⁴. Non solo: il mattatoio si sottrae alla vista perché scientemente nascosto fuori dalle mura cittadine e da ogni possibilità di sguardo, e perché, in quanto componente essenziale e indissociabile delle ideologie e delle prassi di dominio, è talmente in primo piano da saturare la vista, da ricadere, sottraendosi, nella sfera dell'invisibilità.

Il racconto di Esteban Echeverría emblematicamente intitolato *Il mattatoio*²⁵ è quanto mai indicativo dell'ambiguità di questa operazione: una sottrazione che si sottrae allo sguardo perché esposta nella luce più vivida. La trama del racconto è esile: siamo nei giorni di Quaresima di un anno imprecisato della terza decade del 1800 ed Echeverría descrive con precisione anestetizzante prima le attività che hanno luogo nel *Matadero de la Convalecencia* – a quei tempi il mattatoio di Buenos Aires confinato nel quartiere suburbano di *El Alto* –, poi, con maggior concitazione, la ribellione di un toro presto sedata con la sua messa a morte, e infine l'aggressione, sempre da parte dei macellai, di un giovane che manifesta chiaramente il proprio dissenso alla politica oppressiva del dittatore Rosas. Detto altrimenti, Echeverría utilizza il mattatoio per parlare d'altro, per denunciare le nefandezze perpetrate dal regime argentino: le attività del mattatoio sono le attività di questo regime e il destino del toro è il destino di coloro che lo contrastano. Come scrive nelle ultime righe del racconto, togliendo ogni dubbio sul tipo di operazione condotta:

A quei tempi i macellai sgozzatori del mattatoio erano gli apostoli che propugnavano a suon di bastone e pugnale la federazione rosina, e non è difficile immaginarsi quale federazione sarebbe uscita dalle loro teste e coltelli. Essi

18 Thomas Pynchon, *Contro il giorno*, trad. it. di M. Bocchiola, Rizzoli, Milano 2009, p. 20.

19 Georgi Gospodinov, *Fisica della malinconia*, trad. it. di G. Dell'Agata, Volland, Roma 2012, pp. 183-185. La citazione è a p. 185.

20 *Ibidem*, p. 184.

21 *Ibidem*, p. 185.

22 *Ibidem*, p. 186.

23 Slavoj Žižek, *Il trash sublime*, a cura di M. Senaldi, Mimesis, Milano 2013, p. 45.

24 Per la "traduzione animale" della tetralogia marxiana dell'alienazione, cfr. Barbara Noske, *Beyond Boundaries*, Black Roses Books, Londra 1997, pp. 18-20 («Alienazione animale: de-animalizzazione»), parziale trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», <http://www.liberazioni.org/articoli/NoskeB-01.htm>.

25 Esteban Echeverría, *Il mattatoio*, a cura di OTLI, Aracne, Roma 2010.

chiamavano selvaggio unitario, fedeli al gergo inventato dal *Restaurador*, patrono della confraternita, chiunque non fosse sgozzatore, macellaio, selvaggio o ladro; ogni uomo dignitoso e dal cuore onesto, ogni patriota illuminato amico della ragione e della libertà; e dall'episodio precedente [l'aggressione al giovane oppositore] si può ben vedere come il focolaio della federazione si trovasse nel mattatoio²⁶.

Nonostante ci si trovi dichiaratamente in un mattatoio, esso viene fatto scomparire con un abile gioco di prestigio. Mai come in questo racconto è evidente il risultato della sottrazione del mattatoio, ciò che Carol Adams chiama il referente assente:

Attraverso la macellazione, gli animali diventano referenti assenti. Animali in carne ed ossa vengono resi assenti *come animali*, affinché possa esistere la carne. Le vite degli animali precedono e rendono possibile l'esistenza della carne. Se gli animali sono vivi, non possono essere carne; di conseguenza, un corpo morto sostituisce l'animale vivente. Senza gli animali, l'alimentazione carnea non sarebbe possibile, ma essi sono assenti nell'atto del mangiare carne in quanto trasformati in cibo²⁷.

Ciò accade anche nelle *nature morte* dipinte dai fiamminghi: la carne squartata è sotto i nostri occhi, ma è resa completamente invisibile dall'armonia e dalla complessità della composizione e, ancora più subdolamente, dai segni della caducità del vivente (gli insetti necrofagi e i cartigli con i vari *memento mori*) che occultano il massacro nascondendolo dietro la *naturalità del morire*.

7. Come evidenziato sia da Coetzee che da Derrida, nel mattatoio si realizza uno sterminio per *moltiplicazione*. Il mattatoio

è un'impresa senza fine, capace di autogenerazione, pronta a mettere incessantemente al mondo conigli, tori, polli e bestiame con il solo obiettivo di ammazzarli²⁸.

26 *Ibidem*, p. 81. Interessante notare, come sottolineano i curatori, che l'aggettivo «rosina» è creato da Echeverría «incrociando il nome *Rosas* e il sostantivo *rocín-rocino* “cavallo scadente e brutto” o “uomo rozzo, ignorante, maleducato”» (*ibidem*, nota 8).

27 Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York 2004, pp. 50-73 («Lo stupro degli animali, la macellazione delle donne»), trad. it. di E. Melodia, in «Liberazioni», n. 1, estate 2010, pp. 24-55).

28 John Maxwell Coetzee, *La vita degli animali*, trad. it. di F. Cavagnoli, Adelphi, Milano 2000, p. 30.

Nel mattatoio

[l']annientamento sembra passare attraverso l'organizzazione e lo sfruttamento di una sopravvivenza artificiale, 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 moltiplicazione²⁹.

In questi passaggi si evidenzia con estrema chiarezza il calcolo della moltiplicazione che il mattatoio esegue ininterrottamente: nel mattatoio viene messo in atto uno sterminio per moltiplicazione e, con una mostruosità senza precedenti, la moltiplicazione di «una sopravvivenza artificiale» che si fonda sull'interminabile manipolazione della *vita per cui si vive*, degli impersonali meccanismi della vita dei viventi, di quella vita che è sottesa e rende possibile *la vita che si vive*³⁰.

Ovviamente – come potrebbe essere diversamente? –, il calcolo riproduttivo della moltiplicazione fa leva innanzitutto sull'anatomia della *riproduzione*, in particolar modo di quella degli animali femmine. Senza una presa completa della riproduzione – rigorosamente negata per poter essere completamente appropriata nella forma della più violenta delle elisioni – la *potenza riproduttiva del mattatoio* sarebbe semplicemente impossibile³¹. Per questo Elias Canetti può restituire in poche righe tutto l'orrore del mattatoio, che visita da giovane studente in compagnia del suo insegnante di storia naturale. Questi, di fronte alla sua «delicata suscettibilità [...] verso tutto ciò che concerne il mangiare e l'essere mangiati», oppone l'idea che «tutte le cose che accadono in natura [sono] dati di fatto, [che non dovrebbero] influenzare [i] nostri giudizi morali»³². Ma questa narrazione favolistica crolla di colpo di fronte all'irrompere dell'oltre-che-osceno:

Passammo accanto a una pecora appena macellata, che giaceva squarciata davanti a noi. Nella placenta nuotava un minuscolo agnellino, poteva essere

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

30 La distinzione tra vita che viviamo (*bios*) e vita per cui viviamo (*zoe*) è ripresa da Giorgio Agamben, «La belva nella giungla», prefazione a *Biografie sessuali. I casi clinici della Psychopatia sexualis di Richard von Krafft-Ebing*, trad. it. di P. Giolla, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 10.

31 Parafasando Benjamin, si potrebbe affermare che è la riproduzione a consegnare i corpi dei viventi alla sfera della merce, avvicinandoli così al fenomeno artistico; cfr. Walter Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1966 e *Breve storia della fotografia*, trad. it. di S. Mori Carmignani, Passigli, Firenze 2014.

32 Elias Canetti, *La lingua salvata. Storia di una giovinezza*, trad. it. di A. Pandolfi e R. Colorni, Adelphi, Milano 1988, p. 311.

lungo mezzo pollice, nemmeno, testa e zampe erano chiaramente riconoscibili, ma tutto pareva ancora trasparente³³.

Questo atto di riproduzione corporea (indotto ma) interrotto a favore della riproduzione capitalistica del denaro – che evidentemente calcola come più redditizia l’uccisione immediata della madre rispetto all’attesa della nascita del cucciolo – fa sì che il giovane Canetti, ancora memore della «recente esperienza della guerra», emetta «piano», «in una specie di trance», la sua irrevocabile condanna: «Assassinio»³⁴.

La moltiplicazione operata dal mattatoio non si ferma neppure a questo punto estremo; va oltre la moltiplicazione della sopravvivenza riproduttiva degli animali, indispensabile per moltiplicare l’accumulazione produttiva delle merci. Per continuare a operare, essa necessita infatti di moltiplicare indefinitamente il racconto dell’ideologia giustificazionista dello specismo, ha bisogno di perpetuare, ripetendoli continuamente, i meccanismi di lungo termine che prendono il nome, a livello di specie, di cultura e, a livello individuale, di educazione. Da qui la necessità da parte della madre di Canetti di rimuovere la «crudeltà [del] sistema di ingrassamento» delle oche nella celebrazione ossessiva e autocompiaciuta del fatto che «la carne di quelle oche grasse era veramente squisita»³⁵. Da qui l’impellente bisogno da parte del professore di storia naturale di preparare con cura la classe alla visita al mattatoio:

Affrontò prima l’argomento nel corso di parecchie lezioni, spiegandoci e ri-spiegandoci che gli animali non dovevano più soffrire, i tempi erano cambiati e non si agiva più come una volta, ora si faceva in modo che le bestie andassero incontro a una morte rapida e indolore. Arrivò al punto di usare in proposito il termine «umano»³⁶.

Da qui il suo atteggiamento durante la visita stessa:

Illustrò tutte le attrezzature come se fossero state appositamente studiate per compiacere gli animali. Le sue parole si posavano come una coltre protettiva tra me e tutte le cose che vedevo, così che ora non sarei più in grado di descriverle con esattezza. Ripensandoci oggi, ho l’impressione che si comportasse

come un prete che si sforza di distogliere qualcuno dal pensiero della morte. Fu l’unica volta che il suo modo di esprimersi mi parve untuoso, sebbene servisse appunto a proteggermi dall’orrore³⁷.

Lo sfruttamento intensivo della sopravvivenza per produrre “carne” non può che trasformare gli animali in morti viventi, in spettri, in *revenant* che, come tali, ritornano, moltiplicandosi e moltiplicando l’orrore nella mente di chi ha assistito alla loro uccisione: Chaim Soutine non smette di dipingere buoi squartati per liberarsi del grido che non è riuscito a emettere e che continua a sentire in gola da quando, bambino, ha visto «il macellaio del villaggio decapitare un uccello da cui fece scolare il sangue»³⁸; l’*alter ego* femminile di Patrick Modiano, in uno dei racconti della raccolta *Sconosciute*, ha il sonno turbato al termine di ogni notte dal rumore cadenzato degli zoccoli dei cavalli che percorrono rue Brancion in direzione del macello³⁹; il protagonista di *Questi sono i nomi* di Tommy Wieringa si porta dietro per l’intera esistenza il ricordo doloroso, indelebile e inelaborabile «dei maiali dietro lo steccato» pronti per essere appesi «a una trave per le zampe posteriori», in attesa di morire per dissanguamento⁴⁰; lo stesso Canetti è perseguitato dalle oche materne con le quali finisce per identificarsi:

Quell’inesorabile pollice della serva che continua a cacciar giù pastone di granturco nel becco della povera bestia [...] divenne uno dei miei incubi notturni: sognavo che io stesso, trasformato in oca, venivo rimpinzato e ingozzato, e alla fine mi svegliavo urlando.

Chi più di altri si è lasciato perseguitare dal ritorno degli spettri del mattatoio è stato forse Francis Bacon che, di fronte all’esposizione di corpi animali squartati, ha esclamato:

Che altro siamo se non potenziali carcasse? Quando entro in una macelleria, mi meraviglio sempre di non esserci io appeso lì, al posto dell’animale⁴¹.

Bacon che non ha esitato a identificarsi con i maiali immortalati in una

33 *Ibidem*, p. 312.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*, p. 308.

36 *Ibidem*, p. 311.

37 *Ibidem*, p. 312.

38 Emile Szittyta, *Soutine et son temps*, La Bibliothèque des Arts, Parigi 1955, pp. 107-108.

39 Patrick Modiano, *Sconosciute*, trad. it. di P. Gallo, Einaudi, Torino 2014, pp. 85-127.

40 Tommy Wieringa, *Questi sono i nomi*, trad. it. di C. Cozzi e C. Di Palermo, Iperborea, Milano 2014, p. 73.

41 Francis Bacon, *La brutalità delle cose. Conversazioni con David Sylvester*, trad. it. di N. Fusini, Edizioni «Fondo Pier Paolo Pasolini», Roma 1991, p. 38.

fotografia scattata mentre venivano sospinti verso il mattatoio⁴². Per questo i suoi dipinti, anche quando ritraggono altri *soggetti*, non fanno che ripetere ossessivamente l'abisso oscuro, il gorgo tenebroso, la frattura insanabile della «carne macellata»⁴³. Oscurità tenebrosa e insanabile che viene moltiplicata dagli specchi che utilizza per dipingere e che compaiono come enigmatiche presenze nelle sue tele. Specchi che ci restituiscono i suoi ritratti deformati, la sua stessa carne macellabile. Specchi che moltiplicano e che riproducono, che moltiplicano perché capaci di riprodurre.

È noto che per Lacan lo stadio dello specchio costituisce la fase decisiva nello sviluppo dell'identità, stadio che precede di poco l'instaurarsi del dominio dell'ordine simbolico, il discorso del Padre, il discorso logocentrico fatto esclusivamente di parole⁴⁴, nel quale l'«uomo», riconoscendola, traduce la propria pienezza fallica in superiorità nei confronti della «donna» riflessa come mancanza e passività. È altrettanto noto che Luce Irigaray individui, però, in uno specchio altro – lo *speculum* –, la possibilità di riconoscere, laddove la *riflessione* patriarcale scorgeva solo un'assenza, una sessualità piena e complessa, associabile a quello che Julia Kristeva ha chiamato l'ordine semiotico della madre, l'*ordine disordinato* del «contatto, [della] carezza, [dello] schiudersi delle labbra»⁴⁵. Un ordine disordinato che non solo precede l'ordine paterno della Legge, ma che, sottotraccia, non cessa di accompagnarlo, destabilizzandolo e rendendolo, almeno a tratti, *impotente*. È questo disordine ciò che infesta i sogni di Canetti e le tele di Bacon. È questo disordine a rappresentare la *paradossale speranza* di scompigliare, con l'incalcolabilità della politica, l'ordine delle classificazioni poliziesche⁴⁶ che assegnano a ognuno il proprio posto fino a riempire ogni casella del sistema tassonomico e tassidermico. È questo disordine che forse un giorno – con la moltiplicazione degli spettri, degli incubi e degli specchi – potrà far essere gli animali quello che sono: non una moltitudine sterminata, ma una *sterminata moltitudine*. Che potrà darsi «una libera identificazione che può

42 Cit. in Benjamin Schultz-Figueroa, «Metafore ibride: animali, linguaggio e media», trad. it. di L. Carli e M. Filippi, in «Liberazioni», n. 18, autunno 2014, pp. 28-29.

43 Al proposito, cfr. Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2008, pp. 51-67.

44 J. Lacan, «Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io», in *Scritti*, vol. 1, trad. it. di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, pp. 87-94.

45 Luce Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, trad. it. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1976, p. 24.

46 Jacques Rancière, *Ai bordi del politico*, trad. it. di A. Inzerillo, Cronopio, Napoli 2011, p. 190: «L'essenza della polizia è di essere una partizione caratterizzata dall'assenza di vuoto e di supplemento: la società che essa costituisce non è altro che una serie di gruppi destinati a modi di fare specifici, luoghi in cui si esercitano le professioni, modi d'essere corrispondenti a tali occupazioni e tali luoghi [...]. L'essenza della politica consiste nel perturbare questa disposizione aggiungendovi una parte dei senza parte che è identica al tutto della comunità».

realizzarsi solo *al di là* dell'uomo: con tutto ciò che vive, e quindi soffre»⁴⁷. Che farà girare a vuoto i rotismi della Storia per sospenderla nel miracolo dell'essere-qui:

I blocchi di carne tagliati si trasformano in mucca, e la carne di manzo in un manzo. Le budella rientrano nella pancia, le bistecche si riattaccano alle cosce [...]. E i coltelli degli addetti al mattatoio è come se diventassero spessi aghi da cucire e loro stessi dei sarti, che rivestono di nuovo la pelle⁴⁸.

8. Così comincia *Macello*, raccolta di poesie di Ivano Ferrari, che per anni ha lavorato nel mattatoio di Mantova:

Lo stanzino in fondo allo spogliatoio / è detto delle seghe / affisse a tre pareti
foto di donne / dalla vagina glabra / nell'altra il manifesto di una vacca /che
svela con differenti colori i suoi tagli prelibati⁴⁹.

In poche righe l'ultima operazione del mattatoio, la più terribile e la più definitiva: la *divisione*. Divisione che è innanzitutto smembramento materiale dei corpi, risultato finale dell'intero calcolo del mattatoio. Divisione che possiede un'incoercibile tendenza a infiltrarsi ovunque: già si manifesta prima di varcare la soglia del macello – nello spogliatoio – nell'alienazione dei lavoratori ridotti, e autoridottisi, a ingranaggi sessuali. E poi continua, metastaticamente, a sezionare quanto sta oltre quella soglia, investendo l'intera società che diventa un'immensa riserva di carne da trasformare in merce, per mezzo dell'accostamento riproduttivo di carne macellabile umana – tipicamente le donne riassunte nel loro organo sessuale interamente esposto a uno sguardo calcolante più che concupiscente – a ciò che da sempre è *naturalmente* macellabile. Il che ci manifesta, se ancora ce ne fosse bisogno, la potenza quasi incalcolabile del calcolo del mattatoio: l'ordine dei *fattori* può essere cambiato senza che questo modifichi il *prodotto*. E al centro di questa esplosione sezionante, ecco di nuovo far capolino il Soggetto onanista: *lo stanzino delle seghe* è il luogo dove può ergersi in totale solitudine, dopo essersi diviso da ogni forma di vita e di relazione.

In quanto è l'operazione più profonda del mattatoio, il suo fattore più proprio, ciò che permette di separare dal resto il proprio de "l'Uomo", la

47 Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale 2*, trad. it. di S. Moravia, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 76.

48 G. Gospodinov, *Fisica della malinconia*, cit., p. 188.

49 Ivano Ferrari, *Macello*, Einaudi, Torino 2004, p. 3.

divisione è ovunque ed è irrepresentabile. Ecco perché in questo caso non sono rintracciabili esempi emblematici di questa operazione, nonostante si possa affermare, a ragione, che la divisione sia comunque riconoscibile in tutti gli squarci del calcolo del mattatoio. La divisione è il risultato delle procedure asettiche ricopiate con diligenza da Gospodinov, di cui le nature morte dei pittori fiamminghi sono a loro volta il risultato. È ancora la divisione a garantire il sovrano distacco che consente a Echeverría di trasformare in metafora la materia putrefatta del suo racconto e a Bacon di immergersi nei tagli delle ferite che essa apre. È sempre la divisione che permette a Hirst di ricomporre i pezzi dei corpi macellati nell'astratta compiutezza di un'opera d'arte – un altro pezzo immediatamente disponibile per essere di nuovo consumato – e a Canetti di vedere l'orrore di quell'*a priori* – questo sì trascendentale – che separa sovraneamente le madri dai cuccioli.

Nessuno – neppure Ferrari – può dirci che cosa sia la divisione del mattatoio. E nessuno può dircelo perché essa non prevede archivi e testimoni⁵⁰. Chi ha percorso, fino in fondo, il cuore nero del mattatoio non può tornare a raccontarci la sua esperienza, se non oniricamente, negli incubi, quasi di nascosto, apparendo qua e là, per intermittenze, come uno spettro in fuga a cui tutti stanno dando la caccia. Inoltre, a differenza di quanto è accaduto per altri membri della “specie” “l'Animale”, la divisione del mattatoio non produce archivi. L'essere-senza-nome, portato al massimo grado di incandescenza, brucia senza produrre alcun bagliore, neppure quello tenue del funzionario che scheda o quello scintillante del sovrano che fa coincidere la Legge con lo stato di eccezione o quello fosco degli uomini infami portati alla luce dallo sguardo del potere per una frazione di secondo. La compattezza indivisibile della divisione del mattatoio è assenza di testimoni e assenza di archivi. È assenza di luogo, grado-zero del luogo, vuoto pienamente vuoto, dove il Reale può manifestarsi in tutto il suo svuotante eccesso di presenza, in tutta la sua inconcepibile mostruosità, in tutto il suo sanguinario orrore.

Forse solo le fotografie e i filmati “rubati” dagli animalisti portano in qualche modo in scena l'oscuro eccesso della presenza di questa divisione dei corpi, ciò che dovrebbe rimanere fuori scena, ciò che, nonostante tutto, è ancora vivo pur essendo già morto e, nella sospensione del tempo che ogni immagine realizza, in perenne procinto di morire. Queste immagini, in cui il vivo e il morto raggiungono il punto dove sono massimamente indiscernibili, mettono in scena l'assenza – delle vittime e dei testimoni –, l'oscenità della messa fuori scena dei corpi offesi e il fuori scena che li ha prodotti.

50 G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Questo è ciò che maggiormente ossessiona in queste immagini oltre alle sue comparse sfigurate: il loro carattere eminentemente spettrale che enfatizza esponenzialmente la spettralità dolorosa che ogni immagine esibisce nello scontro mortale tra i corpi e lo sguardo⁵¹. Ciò che più ossessiona nelle immagini “rubate” è la scena vuota che sovra-espongono, l'assenza più che mai presente da cui si stagliano, lo scotoma dello sguardo, il loro “proprio” mancare il segno che si dà nella scomparsa irrevocabile dei corpi, anche se ancora (o proprio perché) posti di fronte ai nostri occhi. Immagini «dell'imperscrutabilità propria», nelle quali «si ha l'impressione [...] che si agiti qualcosa, ci sembra di udire lievi sospiri di disperazione»⁵², varchi dove «i vivi e i morti possono entrare e uscire» e dove «noi, noi che siamo ancora in vita, assumiamo agli occhi dei morti l'aspetto di esseri irreali»⁵³.

La divisione del mattatoio è l'oscurità della notte in cui «Tutte le vacche sono nere»⁵⁴ – e, si potrebbe aggiungere, dove tutte le vagine sono glabre⁵⁵. È lo zero – e senza lo zero l'intero impianto del calcolo sarebbe semplicemente impossibile – che mostra il fallimento delle promesse dello spirito che infittisce le tenebre che avrebbe voluto diradare. *In quelle tenebre*, lo spirito si mostra per quello che è: non una lucciola ma, come detto, un osso. Forse lo stesso osso che, al termine della parabola dialettica, Günther Anders disseppellisce da quel che resta di Auschwitz⁵⁶, quell'osso dipinto da Hans Holbein ne *Gli ambasciatori* che il nostro sguardo non riesce a cogliere perché nascosto dalla visibilità distorta conferitagli dall'essere sospeso in primo piano, quell'osso che sigla la cifra del «gran lavoro della morte»:

Sul limitare del bosco di betulle, la terra fa costantemente riemergere le tracce dei massacri di massa. L'azione delle piogge, in particolare, ha fatto risalire in superficie innumerevoli schegge e frammenti di ossa⁵⁷.

51 Cfr. Georges Didi-Huberman, *Aprire Venere. Nudità, sogno, crudeltà*, trad. it. di S. Chiodi, Abscondita, Milano 2014, p. 80: «Non vi è immagine del corpo senza immaginazione della sua apertura» e a p. 92: «Non vi è immagine del corpo senza l'apertura – l'aprire sino alla ferita, sino alla lacerazione – della propria immaginazione».

52 Winfried G. Sebald, *Austerlitz*, trad. it. di A. Vigliani, Adelphi, Milano 2013, p. 197.

53 *Ibidem*, p. 199.

54 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 13.

55 Cfr. Georges Bataille, *Madame Edwarda*, trad. it. di L. Tognoli, SE, Milano, 2013, p. 33: «La nudità del bordello evoca il coltello del macellaio».

56 Günther Anders, *Discesa all'ade. Auschwitz e Breslavia, 1966*, trad. it. di S. Fabian, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 78-79.

57 G. Didi-Huberman, *Scorze*, trad. it. di A. Trocchi, nottetempo, Roma 2014, pp. 62-63.

III. Il resto del Bene

I pesci avevano colori tanto vivaci quanto le automobili a scontro della mia infanzia: rosa, turchese, verde smeraldo... Non facevano rumore [...]. Aprivano la bocca senza emettere alcun suono, ma di tanto in tanto alcune bolle risalivano sulla superficie dell'acqua. Loro non mi avrebbero mai chiesto la resa dei conti. (P. Modiano)⁵⁸

Il momento in cui il calcolo risulta impossibile è quello in cui qualcosa come una decisione s'impone. (J. Derrida)⁵⁹

9. La favola del Soggetto è una favola seria, senza lieto fine. È una favola, come tante altre raccontateci da piccoli – da Hansel e Gretel a Cappuccetto Rosso, da Bambi a Pollicino – che nasconde sotto la superficie patinata e ammiccante del racconto l'orrore e il sangue, le mutilazioni e le perdite, i massacri e le distruzioni. È una favola raccontata a fin di Bene (del Bene universale) da chi, calcolando, accumula beni.

Pur nelle sue innumerevoli varianti, la favola del mattatoio racconta sempre che *per vivere si deve pur uccidere* e che, eventualmente, *si deve uccidere bene* – senza sofferenza, con lentezza, in modo buono, pulito e giusto, dopo una vita che è valso la pena vivere. Per prendere congedo da questa favola, dobbiamo allora guardare l'abisso calcolante su cui si erge, l'orrore sanguinario e sanguinante che occulta. Dobbiamo trasformare il *faut bien tuer* ne *il faut le bien tuer*⁶⁰, dovremmo “uccidere” il Bene per dare (il nostro) corpo alla bontà illogica⁶¹, illogica in quanto incalcolabile. Uccidere quel Bene che spiritualizza la proprietà privata (i recinti) e la privatezza delle proprietà (le tassonomie). Dovremmo incorporare “l'Animale” nella lotta di classe o meglio *corpeizzare la lotta di classe*. Lotta di classe che non dovrebbe più essere vista solo come una vicenda materiale e politica che ruota intorno a “l'Uomo” per una più equa redistribuzione dei beni e dei mezzi di produzione, ma anche e soprattutto come evento simbolico e impolitico capace di portare scompiglio tra le fila e le righe delle *classificazioni*. L'“uccisione” del Bene segnerebbe l'ultimo gesto universale del Bene stesso che, terminata la sua funzione storica – al pari del proletariato alle soglie di una società senza classi o dell'antispecismo all'alba di una società post-linneiana –, si

verrebbe a dissolvere nell'indistinzione dell'amore⁶²: proliferare esuberante di potenze gioiose, produzione festosa di mondi, macchina ontologica desiderante. Amore che porta sulla scena i mostri della società di classe per far saltare il banco, le banche e i banconi del calcolo. Amore che segna il passaggio dall'inclusione appropriante, che è anche e sempre appropriazione escludente, a quella che Deleuze definisce «inclusione disgiuntiva»⁶³, l'infinito gioco che si instaura tra un luogo non occupato e un occupante senza posto, un gioco che riconosce la sensualità insensata del senso, quella che potremmo chiamare «*jouis-sens*» (godì-senso)⁶⁴. Un gioco che mette in stato di arresto e rende inoperose le *coppie* eterosessuali, e quindi riproduttive e riproducentesi, delle classificazioni binarie e gerarchizzanti. Un gioco che sa che «il Dentro e il Fuori non coprono mai l'intero spazio», che «c'è sempre un eccesso di uno spazio terzo che si perde nella divisione fra Dentro e Fuori»⁶⁵. Un gioco che si ferma per contemplare l'amore incalcolabile, improduttivo ed eccedente tra una vespa e un'orchidea⁶⁶.

10. Se la complessità del calcolo del Soggetto e del mattatoio – la banalità del Bene e dei beni – ha come fine quello di escludere chi non è, non è stato, non intende o non sarà mai Soggetto e se questa esclusione è simbolicamente e materialmente un'incorporazione, allora l'Altro è annidato nel cuore stesso del Medesimo, il fuori è già sempre dentro. Questo è il resto irredimibile di ogni calcolo, l'inizio dell'esistenza (l'esodo da sé) e dell'eversione (l'esodo dal Sé). Questa innegabile permanenza è lo spazio – esile e fragile e tuttavia incoercibile e inclassificabile – del gioco amoroso: «La somma dei residui rappresenta il territorio per eccellenza della *mescolanza planetaria*»⁶⁷.

11. Il gioco amoroso dell'inoperosità è l'insopprimibile *scarto* che il calcolo del Soggetto/Bene/mattatoio, nonostante tutto, non può mettere in stato di arresto. È quel che resta e ciò che può far avanzare l'umano oltre se stesso,

62 Questa concezione dell'amore è ripresa da Michael Hardt e Antonio Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, trad. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2010, pp. 185 sgg.

63 G. Deleuze, *Logica del senso*, trad. it. di M. de Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005, soprattutto pp. 151-157.

64 L'espressione, che riprende deformandola quella lacaniana di “jouissance” (godimento), è di Žižek; cfr., ad es., S. Žižek, *Hitchcock: è possibile girare il remake di un film?*, trad. it. di D. Cantone e L. Chiesa, Mimesis, Milano 2011, p. 17.

65 S. Žižek, *Il trash sublime*, cit., p. 65.

66 Cfr. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma 2003, p. 342 e la rilettura di questa immagine nei termini di un'ontologia amorosa in M. Hardt e A. Negri, *Comune*, cit., pp. 191-192.

67 Gilles Clément, *Manifesto del Terzo paesaggio*, trad. it. di F. De Pieri, Quodlibet, Macerata, 2005, p. 21.

58 P. Modiano, *Fiori di rovina*, trad. it. di M. Loria, Lantana, Roma 2012, p. 84.

59 Jacques Derrida e Pierre-Jean Labarrière, *Altérités*, Editions Osiris, Parigi 1986, p. 33.

60 Cfr. J. Derrida, «*Il faut bien manger*» o il calcolo del soggetto, cit., p. 42.

61 Vassilij Grossman, *Vita e destino*, trad. it. di C. Zonghetti, Adelphi, Milano 2008, pp. 388-390.

nel fuori installato nel fondo più intimo del suo dentro e nel dentro che, in fondo, risiede in ogni intimità del fuori. Solo qui può iniziare a prendere corpo ciò che non può essere ingerito, incorporato, introiettato: il cadavere vivente che dunque (già) siamo. In questo luogo, può materializzarsi il paradossoso per cui «*soltanto un elemento che è completamente “fuori luogo”*» (un escremento, un rifiuto, o uno scarto) *può reggere il vuoto di un luogo vuoto*»⁶⁸. Questo è ciò che ci consegna al compito politico – che non è più un dovere ma *il piacere di esistere e di lasciar esistere* – di scartare (da) il Soggetto e il calcolo, il Bene e i beni, le proprietà e la proprietà, il privato e le privazioni, le categorie e i recinti, il catasto e le cataste degli escrementi rifiutati dalla Storia. Al compito politico di dire “No”, di rifiutarsi affermando, di divenire rifiuto.

12. Solitamente per iniziare a giocare e per farsi prendere dal gioco non ci si domanda tra sé e sé «Che cos'è?», ma ci si espone all'altro, chiedendole: «Chi sei?»⁶⁹. Esposizione che ci permette di lasciare alle spalle – pur senza allontanarlo dalla memoria – l'orrore che ha preceduto l'orizzonte del gioco e di lasciarci «coinvolgere in una partita memorabile»⁷⁰. Partita memorabile a cui diamo il nome di vita, «vita [che] può essere intesa proprio come ciò che eccede ogni tentativo di dar conto di essa»⁷¹.

68 S. Žižek, *Il trash sublime*, cit., p. 35.

69 Le due domande che indicano verso un radicale cambiamento di prospettiva dal calcolabile all'incalcolabile sono liberamente riprese dalla riflessione di Cavarero. Cfr., ad es., Adriana Cavarero e Franco Restaino, *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori Editore, Milano 2002, p. 124.

70 Eric-Emmanuel Schmitt, *L'amore invisibile*, trad. it. di A. Bracci Testasecca, Edizioni e/o, Roma 2013, p. 93.

71 Judith Butler, *Critica della violenza etica*, trad. it. di F. Rahola, Feltrinelli, Milano 2006, p. 61.

Richard Iveson

Scene domestiche e questione di specie – Judith Butler e gli altri animali¹

Introduzione: cancellare² gli animali

Nel film *Paris is Burning* (1990), la regista e produttrice Jennie Livingston documenta con intensità i *drag ball* tenutisi ad Harlem tra il 1987 e il 1989, nei quali maschi afro-americani e latini concorrevano in diverse categorie (“*executive*”, “*schoolboy/girl*” e “*town and country*”) per essere giudicati sulla base di un unico criterio sovrano: il “realismo”. Uno dei partecipanti ha sostenuto che i *drag ball* sono una sorta di tentativo di diventare «una vera donna o un vero uomo – un uomo *normale* –, cancellando tutti i difetti e tutti gli errori». Il “realismo”, in competizioni di questo genere, consiste pertanto nell'abilità di “farsi passare” per “qualcosa di reale”, di conseguire un certo grado di credibilità grazie alla reiterazione delle regole sociali che producono un *effetto* di naturalità. Al contempo, la possibilità di passare *come* reali, ossia di sviluppare in modo artificioso un effetto apparentemente naturale, comporta inevitabilmente una *de-naturazione* proprio di quelle norme che in altri contesti servono a imporre credenze e ad assegnare “realismo”. È a questo punto, in questo incrocio tra naturale e innaturale, tra reale e artificiale, che la figura di Venus Xtravaganza emerge come punto focale di interesse di un film che, seppur criticabile, è comunque interessante³.

Latina con la pelle chiara che “passa” come bianca e femmina, Venus in primo luogo desidera una comoda vita domestica da bianca. Le ragazze bianche, dice, ottengono tutto quello che vogliono. Per Venus, l'unico modo di accedere a questa scena domestica idealizzata è quello di trasformarsi in donna “completa”:

1 Questo saggio è apparso su «Journal of Critical Animal Studies», vol. 10, n. 4, 2012, pp. 20-40.

2 L'espressione “crossing out” è di difficile traduzione perché da un lato significa “cancellare”, ma dall'altro contiene il termine “crossing” che richiama il concetto di “intersezione/attraversamento” più volte sottolineato dall'autore [N.d.T.].

3 Sulle critiche riguardanti l'utilizzo “fallico” della cinepresa da parte di Jennie Livingstone, cfr. bell hooks, «Is Paris Burning?», in «Z, Sisters of the Yam Column», giugno 1991, saggio a sua volta discusso in Judith Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, trad. it. di S. Capelli, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 122-127.

Voglio una macchina, voglio stare con l'uomo che amo, voglio una bella casa, lontano da New York, dove nessuno mi conosca [vale a dire, in un sobborgo della borghesia bianca]. Voglio cambiare sesso. Voglio sposarmi in chiesa vestita di bianco.

A Venus, insomma, non basta apparire come bianca e femmina solo negli *Harlem ball*. Per poter realizzare il suo ideale domestico deve sempre essere considerata tale, anche nelle situazioni più intime. Questa volontà di essere una donna ricca, bianca ed eterosessuale, e di desiderarne i desideri, rappresenta di fatto la volontà di non venire esclusa in quanto straniera o contro natura. Un desiderio appassionato e banale che si scontra, in modo scioccante, con la rivelazione del suo assassinio in una sorta di appendice del film.

In quanto prostituta, verosimilmente assassinata da un cliente che ha scoperto che i suoi organi genitali sono maschili, Venus è uccisa a causa della sua “incompiutezza” costitutiva – della sua estraneità a ciò che, già da sempre, ha invaso sia il sogno del domestico che il domestico stesso – che, una volta manifestata, mette a repentaglio la sua sopravvivenza di essere umano preso nelle maglie dell'ordine patriarcale. È infatti tutt'altro che casuale che, dopo essere stata strangolata, il suo corpo venga rinvenuto *sotto* il letto – luogo normalmente assegnato agli animali – della stanza di un modesto albergo. L'omicidio di Venus evidenzia chiaramente l'abisso che corre tra il “realismo” fantasmatico messo in scena nei *ball* e l'altrettanto fantasmatico ideale morfologico prodotto a livello sociale dalla ripetizione ossessiva delle norme egemoniche.

Per comprendere meglio il processo attraverso cui tali norme generano, o rifiutano, un determinato effetto di “realismo”, è essenziale rifarsi alla riflessione di Judith Butler. Uno dei suoi concetti cardine, quello di *performatività*, può inoltre rivelarsi molto fecondo per lo sviluppo dei *Critical Animal Studies*. Nonostante ciò, va detto che questo ambito di ricerca ha di fatto trascurato il pensiero di Butler – a causa dell'errata convinzione che la performatività sia esclusiva del solo linguaggio verbale umano, il che porta molti a respingerla come una sorta di costrutto linguistico che si rifiuterebbe di prendere in considerazione le faglie “naturali”, materiali e biologiche⁴. Dato che è vero l'esatto contrario, spero che quanto segue

4 Esistono comunque un paio di eccezioni che vale la pena ricordare: Kelly Oliver, *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, Columbia University Press, New York 2009, che si occupa, seppur brevemente, del lavoro di Butler in relazione agli animali non umani; e Chloë Taylor, «The Precarious Lives of Animals: Butler, Coetzee, and Animal Ethics», in «Philosophy Today», n. 52, primavera 2008, pp. 60-72.

serva in qualche modo a correggere tale errore interpretativo.

L'ambivalenza di Butler circa il posto che gli animali non umani dovrebbero occupare rende questo compito tutt'altro che facile. Lo scopo di questo saggio è quindi duplice: a) illuminare l'oscura regione in cui si aggirano gli altri animali nell'ambito della filosofia di Butler e b) chiarire ulteriormente come la riproduzione degli «ideali letali»⁵ operi al fine di negare l'umanità di Venus Xtravaganza, dando così spazio a una messa a morte che appaia “moralmente legittima”. Cercherò, inoltre, di indicare le ragioni per cui, se si vuole affrontare criticamente la cosiddetta “questione animale”, è il concetto stesso di *umanità* che deve essere messo in discussione; solo dopo aver fatto questo, diventa possibile comprendere come lo specismo – fondato più sulla *uccisione* che sull'*omicidio* degli animali non umani – costituisca il substrato implicito di una miriade di altre esclusioni istituzionalizzate, dal razzismo al sessismo, dall'omofobia al classismo.

Inizierò concentrandomi su *Corpi che contano*, saggio nel quale Butler espone la sua teoria politica del performativo. Al riguardo, la filosofa americana sostiene che il soggetto, apparentemente “libero”, dell'umanismo laico è il risultato di un sistema normativo regolatorio che, per mezzo di ideali “fantasmatici” che lavorano all'esclusione delle donne, delle persone di colore e dei poveri, garantisce il perdurare del privilegio egemonico del maschio bianco, “occidentale” ed eterosessuale. La lista delle esclusioni costitutive redatta da Butler è, però, *a sua volta* marcata da un'esclusione: quella degli animali non umani. Tale esclusione diventa ancor più paradossale se si considera che è anche grazie alla riflessione teorica di Butler che è stato possibile assumere una prospettiva che ha permesso di riconoscere la necessità di reinscrivere gli animali non umani in quei luoghi dai quali sono stati finora banditi per poter modificare l'attuale regime di sfruttamento⁶.

Cercherò pertanto di confutare un'affermazione che appare per la prima volta in *Corpi che contano* e che Butler reitera poi in molti saggi successivi, affermazione secondo cui l'“umano”, non essendo né sostanza né specie, rappresenta semplicemente l'*effetto* aggregato del potere riproduttivo normativo. A mio avviso, l'“umano” non è il risultato di un effetto cumulativo, è invece l'“umanità” stessa a rappresentare una norma regolatoria costituita per mezzo della differenza di specie, nello stesso modo in cui, ad esempio, l'“essere bianchi” funge da norma regolatoria costruita sulla

5 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 114.

6 Cfr. Andrew Benjamin, *Of Jews and Animals*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2010, p. 19.

differenza razziale. L'“umanità”, inoltre, è una norma attraverso cui tutte le altre – quelle di razza, genere, classe, sessualità, ecc. – devono passare per potersi riprodurre come “naturali”. Si pensi, ad esempio, alla sessualità privilegiata, assegnata all'ideale di “essere bianchi”, tanto agognata da Venus Xtravaganza: tale condizione di privilegio non può essere compresa appieno se non si riconosce la simultanea dislocazione della sessualità *non-bianca* nella sfera dell'“animalità”. Solo così si può comprendere l'“*intersezione*” letale realizzata da Venus e, solo a partire da qui, potremo cominciare a smantellare la rete di privilegi razzisti, sessisti e specisti che ne ha causato la morte. Riconsiderare questa esclusione indica l'importanza di un radicale ripensamento de (e con) gli animali, aspetto che, va sottolineato fin da subito, è Butler stessa a richiedere che venga chiarito, come risulta evidente dalla crescente ambivalenza dei suoi saggi più recenti nei confronti degli altri animali. Questo articolo, pertanto, è anch'esso ambivalente, posizionandosi a metà strada tra la critica a Butler e la doverosa risposta alla sua richiesta.

I fantasmi, l'effetto-umano e l'inadeguatezza animale

Per cominciare, è necessario innanzitutto comprendere il processo attraverso cui gli “ideali fantasmatici”, imposti dalla reiterazione delle norme regolatorie, diventano naturali. Prendiamo, ad esempio, l'*attività* di costruzione del genere. Come spiega in *Corpi che contano*, Butler ritiene che tale attività da un lato precede il soggetto autonomo della tradizione umanista laica, ma dall'altro è anche «la matrice attraverso la quale ogni volontà diventa possibile»⁷. Si consideri, prosegue, l'espressione medica che

fa diventare il generico “bambino” una bambina. Nella nominazione la bambina è “fatta bambina”, portata nel campo della lingua e delle parentele attraverso l'appellativo di genere. Ma il “far bambina” non finisce qui. Al contrario, quella attribuzione originaria è ripetuta da diverse autorità e in diverse occasioni per rinforzare o contestare l'effetto naturalizzato. La nominazione è, allo stesso tempo, la definizione di un confine e anche la reiterata affermazione di una norma⁸.

7 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 7.

8 *Ibidem*.

Secondo Butler, il soggetto è il legame singolare – e ventriloquo – che si instaura con la rete delle reiterazioni, legame che si costituisce nel punto di intersezione di svariati ideali fantasmatici riprodotti dalle norme regolatorie e che fa sì che la materialità del corpo «non potrà essere pensata» se non partendo dalla *materializzazione* di tali norme⁹. Inoltre, «questi vettori di potere hanno bisogno l'uno dell'altro e si accomodano l'un l'altro per la loro stessa articolazione»¹⁰. La pratica di costruzione del genere, sempre secondo Butler, richiede pertanto il ricorso a pratiche che siano al tempo stesso razzializzanti ed eterosessualizzanti. Poiché si sostengono vicendevolmente, non esistono norme articolate in modo indipendente, ma solo «egemonie di oppressione»¹¹ intrecciate tra loro:

[Una] serie convergente di formazioni storiche di generi razzializzati, di razze genderizzate, di sessualizzazione degli ideali razziali, o di razzializzazione di norme di genere, costituisce il modo in cui vengono regolate socialmente sia la sessualità che le sue articolazioni psichiche [...]. Non è più pertanto possibile far precedere la differenza razziale da quella sessuale o pensarle come assi completamente separati di controllo sociale e di potere¹².

In breve, pratiche reiterate è sinonimo di potere produttivo, «il potere di produrre – delimitando, mettendo in circolazione, differenziando – i corpi che controlla»¹³. Dato che precede e permette la materializzazione del soggetto autonomo, questa attività regolatoria consente a Butler di affermare che «la matrice delle relazioni di genere è *precedente* all'apparizione dell'“umano”»¹⁴. L'“umano”, invece, non è che l'*effetto* aggregato della regolamentazione del potere riproduttivo. È a questo punto che l'analisi perde di coerenza, finendo per occultare quelle relazioni di potere che vorrebbe smascherare.

Come Butler indica prendendo in esame la *chora* platonica, è semmai l'“umanità” stessa a rappresentare una norma regolatoria, una pratica reiterata di *umanizzazione* [*human-ing*] che richiede e utilizza ogni altra norma

9 *Ibidem*, p. 2.

10 *Ibidem*, p. 18.

11 *Ibidem*, p. 122.

12 *Id.*, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, Routledge, New York & London 1993, pp. 181-182. [Nella versione italiana non sono stati tradotti i capitoli V, «Dangerous Crossing: Willa Cather's Masculine Names», e VI, «Passing, Queering: Nella Larsen's Psychoanalytic Challenge» – N.d.T.].

13 *Id.*, *Corpi che contano*, cit., p. 1.

14 *Ibidem*, p. 7 (corsivo aggiunto).

per potersi articolare. Altrettanto importante, per la discussione sull'attività di costruzione del genere è, pertanto, la necessità di considerare – non come qualcosa di esterno o di separato – l'“altra” matrice che fa sì che sia rifiutata l'appartenenza di genere alla maggior parte degli animali non umani. Solo così diventa possibile comprendere il complesso meccanismo che permette, con il medesimo gesto, il rifiuto o la revoca del genere e che consegna gli umani di genere “improprio” alla condizione animale. Solo quando intendiamo l'“umanità” come norma regolatoria che impone ideali omicidi e fantasmatici grazie al meccanismo della differenza di specie, possiamo anche capire il rifiuto o la sospensione del riconoscimento nei confronti di Venus Xtravaganza, un rifiuto che in ultima analisi serve a neutralizzare la sovversione associata all'“intersezione” che lei stessa ha messo in atto.

La naturalizzazione dello specismo nei saggi di Butler rintraccia e rimuove uno snodo, marcante anche se smarcato [*unmarked-but-marking*], attraverso cui tutte le altre norme devono passare – una rimozione che produce l'effetto visibile de “l'umano”. Ciò non equivale, tuttavia, ad affermare che la differenza di specie preceda le differenze sessuali e razziali – o qualsiasi altra differenza normativa – o che sia più fondamentale di queste. Piuttosto, come cercherò di mostrare, la differenza di specie “fonda” tutte le altre norme nel momento stesso in cui è da queste “fondata”. È pertanto necessario estendere la «serie convergente di formazioni storiche» individuata da Butler, oltre l'intreccio di genere, sessualità e razza, al fine di includervene altre, quali l'animalizzazione della razzializzazione del genere, la razzializzazione delle norme umane, la sessualizzazione normativa dell'animalità, ecc. Se non prendiamo in considerazione l'intreccio della riproduzione specista della differenza con (e all'interno de) le norme razziste, sessiste, omofobe e classiste, le «egemonie di oppressione» che il discorso critico intenderebbe mettere in dubbio sono, di fatto, seppur involontariamente, rafforzate.

Nonostante nelle opere successive faccia allusione al meccanismo di dislocazione negativa, in base al quale singoli umani o intere categorie di umani stigmatizzati vengono “relegati” alla condizione animale, l'ostinazione con cui Butler continua a ripetere l'idea secondo cui l'umano costituisca un effetto aggregato fa sì che l'economia sottesa a tale dislocazione rimanga oscura. In *Vite precarie*¹⁵, Butler sostiene che esistono «schemi razziali ed etnici attraverso i quali generalmente si forma ciò che

15 *Id.*, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, trad. it. di A. Taronna, L. Fantone, F. Iuliano, C. Dominijanni, L. De Leonardis, L. Sarnelli e O. Guaraldo, Postmedia, Milano 2013.

è riconoscibile come umano»¹⁶, ma allo stesso tempo afferma la necessità di interrogarsi su come opera “l'umano” «sulle prospettive che chiude e su quelle che talora apre»¹⁷. A volte Butler parla addirittura di una «norma dell'umano»¹⁸ e riconosce che la riproduzione del «nemico» come «meno che umano» comporta «una degradazione dell'umano ad animale»¹⁹. Butler, però, abbandona troppo frettolosamente tale questione e così la sua analisi dei meccanismi che trasformano in “individuo pericoloso” chi è detenuto illegalmente a Guantanamo – al pari di quella dell'omicidio di Venus Xtravaganza – resta necessariamente incompleta.

Anche nel più recente *Frames of War: When Is Life Grievable?*²⁰, Butler parla ancora una volta di «norme razziali e di civilizzazione attraverso cui l'umano si è costituito»²¹. Nonostante ciò, il fantasma dell'esclusione degli animali si staglia progressivamente come (non)presenza dai margini del discorso della filosofa americana. Ad esempio, Butler riconosce che non esiste un modo che «consent[a] di distinguere in modo sicuro e in termini assoluti il *bios* dell'animale dal *bios* dell'animale umano»²². Questa preziosa intuizione viene però immediatamente revocata dalle conclusioni che Butler ne trae, ossia che «l'animalità è una precondizione dell'umano»²³. In tal modo, Butler ristabilisce la medesima distinzione che ha appena respinto come insostenibile: dal momento che l'umano ha come proprio presupposto l'animalità, lo stato di animale è ciò che viene trasceso nel divenire umano, evento questo che corrisponde all'emergere dell'umano nel campo delle relazioni sociali pervasive che ne costituiscono l'attuale condizione caratterizzata dall'eccezionalismo. Sostenendo che l'umano accede all'esistenza solo trascendendo lo stato di natura (animale), Butler ribadisce un principio fondamentale del dogma umanista.

La titubanza tra effetto aggregato e norma costitutiva si mostra chiaramente nell'incertezza con cui Butler prende in esame la sua stessa posizione teorica:

Il mio insistere su una “comune” vulnerabilità del corpo potrebbe apparire come la premessa di un nuovo umanesimo. Questo può anche essere vero,

16 *Ibidem*, p. 102 (corsivo aggiunto).

17 *Ibidem*, p. 101.

18 *Ibidem*, p. 108.

19 *Ibidem*, p. 93.

20 *Id.*, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, Verso, London e New York 2010.

21 *Ibidem*, p. 93.

22 *Ibidem*, p. 19.

23 *Ibidem*.

ma sono più propensa a considerare la questione in termini diversi²⁴.

Questa esitazione può essere risolta solo riconoscendo come fondamentali il posizionamento e lo stato degli animali non umani. Per apprezzare appieno la posta in gioco è necessario tornare ancora una volta ai principi delineati in *Corpi che contano*.

Nella misura in cui si rifiuta di pensare agli animali non umani, Butler è costretta a invocare l'ambito vuoto e forcluso de "l'inumano" come il fuori costitutivo dell'umano, appello che permane più o meno invariato lungo tutto il corso della sua riflessione²⁵. Al posto di un mero ripiegamento narcisista, sarebbe invece opportuno riconoscere che è l'indecifrabile animale *nonumano*, tradizionalmente sinonimo di irrazionalità, ottusità e *alagon*, ciò che si aggira nei pressi dei confini del propriamente umano come «la possibilità continua della loro rottura e della loro riarticolazione» e che al contempo produce e minaccia «il più o meno "umano"»²⁶. È ovvio che l'animale *nonumano* preveda una qualche forma di continuità che l'inumano non può contemplare. Particolarmente significativa, a questo proposito, è l'affermazione di Butler secondo cui una volta che un corpo è prodotto come meno che umano, e quindi non è inteso come "vita", il suo *omicidio* non può più aver luogo²⁷. L'uccisione cessa di essere un omicidio nel momento in cui si ha a che fare con un "mero" animale – il nemico da macellare, infatti, può essere rappresentato come "inumano" ma è sempre come animale che viene ucciso.

Quanto detto è ancora più evidente se si prende in esame l'affermazione di Butler secondo cui «gli esempi di quegli esseri abietti che non dimostrano di avere un genere ben definito» indicano che «è la loro stessa umanità che viene messa in dubbio»²⁸. Questa è, chiaramente, una dichiarazione importante. Tuttavia, se l'uomo è sempre e solo il risultato o l'effetto della nominazione e della reiterazione del genere e di altre norme, come sostiene la stessa Butler, allora un essere dal genere improprio non potrà

24 *Id.*, *Vite precarie*, cit., p. 63.

25 Dopo *Vite precarie*, in *Critica della violenza etica* (trad. it. di F. Rahola, Feltrinelli, Milano 2006), Butler dà corpo – per così dire – al concetto de "l'inumano" tramite un confronto con Adorno. Nondimeno, tale concetto viene opportunamente lasciato vuoto di contenuti specifici e quindi occupabile dalle diverse valenze che Butler rintraccia nel filosofo tedesco – un vuoto che a sua volta rivela la violenza sottesa alla sua narrazione strumentalizzata. In *Frames of War*, Butler sostiene di nuovo che l'inumano è costitutivo del fuori attraverso cui l'umano, inteso sia come valore che in termini morfologici, può essere «assegnato» o «revocato» (p. 76).

26 *Id.*, *Corpi che contano*, cit., p. 8.

27 Cfr. *Id.*, *Vite precarie*, cit., p. 147.

28 *Id.*, *Corpi che contano*, cit., p. 8.

mai risolversi (come causa) nell'effetto di umanità; il che significa che l'umanità non può essere *messa in discussione*, né *revocata*, né assegnata, né ritrattata, né degradata, né innalzata, dal momento che tale corpo non sarà mai *apparso* innanzitutto come umano.

È solo quando si accetta che l'"umanità" sia anche una norma regolatoria che, attraverso la reiterazione dei modi di essere degni di vita, riproduce se stessa per mezzo del fuori costituito da "l'animale", che si può comprendere la coincidenza tra genere improprio e umanità incerta. Analogamente, è solo attraverso l'opposizione fondante tra l'umano e l'animale che possiamo comprendere e mettere in dubbio la sessualizzazione articolata, ad esempio, dagli «ideali letali» della razza e della sessualità privilegiata accordata all'ideale di "bianchitudine".

Nell'«Introduzione» a *Corpi che contano* potrebbe sembrare che Butler anticipi questa osservazione:

Da un lato, qualunque analisi che metta in primo piano un vettore di potere a scapito di un altro sarebbe sicuramente criticata non solo per il fatto di ignorare o svalutare gli altri vettori, ma perché la sua costruzione dipenderebbe dall'esclusione degli altri per procedere. D'altro canto, un'analisi che pretenda di poter comprendere ogni vettore di potere corre il rischio di un certo imperialismo epistemologico, che consiste nel presupporre che qualunque scrittore possa rappresentare pienamente e spiegare le complessità del potere contemporaneo. Nessun autore e nessun testo possono offrire una tale riflessione, e sono poco degni di fiducia coloro che sostengono di poter delineare un tale quadro²⁹.

In questa sede non sto però avanzando alcuna pretesa di certezza e di completezza; più semplicemente sto cercando di sostenere che, se si intende almeno *cominciare* ad affrontare la complessità del potere contemporaneo, non si può *non* considerare la questione dello specismo, poiché l'iscrizione come esclusi degli animali non umani è indissociabile dalle attività di costruzione del genere, della razza e della sessualità. La stessa Butler non può proseguire il proprio discorso senza far ricorso agli animali ed è questo ciò che fa sorgere l'ambivalenza che rischia di farlo implodere.

L'animale è essenziale per il funzionamento gerarchico de «il più o meno», poiché "l'animale" è sempre l'ultimo degli ultimi, il polo negativo che deve essere trasceso – in più o in meno – se seguiamo quella teleologia umanista che raggiunge il proprio acme nell'ideale fantasmatico del

29 *Ibidem*, p. 18.

maschio umano bianco. Solo dopo aver chiarito questo punto, è possibile comprendere come le macchinazioni, messe in atto dal potere, possano legittimare la macellazione degli animali umani tramite l'“animalizzazione” preventiva di singoli umani o di intere categorie di umani stigmatizzati, tramite una riconfigurazione che li spoglia dello stato pienamente umano, producendo un non-soggetto che può successivamente essere ucciso impunemente. Si pensi alla demonizzazione nazista che ha trasformato gli ebrei in maiali (“Porco ebreo”) o, ancora, alla sfilata inscenata da Lynnndie England ad Abu Ghraib con un prigioniero iracheno tenuto al guinzaglio. La riduzione di un essere vivente unico e insostituibile a un'identità fissa, a sua volta riconfigurata come “animale”, corrisponde di fatto al processo descritto da Butler nei termini di un'imposizione riduttiva di un'identità *invivibile*.

È la complessa articolazione differenziale di norme regolatorie ciò che costituisce le donne, le persone di colore, le lesbiche, i gay, i bisessuali, i transessuali, i poveri, ecc. come “più” o “meno” umani e, allo stesso tempo, come “più” o “meno” animali. La naturalizzazione dell'eterosessualità, ad esempio, dipende dalla sessualizzazione normativa dell'animalità (che paradossalmente fa ricorso a un implicito continuismo biologico). O ancora, la presunta *misandria* della lesbica – idea secondo cui «una lesbica è una che deve aver avuto una brutta esperienza con gli uomini, o che non ha ancora trovato l'uomo giusto»³⁰ – si interseca con la presunta *misantropia* attribuita a chi si oppone allo sfruttamento, alla tortura e allo sterminio degli animali non umani (si sente spesso dire che gli attivisti animalisti odiano gli umani a causa della loro inadeguatezza sociale). Sulla scorta di quanto affermato da Butler, queste valutazioni si basano, da un lato, sull'assunzione che «si diventi lesbiche a causa di un insuccesso del meccanismo eterosessuale» (dal momento che «l'eterosessualità non smette di essere postulata come “causa” del desiderio lesbico»³¹) e, dall'altro, su quella che la preoccupazione per gli animali sia il risultato di un qualche difetto di funzionamento dell'antropocentrismo, continuando in tal modo a considerare l'eccezionalità umana come la “causa” dell'interesse per la condizione degli animali. Si pensi, ad esempio, all'interpretazione dell'amore per un animale non umano come desiderio deviato, desiderio che “normalmente” si dovrebbe provare per un bambino (umano).

Sia il desiderio umanista che quello eterosessuale sono sempre costruiti come “verità”, mentre l'attenzione per gli animali e il lesbismo sono

considerati «sempre e solo una maschera e una falsità»³². Al cuore di questa economia si ritrova il medesimo meccanismo di subordinazione reattiva, che considera la preoccupazione per la sofferenza non umana offensiva per l'uomo – qualcosa che degrada sia il suo eccezionalismo che la sua interiorità. Preoccupazione che pertanto deve essere respinta come una deviazione immorale rispetto alle “più urgenti” questioni umane. Ecco, allora, che ci si può finalmente rendere conto dell'importanza degli *Animal Studies* che, grazie alla fondamentale nozione di intersezionalità, mettono in discussione le «egemonie di oppressione» in tutte le loro possibili articolazioni.

Non dovrebbe perciò sorprenderci se, nella riflessione di Butler, il dislocamento e la svalutazione della differenza di specie a semplice “effetto” comportino delle ripercussioni importanti – come riconosciuto da lei stessa, sebbene solo nel contesto della differenza *sessuale*. È la rivendicazione dell'assoluta priorità della differenza sessuale su quella razziale che

ha contrassegnato molto femminismo psicoanalitico come bianco, poiché il suo presupposto non è solo che la differenza sessuale sia più fondamentale, ma anche che esista una relazione che prende il nome di “differenza sessuale” che non sia marcata dalla razza. Che l'essere bianchi non sia compreso da tale prospettiva come categoria razziale è evidente; è *un altro potere ancora che non vuole dire il proprio nome*. Perciò affermare che la differenza sessuale sia più fondamentale di quella razziale significa di fatto presupporre che la differenza sessuale sia una differenza sessuale bianca, e che l'essere bianchi non costituisca una forma di differenza razziale³³.

La rivendicazione di un'identica priorità fondamentale per le differenze umane presuppone che le relazioni descritte in questo modo non siano marcate dalla specie, assumendo di fatto che le differenze sessuali e razziali siano differenze sessuali e razziali *umane* e che l'umanità non costituisca una forma di differenza di specie. In altre parole, si assume che la produzione de «il più o meno» umano (e simultaneamente de «il più o meno» animale) non sia marcata dalle differenze razziali e sessuali. In breve, gli ideali umanisti dell'“Occidente” sono presupposti come precedenti alle – e quindi come indipendenti dalle – differenze razziali, sessuali e di specie. Assunto che, come vedremo, ribadisce l'economia platonica della ragione xenofoba e maschilista. Risulta infine evidente come il tentativo di Butler

30 *Ibidem*, p. 117.

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*.

33 *Id.*, *Bodies that Matter*, cit., pp. 181-182 (enfasi aggiunta).

di prevenire le critiche facendo ricorso all'impossibilità della completezza delle analisi sul potere non risponda alle nostre osservazioni in virtù della sua stessa logica argomentativa.

Il posto dello straniero e la follia del potere

La posta in gioco dell'operazione escludente è sottolineata con molta chiarezza dalla stessa Butler, quando critica la lettura di Luce Irigaray della discussione sulla *chora* presente nel *Timeo* di Platone (non a caso l'unico punto in *Corpi che contano*, in cui Butler si occupa – seppur brevemente – degli altri non umani). Preso atto che Irigaray identifica l'"altrove" della *chora* nell'esclusione fondativa del femminile, Butler fa notare che la filosofa francese avrebbe dovuto escludere anche tutti quegli "altri" altri parimenti esclusi dall'economia della ragione maschilista:

Lo scenario platonico dell'intelligibilità fa ricorso all'esclusione delle donne, degli schiavi, dei bambini e degli animali, dove gli schiavi sono coloro che non parlano la sua lingua e, dunque, sono considerati inferiori quanto a capacità razionali [...]. Il campo dell'umano sub-razionale circostrive l'immagine della ragione umana, producendo un "uomo" senza infanzia, che non essendo un primate non ha la necessità di mangiare, defecare, vivere e morire. Non è uno schiavo, ma sempre un proprietario. La sua lingua resta originaria e intraducibile³⁴.

Per Platone, come chiarisce Butler, è l'essere privo di linguaggio – e quindi irrazionale – quello che deve essere escluso dalla costruzione dell'"immaginario morfologico" della ragione maschilista. Per questo motivo, l'animale muto – corpezzato [*embolied*], schiavizzato e privo di proprietà – è l'assolutamente altro, l'estraneo per eccellenza, lo spettro di una materialità indecifrabile e non addomesticabile, di una spaventosa inintelligibilità del mangiare, del morire, del vivere e del defecare. Terrificante e mostruoso, "l'animale" non si trova mai davanti a "l'uomo" a seguito di una semplice *inversione* di intelligibilità (ossia come inumano), ma piuttosto marca il suo limite più autentico e, come tale, costituisce il luogo di una terribile identità potenziale che, nel momento in cui viene imposta, rende l'Altro indecifrabile (al di fuori della socialità "civilizzata") e mostruoso

³⁴ *Id.*, *Corpi che contano*, cit., p. 44.

(al di fuori de "l'umano").

In questo modo, il limite indecidibile costituito da "l'animale" ricade su quegli "altri" animali umani; economia, questa, che è indissociabile dalla costituzione della proprietà del soggetto umanista liberale. Così, mentre Butler sottolinea che la «materializzazione della ragione [...] opera attraverso la dematerializzazione di altri corpi»³⁵ – il femminile essendo l'indifferenziato che contribuisce alla definizione delle cose – la figura del non-soggetto abietto, senza la quale tale dematerializzazione non può riprodursi, rimane sempre quella de "l'animale" inteso come Natura indifferenziata. È questo, inoltre, ciò che da sempre permette di animalizzare gli "altri" umani, rendendoli uccidibili o, per usare le parole di Butler, non vivi e non degni di lutto.

A questo punto diventa essenziale prendere in esame la distinzione fondamentale tra le due formulazioni teleologiche che rappresentano le espressioni metafisiche dominanti della relazione uomo-animale³⁶. Nella prima, la produzione dell'umano si fonda sulla morte o sulla non-esistenza dell'animale – in altre parole, l'umano comincia dove l'animale finisce. Nella seconda, l'umano è costantemente in lotta con la propria animalità che deve essere continuamente sconfitta dalla sua umanità. Si deve sottolineare però che queste formulazioni metafisiche sono entrambe fallaci in quanto definiscono l'animale non umano esclusivamente sulla base della mancanza istituita da una dialettica che marca ogni animale non umano come sub-umano. Dialettica che, come detto, Butler ribadisce nella misura in cui interpreta l'animalità come una preconditione dell'umanità. Ciò non è privo di conseguenze molto gravi dal momento che comporta una produzione che, appellandosi a un *tēlos* evolutivo, dà fondamento anche alla riconfigurazione degli "altri" umani come irrazionali, ossia *come* animali subumani – primitivi, idioti o pazzi – in opposizione alla razionalità normativa specista.

L'idiozia primitiva e la pazzia subumana ci portano nei pressi della follia e, anche in questo caso, condivido le preoccupazioni di Butler. Tuttavia, è l'animale, più ancora che l'idioti (con cui l'animale mantiene comunque un rapporto intimo), che intrattiene una relazione manchevole con il linguaggio. Prendendo in esame il concetto di stupidità, Avital Ronell descrive l'idioti come un essere che «rilascia solamente tratti incerti, caratterizzati già all'origine da un intento censorio»³⁷. Eppure, l'idioti non

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Al proposito, cfr. A. Benjamin, *Of Jews and Animals*, cit., pp. 113-118.

³⁷ Avital Ronell, *Stupidity*, a cura di M. Scorsone, Utet, Torino 2009, p. 319.

può esistere senza l'animale che, con la sua presunta assenza di linguaggio e con il conseguente disturbo ontologico di memoria, è il più idiota degli idioti, il fuori costitutivo della ragione e quindi anche dell'idiozia. L'idiota rappresenta, infatti, un rapporto mancato *con* il linguaggio più che una perdita *del* linguaggio. Non è l'idiozia, come sostiene Ronell, quanto piuttosto l'animale che in maniera fallace

comincia dallo sfiguramento, così come la mutilazione su cui i filosofi si sono provati a scrivere nel tentativo di restaurare ciò che è letterale, che si addice, che è proprio dell'uomo³⁸.

La nozione di idiozia – di subnormale o di subumano – opera, grazie alle norme regolatorie costituite sulla differenza di specie, secondo modalità analoghe a quelle che articolano altre norme simili, quali l'“essere bianchi” e la “mascolinità”. Si pensi, ad esempio, alla razzializzazione dei test per la misurazione del quoziente di intelligenza come strumento per la regolamentazione dell'immigrazione negli Stati Uniti, test che furono concepiti per garantire che una percentuale significativa di candidati non-bianchi e non-europei venisse classificata nelle categorie di “deficiente”, “imbecille” o “idiota” – categorie a loro volta sovradeterminate da una presunta sessualità disinibita e perversa, che contemplava l'incesto e la zoorastia, e che si pensava essere il risultato di una primitività animale che lasciava le persone di colore in balia delle loro pulsioni “incivili”³⁹.

Al di fuori, seppure in maniera indecidibile, della proprietà esclusiva dell'umano, l'idiozia assoluta dell'animale preda degli istinti – l'irrazionalità della bestia – rimanda immediatamente al dominio del domestico, alla riproduzione “animale” e allo straniero che contamina tale domesticità rigorosamente civile. Secondo Butler, l'esclusione xenofoba di Platone opera attraverso la riproduzione di coloro

le cui “nature” sono considerate meno razionali in virtù del compito loro assegnato nel processo lavorativo, e cioè di riprodurre le condizioni della vita privata⁴⁰.

In questo passaggio Butler sottolinea che sia il lavoro riproduttivo sia

38 *Ibidem*.

39 Al proposito, cfr. Stephen Jay Gould, *Intelligenza e pregiudizio: contro i fondamenti scientifici del razzismo*, trad. it. di A. Zani, Il Saggiatore, Milano 2006.

40 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 44.

quello domestico sono stati animalizzati. Nella prima categoria, le donne vengono escluse dalla ragione maschilista e confinate all'interno del domestico rappresentato dall'“animalità” della riproduzione. Nella seconda, la ragione maschilista esclude tutti gli altri esseri che, fuori *dall'interno* del domestico, vengono costituiti come estranei alla ragione: schiavi, lavoratori immigrati, bambini assieme ai cosiddetti animali “da cibo” e “da lavoro”. Operando al fine esclusivo di riprodurre il medesimo della ragione maschilista – pur senza lasciare alcuna traccia –, le categorie gemelle del domestico e dell'addomesticato, sono costituite, tramite il ricorso agli animali non umani, come ciò che impropriamente e inintelligibilmente risiede all'interno del dominio del propriamente umano sottoforma di condizione necessaria alla sua riproduzione.

L'animale inintelligibile marca il fuori costitutivo della norma umana e, per questo motivo, il luogo di un'identificazione che, se imposta *dall'esterno*, è sempre da temere⁴¹. Allo stesso tempo, tuttavia, l'animale deve rimanere all'interno del propriamente umano come traccia della “sua” negazione. Detto altrimenti, gli animali sono stranieri che abitano dentro il proprio dell'uomo, iscritti in quanto esclusi nella riproduzione uniforme e calcolabile del Medesimo. Anche all'interno della scena domestica, attraverso la quale l'umano viene riprodotto, l'“uomo” non ha altra scelta che condividere la propria casa e il proprio spazio con “l'animale” o, meglio ancora, con gli altri animali. Eccedendo ogni riconoscimento e tuttavia condividendo il nostro spazio e occupando il nostro tempo, gli animali sono il più distante nella vicinanza più prossima: il sempre con noi che non è “noi”.

È per questo motivo che l'etica deve *prendere le mosse* dagli animali non umani. Ritengo che Butler non abbia articolato fino in fondo il meccanismo normativo di esclusione a causa dell'influenza esercitata sulla sua riflessione successiva a *Corpi che contano*⁴² dalla filosofia etico-umanista di Emmanuel Lévinas. A mio avviso, ciò dipende dal fatto che Lévinas si

41 Ne *La Repubblica*, Platone sostiene che gli “spregevoli” artigiani e operai sono “scimmie” in quanto, per natura, in possesso di una ragione debole e quindi condannati a obbedire ai loro istinti più bassi e più bestiali (590a-591c). Curiosamente, per Platone la più grande minaccia alla sicurezza della sua Repubblica plutocratica è l'emergere, all'interno della *polis*, dell'“istinto” o del “bisogno” di democrazia condiviso da tutti coloro che sono estranei alla ragione e il cui sintomo più pericoloso è rappresentato da una “sensibilità” nei confronti della schiavitù e dello sfruttamento degli altri animali. Cfr. R. Iveson, «Cannibals and Apes: Revolution in the Republic», <http://zoogenesis.wordpress.com/2012/07/03/cannibals-and-apes-revolution-in-the-republic/>.

42 L'etica del “volto” di Lévinas è discussa in dettaglio nella parte conclusiva di *Critica della violenza etica*, in «The Claim of Non-Violence» e in «Torture and the Ethics of Photography» (entrambi in *Frames of War*), subito dopo l'analisi sull'umano inteso come «prerogativa variabile» (p. 76).

è confinato tra i due poli dell'umanizzazione e della de-umanizzazione, quando invece è solo con il riconoscimento dell'"animale" che il pensiero critico acquista la possibilità di interrompere il processo attraverso cui la vita viene sottratta al vivente. È qui, in questo ambito indecifrabile, che possiamo incontrare quegli esseri verso i quali, e forse in prima istanza, siamo responsabili e ai quali dobbiamo una risposta circa la precarietà condivisa che contrassegna la comunità del vivente *in generale*. Si tratta insomma di affermare il nostro essere-assieme al di fuori di ogni gerarchia escludente che rifiuta e degrada irriflessivamente il valore degli altri esseri, di resistere, fin dove possibile, alla violenza imposta dalla costruzione del soggetto che necessariamente precede ogni "io". Presupporre "l'umano" come condizione, effetto e categoria pura è un errore che fa sì che l'etica non possa neppure cominciare a muovere i primi passi.

Cancellare l'umano: Venus, la macellazione di un corpo animale

Chiarita la necessità di "ammettere" gli altri animali all'interno della sfera della considerazione morale, siamo adesso in grado di riconsiderare il meccanismo attraverso cui si è articolata la morte di Venus Xtravaganza.

L'omicidio di Venus Xtravaganza è la rappresentazione di un "caso limite" dell'umano che rende percepibile l'inveterata operazione egemonica degli schemi normativi. Come afferma Butler, questo è un

omicidio [...] messo in atto da un simbolico che eliminerebbe quei fenomeni che richiedono un ampliamento di possibilità per la risignificazione del sesso⁴³.

Tuttavia, non si tratta *esclusivamente* di una questione di sessualità:

Se Venus vuole diventare donna e non riesce a liberarsi del fatto di essere latina, allora Venus è trattata dal simbolico esattamente come vengono trattate le donne di colore. La sua morte, dunque, testimonia di una lettura falsata e tragica della mappa sociale del potere. Tale lettura è guidata dalla mappa stessa, secondo la quale i siti per un superamento fantasmatico di se stessi si risolvono, costantemente, in delusione. Se i significanti dell'essere bianchi e dell'essere donna – così come alcune forme di mascolinità egemone costruite

attraverso il privilegio di classe – sono siti di promesse fantasmatiche, allora è evidente che le donne di colore e le lesbiche non solo sono ovunque escluse da questo scenario, ma costituiscono un sito di identificazione che viene continuamente rifiutato e ripudiato nella ricerca collettiva e fantasmatica di una transustanziazione in varie forme di travestitismo, transessualità, e imitazione acritica dell'egemonia⁴⁴.

Per le ragioni già discusse, Butler fa passare sottotraccia la questione su che cosa costituisca le modalità vivibili dell'essere *umano*. Tuttavia, data l'articolazione reciproca delle norme regolatorie, la de-naturazione della razza e del genere, messa in scena da Venus, de-naturalizza immediatamente anche il dominio artificiale del propriamente umano. Paradossalmente, Venus cade preda del giudizio omicida, omofobo e misogino di "innaturalità" (di essere "uno scherzo della natura"), giudizio che a sua volta è il risultato di un implicito continuismo biologico. La naturalizzazione dell'eterosessualità umana dipende dalla sessualizzazione normativa dell'animalità (a lungo utilizzata dagli uomini per giustificare qualsiasi cosa, dallo stupro alla caccia); ragion per cui l'esclusione dell'omosessualità dall'attività di "umanizzazione" si realizza grazie a una "innaturalità" costruita che si fonda su un'apparentemente "naturale" animalità umana o, meglio ancora, sulla riproduzione dell'attività sessuale come essenzialmente *animale* e, quindi, in un certo senso come niente affatto "umana".

La riproduzione di Venus come "innaturale" dipende paradossalmente dalla sua umanità talmente eccezionale da poter essere revocata. Allo stesso tempo, tuttavia, il giudizio conservatore, che si conclude con il suo omicidio-macellazione, si fonda anch'esso sulla distinzione umano/animale, distinzione che *nega* agli umani una delle "naturali" attività sessuali e riproduttive degli animali: la loro capacità di modificare la propria sessualità "biologica" in modo da acquisire un vantaggio sociale. In tal modo, Venus Xtravaganza si ritrova doppiamente dislocata tra la "naturalità" e l'eccezionalità de "l'umano".

Venus viene assassinata per la sua innaturalità *e* per la sua animalità, per la sua "animalità innaturale" che si interseca letalmente con le nozioni bianche e maschiliste intorno al suo essere una prostituta e intorno al suo essere (o non essere) latina e donna. Mettendo potenzialmente in discussione ciò che significa essere propriamente umano e, di conseguenza, propriamente *animale*, Venus – descritta dalla leader della sua "squadra" come *troppo selvaggia*, come perennemente disposta ad assumersi rischi

43 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 121.

44 *Ibidem*.

eccessivi – mette in scena un’animalità abietta e “innaturale” che, dislocandola all’interno del “fuori” dell’umano, fa sì che le vengano revocati tutte le protezioni e i diritti accordati agli umani:

La penosità della sua morte alla fine del film suggerisce, inoltre, che i limiti sociali alla de-naturazione sono crudeli e letali. Per quanto lei attraversi genere, sessualità e razza in maniera performativa, l’egemonia che riscrive i privilegi delle norme insite nel femminile e nell’essere bianchi esercita il potere finale di ri-naturalizzare il corpo di Venus e cancellare l’attraversamento precedente, una cancellazione che significa la sua morte⁴⁵.

Tale rinaturalizzazione dislocante, che trasforma Venus da partner sessuale subordinata in animale morto e infilato sotto un letto, non può essere messa in atto solo dall’abiezione istituzionalizzata della razza e della sessualità. “La cancellazione dell’attraversamento” [*crossing-out of the crossing*] deve contemporaneamente incrociarsi [*cross*], passare attraverso e cancellare [*cross out*], l’animale non umano.

Divenire irricognoscibile: schemi che provocano

Nella misura in cui tutte le norme regolatorie si schierano una di fianco all’altra al fine di articolarsi, la messa in discussione dell’“umanità” rappresenta una sfida per l’intero sistema di oppressione egemonica – questione che corrisponde esattamente a quella del *riconoscimento*. Tuttavia, nel momento stesso in cui si espone la propria esistenza all’inintelligibilità del fuori, per arrestare la macchina conservatrice del riconoscimento, anche il corpo viene necessariamente messo a rischio di divenire *irricognoscibile*. Detto altrimenti, affermare la propria parentela con ciò che le norme egemoniche abitualmente forcludono corrisponde ad assumersi il rischio di vedersi revocare non solo lo stato di soggetto vivente, ma anche la propria razza e il proprio genere, la propria classe e la propria sessualità e persino la propria appartenenza di specie – revoca che contrassegna l’avvenuta neutralizzazione di ogni “intersezione” nell’ambito di, e da, un determinato stato di cose.

Le pratiche normative, in quanto rivolte sia *a tutti* che *a favore* di nessuno (non essendoci un soggetto autonomo preesistente), sono generali e

45 *Ibidem*, pp. 122-123.

strutturali e perciò ricorrenti: esse necessitano di una reiterazione continua per naturalizzare il loro potere e la loro efficacia. Tuttavia, ciò che garantisce il persistere dell’efficacia della norma – ossia la ricontestualizzazione che ne definisce la *pratica* – è anche ciò che la mina dal momento che è l’eccesso stesso della sua iterazione a garantire che il contesto di un enunciato non venga mai completamente determinato. Detto altrimenti, ogni reiterazione di una norma, dovendo funzionare in contesti diversi, si associa inevitabilmente al rischio di incomprensioni e di rivalutazioni che possono dar luogo a interpretazioni “errate”. Tale rischio è ulteriormente aggravato dall’applicazione simultanea di varie norme, aspetto questo che presuppone sempre la possibilità di interferenze significative. È questo eccesso *strutturale* che rende possibile la messa in discussione del quadro normativo, nella misura in cui la sua riproduzione corre sempre il rischio di essere trasformata in maniera violenta e imprevedibile.

Essendo sempre *soggetta* al riconoscimento, la singolarità di qualsiasi interpellazione possiede la potenzialità di far lavorare in modi diversi i meccanismi della materialità, violando così i limiti stabiliti dell’identificazione e dischiudendo lo spazio etico necessario per incontri che intendano sfidare gli schemi di riconoscibilità. Questo è il sito del divenire corpo [*bodying*] di Venus Xtravaganza, un “caso limite” che ci permette di riconoscere, e quindi di andare oltre, il quadro normativo nella misura in cui Venus de-naturalizza il sistema costitutivo-conservativo delle norme regolatorie. Per lo stesso motivo, lo stato di cose esistente è spinto a neutralizzarsi – una neutralizzazione che si associa sempre con il rifiuto o la revoca dei diritti e delle tutele della persona.

Quando ci si pone al di fuori di un determinato stato di cose, si mette a repentaglio il proprio sé. Come sostiene Butler, sulla scorta di Foucault, in *Critica della violenza etica*:

Mettere in discussione un regime di verità, che in quanto tale assoggetta, e cioè governa le soggettivazioni, significa anche mettere in dubbio la verità su di me [...]. [Inoltre] significa anche esporsi al rischio, compromettere la possibilità stessa di essere riconosciuti dagli altri, nella misura in cui mettere in discussione le norme di riconoscimento che definiscono ciò che potrei essere, chiedere cosa queste lascino fuori o cosa invece possano essere spinte ad accogliere, significa, in relazione a un siffatto regime, rischiare il disconoscimento, il rifiuto di essere riconosciuti come soggetti, o quantomeno dà adito a domande su chi si sia (o si possa essere) e se si sia o meno riconoscibili⁴⁶.

46 *Id.*, *Critica della violenza etica*, cit. pp. 35-36.

Tale rischio si associa non solo al rifiuto o alla revoca del riconoscimento da parte della società, ma anche alla possibilità di divenire irriconoscibili a *se stessi*. Portata alle sue estreme conseguenze, questa condizione può renderci incapaci di continuare a esistere e spingerci a cadere preda di una fine imposta – suicidio o omicidio che sia. Per Butler, essere responsabili corrisponde a esporsi a tale rischio. In effetti, è proprio questo ciò che significa *rispondere*.

Seguendo Butler, l'imperativo etico riguarda quegli irriconoscibili altri che già abitano all'interno della nostra più intima proprietà e ai quali siamo chiamati a rispondere indipendentemente dal rischio che in tal modo faremo correre al nostro sé. In *contrasto* con la posizione di Butler, tuttavia, un simile imperativo deve rimanere eccessivamente e rigorosamente *nonumano*, come chiarisce l'analisi del paragrafo conclusivo di *Critica della violenza etica*, in cui l'imperativo etico è descritto in maniera significativa e concisa:

L'etica ci impone di metterci a rischio proprio nei momenti di non-conoscenza [...]. Essere annullati dall'altro è una necessità primaria, ed è motivo di angoscia, c'è da starne certe, ma è anche una straordinaria chance: vuol dire essere interpellate, reclamate, legate a qualcosa che non siamo noi, ma anche mosse, spinte ad agire, a rivolgersi altrove, fuori di sé, e quindi ad abbandonare e disertare ogni dimensione autosufficiente dell'"io" concepito come qualcosa che si possiede. Se noi parliamo e cerchiamo di rendere conto di noi da questo spazio incerto (vuoto di noi e pieno di altri), non dovremmo mai essere irresponsabili, e anche se lo fossimo saremmo senz'altro perdonate⁴⁷.

In questo caso, il problema si nasconde dietro a quella che potrebbe sembrare un'innocente omissione di parte della prima riga della citazione, laddove Butler specifica che quei momenti di rischio – momenti in cui «ciò che ci forma diverge da ciò che sta di fronte a noi»⁴⁸ – sono proprio quelli in cui «la nostra volontà di annullarci nel rapporto con gli altri costituisce *la nostra unica possibilità di diventare umani*»⁴⁹. Tali incontri, insomma, costituiscono il proprio e la proprietà esclusivi degli animali umani. Tuttavia, se, come sostiene Butler, l'umano è semplicemente un effetto cumulativo di prassi di potere che si intersecano tra loro, come può l'etica

47 *Ibidem*, pp. 179-180.

48 *Ibidem*, p. 179.

49 *Ibidem* (corsivo aggiunto).

essere vincolata al livello dell'effetto? "L'umano", invece, è proprio ciò che viene disfatto dall'incontro etico.

Butler si espone alla stessa critica che, come si è detto, lei stessa muove a Luce Irigaray in *Corpi che contano*. Irigaray idealizza e si appropria de «"l'altrove" come femminile» e in tal modo «non riesce a portare a termine il collegamento metonimico tra le donne e questi Altri»⁵⁰. Ecco allora che la domanda che Butler pone a Irigaray va indirizzata anche a lei: che cosa, o chi, è l'"altrove" dell'"altrove" di Butler? Che cosa, o chi, è escluso dall'analisi di Butler? Vista la sua idealizzazione e appropriazione dell'"altrove" come «momenti di non-conoscenza» esclusivamente umani, la risposta è fin troppo ovvia. In che senso, ci si deve domandare, un'etica del proprio dell'uomo può davvero fondare un'etica dell'irriconoscibilmente altro, ossia un discorso che si assuma il rischio di formare e di trasformare un "io" al di fuori di tutte le strutture dominanti di significato?

Se l'etica è il divenire umano, allora l'uomo è semplicemente un animale provvisto di etica, mentre gli "altri" animali sono esseri puri, semplici e senza supplemento – ontologicamente privi di etica e, quindi, essenzialmente al di fuori della sfera morale. In questo caso, Butler non fa che ripetere l'affermazione molto tradizionale di Lévinas secondo cui le «stranezze etiche» che determinano l'umanità dell'uomo costituiscono «una lacerazione dell'essere»⁵¹ – solo l'animale umano può accedere all'etica, perché solo l'umano rompe con il puro essere animale guidato dall'istinto di auto-conservazione. Anche in questa occasione, Butler sta sostenendo che "l'umano" viene all'esistenza solo nell'oltrepassamento dialettico dell'animale, cessando di essere un animale, trascendendo la propria *precondizione* animale per accedere a una delle differenti declinazioni della fin troppo familiare e troppo umana ascensione dalla "vile natura" alla "cultura più elevata". Così facendo, piuttosto che porre «la premessa di un nuovo umanesimo», Butler in realtà ne sta instaurando uno davvero molto vecchio.

In sintesi, Butler ci incita a interpretare l'etica come la messa in dubbio del nostro "sé" in un momento di non-conoscenza, come ciò che disfa le norme di riconoscimento. Al contempo, però, riproduce quella che forse è la più propria delle norme di riconoscimento: la norma che intende l'etica come la capacità di rispondere che definisce il proprio dell'umano. Il rifiuto di ammettere gli animali nel nostro sé o nella nostra filosofia fa sì che

50 *Id.*, *Corpi che contano*, cit., p. 44.

51 Emmanuel Lévinas, *Etica e infinito: dialoghi con Philippe Nemo*, trad. it. di M. Pastrello, Città Aperta, Troina 2009, p. 90.

Butler non possa che ri-inscrivere l'appello irricognoscibile e la richiesta indecifrabile dell'altro all'interno della sfera del propriamente – dell'identicamente, del familiarmente – narcisistico.

Solo dopo aver preso congedo dai limiti che sono stati imposti sulle nozioni butleriane di precarietà e di lutto – precarietà e lutto condivisi dal vivente in generale –, possiamo davvero mettere in discussione le norme che riproducono le altre vite come non vite. Solo allora potremo riconoscere che uccidere un animale è un omicidio, e solo allora Venus Xtravaganza potrà sopravvivere al suo attraversamento [*crossing*]. Se al contrario, continuiamo a escludere l'animale, allora le poche tracce lasciate da un numero quasi infinito di altri animali – umani e non umani – saranno il segno [*mark*], non riconosciuto [*unremarked*] e non compianto, della loro cancellazione.

Traduzione dall'inglese di Luca Carli e Massimo Filippi

Aldo Sottofattori

Sulla macellazione *halal* e *kosher*

Introduzione

Periodicamente, in ambito animalista sorge la questione della macellazione rituale. Come è noto, la cultura islamica e quella ebraica sottostanno a prescrizioni di tipo rituale che impongono l'uccisione degli animali in stato di coscienza. L'assenza dello stordimento preliminare, previsto dalle leggi sul "benessere animale" vigenti in Europa, fa sì che molti animali siano ancora coscienti durante il dissanguamento, condizione che i veterinari giudicano oltremodo dolorosa.

Nell'ambiente dell'animalismo (anche radicale) si registrano reazioni diverse a questi rituali. Alcuni gruppi, di tanto in tanto, insorgono contro quella che considerano una violenza inaccettabile e protestano per ottenere la cancellazione della deroga alla legge nazionale. Nello stesso tempo, la maggioranza dei gruppi antispecicisti respinge la protesta cogliendone la debolezza. Porre insistentemente l'attenzione sulla macellazione *halal* o *kosher* – si dice – indebolirebbe un principio cardine dell'antispecicismo. Il rifiuto di condurre la battaglia contro la macellazione rituale islamica ed ebraica si basa, infatti, su quello che potremmo chiamare "argomento antispecicista standard":

Poiché la battaglia va condotta contro le uccisioni di esseri senzienti senza *se* e senza *ma*, il rifiuto delle sole modalità rituali comporterebbe l'indiretta giustificazione della modalità prevista dalla legge che impone lo stordimento.

Tuttavia non ci si ferma a questo: si cerca di dare forza a questa affermazione facendola seguire da una serie di considerazioni che aprono diversi interrogativi di natura politica. Poiché il movimento antispecicista è alla ricerca di una precisa dimensione politica, tali considerazioni supplementari devono essere attentamente valutate per verificarne la validità o per coglierne – come credo – i limiti profondi.

In questo articolo vorrei, in primo luogo, discutere le riflessioni che in blog, articoli, spazi di discussione antispecicisti si aggiungono ciclicamente

all'argomento standard al fine di respingere le proteste e le petizioni contro la macellazione rituale¹. In secondo luogo, vorrei valutare la possibilità di aggirare l'argomento standard. È possibile criticare la macellazione rituale senza intaccare la stabilità teorica dell'antispecismo? Esistono spazi che permettano di giustificare le proteste contro la macellazione *halal* e *kosher* senza che i principi dell'antispecismo abbiano a soffrire?

Argomenti “fuori bersaglio”

Cominciamo con il considerare gli argomenti “politici” che accompagnano la classica tesi antispecista e che rischiano di introdurre elementi di confusione, se non, addirittura, di distorsione del problema.

1) Timori antirazzisti

Chi protesta contro la macellazione rituale viene frequentemente accusato di fomentare il razzismo, anche se quasi sempre si tende a mitigare questa affermazione sostenendo che gli animalisti in questione peccano di ingenuità politica e che, quindi, supportano solo involontariamente le forze politiche xenofobe. In genere questa accusa si basa su ragionamenti elementari, ma non mancano documenti e interventi più articolati che chiamano in causa iniziative analoghe messe in campo dalla Lega Nord o da organizzazioni della destra italiana ed europea al fine di mostrare la pericolosità politica di tali prese di posizione. Talvolta viene fatto notare che queste battaglie prevedono sempre la soppressione della modalità islamica *halal* e mai di quella ebraica *kosher*. Anche questa osservazione è intesa a sottolineare lo sfondo razzista delle critiche alla macellazione rituale².

Recentemente, *Animal Equality* ha postato sul proprio sito web il risultato di una investigazione che mostra la “barbara” uccisione di un animale

1 Accenno al fatto che la questione della macellazione rituale è contigua a temi più generali strettamente connessi al dibattito, oggi molto di moda, su “civiltà” e “barbarie”. Si tratta di riflessioni che dovrebbero essere sviluppate in profondità perché estendibili ad altri ambiti su cui l'animalismo radicale dovrà impegnarsi nei prossimi anni in società che saranno sempre più caratterizzate da una condizione multietnica.

2 Naturalmente, come sempre, la realtà è più complicata. Esistono gruppi della destra estrema che sono filoarabi e antisionisti, ma questi – inquadrabili in quella galassia rosso-bruna che a breve rientrerà nel discorso – non paiono essere molto interessati alla questione della macellazione rituale. Quindi la destra alla quale si fa normalmente riferimento è quella poco interessata alla geopolitica e più propensa ad animare le periferie per sollevarle contro Rom e immigrati in genere.

secondo il rito islamico, provocando le reazioni di altre realtà che hanno colto l'occasione per riproporre la consueta critica di cui si è detto. È stato fatto notare che anche noi italiani produciamo *carne* che non può certo definirsi “compassionevole”; che occorre scegliere bene le parole, sottraendosi alla tentazione di usare termini come “barbari”; che bisogna evitare di alimentare stereotipi razzisti. In definitiva, si è sostenuto che contrapporre un tipo di macellazione a un'altra ha come unico risultato quello di rafforzare l'ostilità verso gli immigrati. La tradizionale ostilità dell'animalismo radicale verso il dominio in tutte le sue forme, comprese quelle intra-umane, porta all'espressione di un'immediata solidarietà verso gruppi ritenuti ad alto rischio di discriminazione.

Del resto, tale rischio è reale: vi contribuiscono il tradizionale semplicismo e l'approccio apolitico tipici dell'animalismo *mainstream*. Ma la reazione verso l'iniziativa di *Animal Equality*, o di altre analoghe promosse più o meno recentemente da altri gruppi, non dipende tanto dal modo in cui la questione viene posta, quanto piuttosto dal rifiuto della questione in sé: la macellazione rituale non deve essere criticata perché altrimenti si finisce inevitabilmente per alimentare il razzismo.

Sappiamo come l'argomento standard sia in sé sufficiente per chiudere qualsiasi ragionamento, ma sottolineare il rischio xenofobo potrebbe funzionare da rafforzativo? Prima di rispondere a questa domanda, vorrei aprire una parentesi su contesti apparentemente lontani. Uno dei fenomeni politici odierni è l'emergere del cosiddetto “movimento rosso-bruno”: un'incongrua ed equivoca commistione di posizioni politiche da cui sono stati attratti anche soggetti di sinistra³. La posizione rosso-bruna si caratterizza per posizioni antiamericane, antiliberiste, anticapitaliste, antisioniste e filopalestinesi. In base alla teoria secondo cui non si dovrebbe parlare di ciò che potrebbe fornire una sponda alla destra, soprattutto radicale e fascistoide, ne discende che non si dovrebbe criticare quanto rientra nei bersagli di quella. Eppure, ad esempio, si può criticare il sionismo o il liberismo senza temere di essere inquadrati nella cultura rosso-bruna. E questo perché la sinistra ha mantenuto, sia pure con estrema difficoltà, un ambito di precisione analitica che non può essere confuso con altre interpretazioni politiche. Naturalmente rimangono margini di

3 Il complesso fenomeno rosso-bruno, diffuso in varia misura in tutta Europa, non è ancora stato valutato con sufficiente attenzione nel nostro Paese. All'estero la situazione è molto diversa; per il contesto francese, cfr., ad es., Jean-Loup Amselle, *Le nouveaux rouges-bruns. Le racisme qui vient*, Editions-Lignes, Parigi 2014. Per una panoramica che include il contesto italiano, affrontando anche il tema delle infiltrazioni di questo ambiente nel movimento antispecista, si rimanda a «Conoscerli per isolarli: rossobrunismo e predecessori ecologisti di destra» (<http://antispefa.noblogs.org/conoscerli-per-isolarli-rossobrunismo-e-predecessori-ecologisti-di-destra/>).

ambiguità. Chiunque può strumentalmente utilizzare tali margini a favore dei propri interessi e sappiamo come la cattiva politica faccia ampio uso di falsità per screditare l'avversario di turno. Perciò, se aderisco a una battaglia, ad esempio, a favore del popolo palestinese potrà essere accusato di intrattenere rapporti con compagnie imbarazzanti. Tuttavia, disertare le manifestazioni e le iniziative indette dalle destre, esprimere dichiarazioni inequivocabili e mostrare un'idea fortemente caratterizzata testimonieranno, al di là della questione palestinese o della critica al capitalismo, la distanza siderale di una critica da sinistra dalla visione rosso-bruna. Molte persone in buona fede potranno trovarsi in uno stato di disorientamento, come attestato dal grado di attrazione della cultura rosso-bruna nei confronti di soggetti fragili o di filosofi confusi, ma si comprende che abdicare a quelli che sono veri e propri punti di riferimento significherebbe lasciare il campo libero a chi finirebbe per appropriarsene incrementando ulteriormente la confusione su battaglie importanti ai fini dell'emancipazione umana. Non è così assurdo sostenere come proprio la fragilità della sinistra e il suo declino nella cultura europea, abbiano, almeno in parte, consentito l'emersione del fenomeno rosso-bruno.

Ora possiamo tornare alle critiche antispeciste, preoccupate del sostegno inconsapevolmente fornito alle componenti sociali razziste e xenofobe, e affermare che l'argomento non coglie nel segno e non svolge una corretta funzione rafforzativa dei principi antispecisti. Se l'antispecismo non ha bisogno delle critiche alla macellazione rituale, non vi è neppure bisogno di sottolineare il rischio associato a occasionali vicinanze con partiti xenofobi. Ci si può benissimo limitare a ripetere il mantra dell'argomento standard. Se invece l'antispecismo ritenesse di dover contrastare l'introduzione di abitudini di gruppi di umani immigrati (ipotesi che per ora lascio in sospeso), ciò non potrebbe comunque essere ricondotto al pericolo di sostenere qualsivoglia forma di razzismo. L'antispecismo ha, infatti, un carattere universalista che confligge totalmente con gli identitarismi della destra europea. Perciò, se nell'Islam o nell'Ebraismo si rilevassero aspetti confliggenti con l'antispecismo, non si dovrebbe temere di essere confusi con la destra nel momento in cui li si critica. In tal caso, le argomentazioni addotte dovrebbero essere sufficientemente chiare da mostrare la distanza dalle strumentalizzazioni destrorse, pur correndo il rischio, inevitabile in ogni ambito, che taluni ri-strumentalizzino aspetti di posizioni diverse che appaiono simili solo sul piano puramente esteriore⁴.

4 Vale la pena di considerare ancora un aspetto. Il lapsus collettivo di chiamare gli arabi o altri popoli con il termine di "islamici" mostra – oltretutto ignoranza – il subdolo intento razzista sotteso a questa omologazione. Se un razzista volesse fare apertamente "razzismo" dovrebbe riferirsi a gruppi etnici e non a gruppi religiosi. A meno che non vi sia una perfetta sovrapposizione tra i due concetti che, ovviamente non è giustificata nel caso in esame: vi sono milioni di

2) Oscillazioni premoderne

Un secondo argomento che ricorre frequentemente nel catalogo delle obiezioni antispeciste si basa sulla critica alla modernità: la macellazione rituale viene contrapposta allo sterminio seriale del mattatoio moderno. In un documento fortemente critico rispetto all'investigazione di *Animal Equality*⁵ viene citato un articolo di Luisella Battaglia⁶, che dapprima pone in dubbio la presunta superiorità morale della modalità dello stordimento rispetto all'uccisione per dissanguamento e poi sottolinea come il vero problema non consista nel rituale, bensì nella serializzazione delle uccisioni a seguito della richiesta sempre più elevata di carne *halal* o *kosher*. Ciò di fatto comporterebbe un *distanziamento* dal rituale che diventerebbe impossibile da rispettare. In altri termini, la critica dovrebbe essere rivolta non tanto a quel determinato tipo di macellazione – avanzando anche dubbi riguardo alla maggiore sofferenza subita dagli animali –, quanto piuttosto alla riproposizione della serializzazione del massacro anche in questo ambito.

Se però la macellazione rituale assume le caratteristiche della serializzazione dello smembramento del vivente tipica dell'industria moderna e in più rinuncia allo stordimento preliminare, non sarà legittimo immaginarsi un significativo peggioramento della condizione degli animali? Esistono immagini più infernali di quelle di *Earthlings* sulla macellazione seriale *kosher*? Ancora una volta ci si trova costretti a pensare che forse non si dovrebbe andare oltre la formulazione classica dell'antispecismo, rifiutandosi di prendere in considerazione argomentazioni scivolose. L'estensore del documento citato sembra accorgersene verso la fine quando si domanda

che senso abbia entrare in questo tipo di disquisizioni, e addirittura mettere

arabi o di individui appartenenti a nazioni asiatiche che non aderiscono alla religione islamica. Nondimeno la destra lancia i suoi strali contro gli islamici e non contro gli arabi, o altri gruppi etnici, anche se il suo scopo, neanche troppo nascosto, è quello comunque di colpire gli arabi, o gli afgani, o i magrebini, insomma, gli stranieri dei Paesi del cosiddetto "Terzo mondo" tramite la stigmatizzazione di caratteri diacritici – segni specifici appartenenti alla "cultura profonda" – facilmente individuabili e capaci di produrre un certo grado di inquietudine in popolazioni alla ricerca di comodi capri espiatori. L'artificio retorico si mostra efficace: parlando di islamici, si investe (senza citarla) un'ampia parte dell'umanità essenzialmente araba (ma non solo). La sinistra cade frequentemente in questo tranello – naturalmente non per alimentare la xenofobia, ma per contrastarla – facendo generalmente ricorso al multiculturalismo. Ma in tal modo non fa altro che alimentare l'equivoco e si priva di strumenti critici per interpretare le religioni secondo modelli che le sono sempre stati propri.

5 http://www.antispecismo.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=398:halal. Le citazioni successive sono tutte tratte da questo documento.

6 Luisella Battaglia, «La macellazione rituale: non sentiamoci superiori per la "pietà" dei nostri macelli (Il Carroccio contro l'Islam)», ne «Il Secolo XIX», mercoledì 5 febbraio 2003.

in campo una battaglia, che più riformista non si può, contro un certo tipo di macellazione piuttosto che un altro. Porre l'accento sulla prolungata sofferenza dell'animale macellato senza stordimento, una sofferenza che assolutamente non vogliamo negare né sminuire, devia completamente l'attenzione dal reale problema: lo specismo che è causa dello sfruttamento animale.

Ma non è troppo tardi chiederselo quando ci si è lungamente protratti in ragionamenti che l'autore stesso alla fine dichiara come “privi di senso”? E poi: non si prova un forte senso di disagio di fronte alla più o meno velata preferenza per una «visione teocentrica in cui l'uomo, come l'animale, sono entrambi creature sia pure di diverso rango ontologico»? Probabilmente questo atteggiamento è veicolato dalla forte ostilità antimodernista di alcuni ambienti antispecisti, ostilità certamente non irragionevole, vista la piega che la modernità ha fin qui assunto. Ma se la polemica verso il presente si trasforma in un'aspirazione a rivolgersi al passato inducendo a considerare meno negativa del mattatoio moderno la “sacralizzazione” dell'uccisione dell'animale tipica di alcune tradizioni religiose, perché mette «in evidenza come la soppressione di un essere vivente non sia un atto semplice, ordinario e meccanico, ma abbia un suo peso», di fatto si fornisce sostegno a posizioni che – secondo la logica antispecista – dovrebbero essere considerate quantomeno ambigue. Rafforzare con dichiarazioni simili aspetti con una potente carica simbolica significa rendere più difficile il superamento dello sfruttamento animale.

3) Inadeguatezza politica

Lo stesso documento pone infine un'obiezione sul metodo a cui generalmente i gruppi animalisti *mainstream* fanno ricorso per opporsi alla macellazione rituale. Sostiene che la richiesta della soppressione della deroga, rivolta a determinati gruppi parlamentari, esprima fiducia nelle istituzioni speciste, aspetto ancor più deleterio quando si consideri che tale richiesta viene più frequentemente accolta da soggetti politici che fanno leva sui sentimenti dell'elettorato animalista (M5S) o, peggio ancora, su sentimenti razzisti (Lega Nord). Il che esclude la possibilità che possa essere fatta propria dalla maggioranza parlamentare, che ha già respinto iniziative analoghe in precedenza. In altri termini, le istituzioni sono asservite agli interessi umani e lontane da qualsiasi spinta genuinamente antispecista – non a caso, hanno sempre legiferato contro gli animali. Ragion per cui la richiesta della soppressione della macellazione rituale è quantomeno un segno di ingenuità che assegna meriti inesistenti alle forze politiche che accolgono la proposta per «crearsi una facciata *animal-friendly*»:

Porsi come obiettivo l'abrogazione di una deroga, o un qualunque cambiamento di legge, vuole dire rivolgersi al mondo della politica, dei partiti, del governo, in cui evidentemente si ha una qualche fiducia, o che si pensa di “usare strumentalmente”, mentre invece si viene usati per i loro interessi elettorali.

Qui compare un'altra vistosa contraddizione: se i soggetti politici cui la petizione è rivolta fossero davvero interessati alla questione animale e se Governo e Parlamento mostrassero un'autentica disponibilità all'ascolto delle ragioni antispeciste, allora l'interazione istituzionale acquisterebbe senso? Questa affermazione non entra in contrasto con quanto asserito in precedenza? Inoltre, l'obiezione anti-istituzionale del documento funziona in qualsiasi circostanza. Basta sostituire la questione relativa alla macellazione rituale con una qualsiasi richiesta *welfarista* (incremento del “benessere animale”) o abolizionista (eliminazione di un intero settore di sfruttamento). Il che indica che tale obiezione non è centrata sulla questione specifica della macellazione rituale. Essendo *generale*, essa dovrebbe essere rivolta agli approcci *welfarista* e abolizionista *in toto* e non alle singole pressioni che queste possono esercitare sulle istituzioni. Di nuovo, si deve prendere atto che è molto difficile poter aggiungere motivazioni di altra natura all'argomento antispecista standard.

Un modello francese

Sulla rete è circolato a lungo ed è tuttora reperibile un volantino del “movimento per l'abolizione della carne” che prende in esame la macellazione rituale islamica ed ebraica⁷. Questo volantino deriva da un testo più esteso di David Olivier, un noto attivista antispecista francese. L'argomentazione svolta è di estremo interesse e, come vedremo, permette la formulazione di un'ipotesi di notevole respiro.

La tesi di partenza è che le religioni islamica ed ebraica non impongono di mangiare carne, ma semplicemente vietano di mangiare carne di animali che non siano stati macellati secondo determinate prescrizioni religiose. Con questa premessa ci si sbarazza immediatamente del problema: se islamici ed ebrei non possono mangiare carne perché il Paese nel quale vivono vieta la macellazione rituale, possono semplicemente astenersi dal mangiarla.

⁷ <http://aboliamolacarne.blogspot.com/2015/02/rituale.html>. Le citazioni successive sono tutte tratte da questo documento.

Il documento, però, non trascura la questione invocata da parte islamica ed ebraica secondo cui la macellazione rituale sarebbe meno dolorosa di quella con stordimento. Olivier, che non prende posizione sul contenuto di verità di tale affermazione, si limita a osservare che, una volta che questo aspetto sia stato stabilito, si dovrà optare per la forma di macellazione meno dolorosa, e se risulterà meno dolorosa quella associata a stordimento preliminare, questa dovrà essere accettata. Naturalmente, l'assunzione di un piano di neutralità da parte dell'autore è puramente retorica, poiché si comprende come la sua posizione sia contraria alla macellazione. Con l'affermazione, comunque, che le due religioni impongono un *divieto di mangiare carne di animali non "ritualizzati"* e non un *obbligo a mangiare carne*, il problema, come detto, si risolve da solo. A testimonianza di ciò l'autore porta ad esempio la dichiarazione di autorità religiose che, in occasione di una grave epidemia animale, hanno rassicurato i fedeli circa il fatto che non fosse necessario uccidere montoni per la Festa del sacrificio.

Ma la tesi intorno a cui il documento si snoda ha un fondo di verità? L'autore non ne è *troppo* convinto se, verso la fine, rileva in poche righe che, secondo certe interpretazioni, le religioni islamica ed ebraica impongono di mangiare carne sia in generale (si ricordi, ad esempio, la Sura del Corano intitolata «Del bestiame») sia in occasioni particolari (ad esempio, durante il *Kaparot*, prima dello *Yom Kippur*). Ha senso, allora, costruire una tesi che alla fine si rivela essere un'ipotesi incerta? L'invito a non uccidere montoni, data l'eccezionalità dell'epidemia in corso tra questi animali, non aggiunge nulla alla discussione perché dettata da una condizione molto particolare. Nessun Dio *normale*, per bocca dei suoi rappresentanti umani, può indurre i propri fedeli ad avvelenarsi o a mettere a repentaglio la loro salute.

Anche se la tesi su cui si fonda è decisamente fragile, il documento francese presenta comunque, come si è accennato in precedenza, un aspetto interessante. È un aspetto che sta sullo sfondo e che pertanto può facilmente sfuggire alla vista del lettore. Il movimento per l'abolizione della carne è squisitamente antispecista. Gli attivisti che vi fanno riferimento sono assolutamente convinti che la macellazione debba essere condannata senza incertezze in tutti gli ambiti culturali⁸. Allora, perché accettare di affrontare questioni così scivolose? Credo che inconsciamente abbia operato un'attitudine tipicamente

8 Gli slogan posti alla fine del volantino sono inequivocabili e ribadiscono la visione antispecista: «Poiché la produzione di carne implica l'uccisione degli animali che vengono mangiati... Poiché le loro condizioni di vita e di macellazione provocano sofferenza a molti di loro... Poiché mangiare carne e altri prodotti animali non è necessario, e poiché gli esseri senzienti non devono essere maltrattati o uccisi inutilmente... Per questi motivi allevare, cacciare e pescare animali a fini di consumo, così come vendere ed acquistarne i corpi, deve essere vietato».

francese: quella, appena mascherata dalla fragile tesi di partenza, di considerare le leggi nazionali al di sopra di ogni altra alternativa ritenuta di fatto "regressiva". Questo passo è indicativo di quanto detto:

Di conseguenza, questi divieti dovrebbero essere discussi indipendentemente dalle questioni religiose, e non dovrebbero essere oggetto di deroghe per motivi religiosi. Se si ritiene che il metodo X è meno cruento del metodo Y, e si ritiene che vada imposto il metodo meno cruento, bisogna imporre il metodo X, e bisogna imporlo per tutti gli animali macellati.

È innegabile: attivisti saldamente radicati nella pratica dell'antispecismo accettano di ragionare sul *metodo meno cruento*! Ma lo fanno in quanto antispecisti oppure si pongono, per l'occasione, su un piano diverso? La seconda sembrerebbe essere la risposta giusta. Questo documento, infatti, suggerisce la possibilità di respingere la macellazione rituale superando l'argomentazione antispecista standard. In effetti, non esiste alcun motivo per cui gli attivisti animalisti non possano esercitare l'azione di soggetti di cittadinanza. A fronte della macellazione rituale, come cittadini, anche gli antispecisti possono (devono) difendere le leggi esistenti – a prescindere dall'ambito di riferimento – a fronte di richieste e deroghe ritenute regressive⁹. Se ogni proposta di norme peggiorative in ambito economico o sociale deve essere contrastata dai cittadini che aspirano al progresso civile, a maggior ragione tale contrasto dovrà essere esercitato nei confronti degli effetti derivanti dall'influenza di congregazioni religiose in campo legislativo. Certo, da questi ambiti possono anche provenire contributi positivi in grado di migliorare le relazioni sociali, contributi che ovviamente sono da accogliere favorevolmente nel sistema normativo. Tuttavia, l'accettazione acritica e aprioristica di ogni richiesta di deroga in nome del relativismo culturale non può essere parte del bagaglio culturale di un cittadino laico le cui convinzioni antispeciste si fondino su un ateismo militante. In altri termini, l'antispecismo dell'attivista o delle associazioni abolizioniste non si dissolve in una banale propensione riformista o *welfarista*, ma si rinnova in una visione globale che recupera le ragioni migliori dell'Illuminismo¹⁰ in un sistema sociale in cui l'Illuminismo è costantemente

9 Non v'è alcun dubbio che gli antispecisti, per la scontata adesione a principi evolutuzionisti e darwiniani, giudichino le religioni secondo criteri talmente ovvi da rendere qui inutile ogni precisazione.

10 Impiego il termine "Illuminismo" e i suoi derivati sempre con un forte disagio considerando come dal suo seno siano sorte quelle mostruosità che hanno determinato le tante tragedie dell'epoca moderna: due devastanti guerre mondiali, il colonialismo, l'imperialismo, l'espansione della razionalità strumentale sotto l'emblema del capitalismo. Ma a posteriori si comprende come le aspirazioni illuministe non potessero trovare sostanziale realizzazione. Quelle

messo in discussione da fattori di ordine economico, politico e culturale.

Quanto ho sostenuto può andare incontro alle note critiche da parte di alcuni gruppi antispecicisti, soprattutto di matrice anarchica. Possono riemergere infatti le obiezioni già prese in considerazione che ribadiranno il rischio di alimentare la xenofobia (1), di accettare una modernità ormai insostenibile (2) e di diffondere posizioni riformiste e filoistituzionali (3).

Credo che ai punti (1) e (2) abbiano già dato risposta le riflessioni precedenti e che quindi non sia necessario aggiungere altro. Per quanto riguarda la terza obiezione, si possono aggiungere altre considerazioni a quelle già fatte, osservando che l'approccio in apparenza riformista fa parte del vissuto quotidiano di ogni cittadino anche quando si è impegnati in una contestazione ad alta intensità dell'esistente: ad esempio, quando si difende un articolo dello Statuto dei lavoratori, quando si intraprendono battaglie durissime per la casa, per il lavoro, per il territorio, per la propria autodeterminazione in ambito sessuale, quando si sostengono referendum abrogativi di leggi considerate ingiuste, ecc. Per molti partecipanti a queste proteste ognuno di questi atti si esaurisce in se stesso, ma per i più consapevoli rappresentano frammenti di resistenza che non escludono – anzi, implicano – il perseguimento di un terreno favorevole per giungere a condizioni che aprano scenari nuovi e prospettive inedite per un mondo diverso. Respingere deroghe a leggi come quella che consente la macellazione rituale non significa allora entrare in contraddizione con l'argomento strettamente antispecicista che si oppone a qualsiasi forma di macellazione. Al contrario, significa invece tentare di opporre una barriera che impedisca la penetrazione di elementi regressivi in un sistema che versa già in uno stato disperato.

È bene ribadirlo: quanto detto non è in contrasto con l'accoglienza delle influenze creative che altre culture possono offrire alla rigenerazione del decadente stile di vita occidentale. Perché, è chiaro, la civiltà – come la barbarie, del resto – non risiede in un preciso punto geopolitico (in Occidente o altrove). Essa, distillata faticosamente dal tempo, è dispersa in frammenti presenti ovunque. Spetta alla comunità umana radunare tali frammenti, risistemarli insieme, e far sì che il quadro ricomposto diventi realmente universale.

idee nascono già sconfitte considerando la classe che le ha partorite: la borghesia. E infatti sono soltanto la rappresentazione dell'immagine che una classe, destinata a portare il caos nel mondo, costruisce su se stessa attraverso il prisma dell'ideologia. Sono lo scarto incolmabile tra la pratica dei mercanti (destinata ad affermarsi) e il pensiero dei loro filosofi (destinato a perire). Sono una promessa tradita che va forzatamente raccolta in un mondo che rischia di collassare sotto le spinte distruttive delle stesse forze che, per uno scherzo della Storia, hanno esaltato la *Ragione* come strumento di illuminazione per poi avvolgerla nelle tenebre.

Serena Contardi

In morte di Aisha, lacrime di coccodrillo per un'ippopotama

È per questo potere che è la vita, questo ritardo. Questi mazzi di fiori non portati, poi in un sol colpo in morte consegnati. Quanti fiori!
(Patrizia Cavalli)

Sabato 27 dicembre 2014, Aisha, un ippopotamo femmina di quindici tonnellate di peso, viene investita sulla Strada Provinciale 361 che porta da Villa Potenza a Montecassiano, in provincia di Macerata. Fuggita dal circo attendato in zona in circostanze non chiare, muore sul colpo.

L'indomani, la fotografia del suo grande corpo avvolto in un telone bianco e arancione campeggia su tutti i giornali, che immediatamente avvalorano la tesi del "blitz animalista finito in tragedia", sostenuta a gran voce dall'addestratore Moreno Montemagni del Circo Orfei. Improvvisamente, il miracolo. Sotto gli occhi di tutti, un cadavere degno di indignazione per la sua morte violenta e precoce, un cadavere degno di lutto. Un cadavere che non si fatica a chiamare cadavere, che sembra persino improprio chiamare carcassa, dimenticando per un attimo la sacra distanza. Che sia quel telo calato per ragioni igieniche e di protocollo, che sia la rabbia verso gli incoscienti che si sarebbero resi colpevoli della disgrazia... tutti sembrano realmente dispiaciuti per Aisha. La preoccupazione per l'umano che l'ha travolta è una reazione secondaria¹. Fortunatamente, ne è uscito solo lievemente ferito.

Non è impensabile che Aisha sia stata liberata da animalisti, ma è ben lungi dall'essere certo. I pochi dettagli che renderebbero verosimile l'ipotesi di un atto programmato – una rete divelta e alcune scritte comparse sui veicoli della carovana circense –, tutti forniti dagli addetti del circo, non bastano infatti a giustificare la condanna senza appello de "gli animalisti"; condanna che è il risultato di un'indagine niente affatto chiusa, prevedibile da parte dei circensi e imperdonabile da parte dei giornalisti, passiva cassa di risonanza delle chiosose strumentalizzazioni degli Orfei. Praticamente ovunque, a fare da corollario ai tardivi singhiozzi per Aisha, si accompagnano denunce

¹ L'unica eccezione è rappresentata dal breve scritto di Rodolfo Grassi, comparso il 29/12/2014 su «Il cacciatore.com», dal titolo «Gli idioti e l'ippopotamo» (<http://www.ilcacciatore.com/2014/12/29/rodolfo-grassi-gli-idioti-e-l-ippopotamo/>), il cui *incipit* enfatizza il gravissimo rischio corso dall'automobilista coinvolto nell'impatto. Tema che peraltro non viene mai più toccato nel seguito del testo, lasciando spazio alle invettive contro gli animalisti e alla costernazione per gli animali loro vittime.

e reclami per un animalismo sempre più sconsiderato e aggressivo, che renderebbe l'onorevole mestiere del circense ogni giorno più difficile.

Che una certa retorica animalista sia intrisa di sentimenti ottusamente eroici non è una novità, come non è una novità che ci sia chi di questo eroismo a buon mercato finisce per trarre le estreme conseguenze, ma neppure questo costituisce una valida legittimazione della sommaria colpevolizzazione del movimento animalista cui si è assistito su quotidiani on-line e *social network* in seguito alla pubblicazione della notizia. Le linee guida dell'*Animal Liberation Front* (ALF), costantemente calunniato e deriso dai più accaniti detrattori italiani del movimento di liberazione animale² e considerato la summa del fanatismo animalista, sono molto chiare in proposito e vietano esplicitamente quelle liberazioni che potrebbero nuocere a un qualsiasi senziente umano o non umano. Se anche quest'azione fosse stata rivendicata da un gruppo auto-nominatosi come ALF, il che non è stato, si tratterebbe di un'appropriazione indebita di tale sigla. D'altronde, senza bisogno di scomodare tradizioni "alte" e dai contorni difficilmente delineabili quali le azioni dirette targate ALF, persino esponenti di un animalismo più grezzo e retrivo, come il segretario nazionale del PAE (*Partito animalista europeo*) Enrico Rizzi, si sono affrettati a stigmatizzare il presunto riscatto di Aisha, bollandolo come «condanna a morte certa, di cui vergognarsi»³.

Si potrebbe essere tentati di leggere i lamenti in morte di Aisha come l'ennesimo, scontatissimo caso di bassa propaganda anti-animalista, se non fosse che alcuni di questi "coccodrilli" appaiono a tratti *sinceri*. Può darsi che in questo giochi un ruolo non secondario la voluta e ostentata contrapposizione tra circensi onesti lavoratori da una parte (*in-group*) e animalisti disadattati

2 Sono gli utenti dell'ormai arcinota pagina facebook *A favore della sperimentazione animale*, <https://www.facebook.com/pages/A-Favore-della-Sperimentazione-Animale/199124936795298>, cui ho dedicato un più ampio esame in «Ho visto lo spirito del mondo in laboratorio. Sulle strategie mediatiche degli attivisti pro-test», in «Liberazioni», n. 17, estate 2014, pp. 32-39. Non è chiaro se le continue attribuzioni all'ALF di azioni che violano apertamente le sue linee guida (*False Flags Operations*) siano dovute a una crassa ignoranza della storia del movimento di liberazione animale o ad aperta malafede (probabilmente a un misto di entrambe). D'altronde, una delle principali fonti degli amministratori di *A favore della sperimentazione animale* è la pagina facebook *ALF Fronte Liberazione Animale Italia*, <https://www.facebook.com/pages/ALF-Fronte-Liberazione-Animale-Italia/146059718790161>, considerata un attendibilissimo squarcio sul mondo animalista nonostante sia quantomeno insolito che un movimento molecolare e antiverticista come l'ALF disponga di una pagina facebook "ufficiale", che per di più vende *merchandising*. Sulla sistematica distorsione di attitudini e intenti dell'ALF, cfr. la puntuale analisi di Antonio Volpe, «La bomba e il cerino. Per chi guarda le immagini e salta il testo», in «Asinus Novus», 01/06/2013, <http://asinusnovus.net/2013/06/01/la-bomba-e-il-cerino-per-chi-vede-le-immagini-e-salta-il-testo/>.

3 Cfr., ad. es., Agostino Gramigna, «Ippopotamo investito da un'auto. Circo Orfei: l'hanno fatto fuggire», in «Corriere della Sera», 29/12/2014, http://archiviostorico.corriere.it/2014/dicembre/29/Ippopotamo_ucciso_auto_Circo_Orfei_co_0_20141229_0e1409f6-8f27-11e4-9ae7-c01fae8482ca.shtml.

sociali dall'altra (*out-group*), che fa dell'ippopotamo un feticcio, ma può darsi che ci sia anche altro. L'immagine della convulsa galoppata del grosso cavallo di fiume africano terminata con uno schianto mortale nella desolazione della provincia maceratese, per la sua intollerabile assurdità, è in grado di urtare l'intelligenza e la sensibilità di chiunque. E, nel frattempo, il clamore suscitato dall'evento e la paralisi della capacità di vedere al di là di esso, determinata dall'onnipervasività dello specismo, impediscono di mettere a fuoco un'assurdità antecedente e deteriore, quella di costringere il grosso cavallo di fiume africano nella desolazione della provincia maceratese, e di mille altre tutte uguali. Ai supposti "liberatori", o chi per essi, viene accollata l'insensatezza dell'intero sistema, in un cortocircuito per cui chi costruisce gabbie sarebbe da considerarsi animalista più coscienzioso di chi le apre. È uno dei motivi preferiti dal presidente dell'*Ente Nazionale Circhi* Antonio Buccioni, quello secondo cui gli animalisti sarebbero tanto sprovveduti da non rendersi conto di come gli animali selvatici presenti nei "nostri" circhi, nati e cresciuti in cattività, non abbiano alcuna speranza di sopravvivere in un contesto naturale. Ed è un motivo straordinariamente efficace, per quanto demenziale, perché la povertà d'immaginazione cui siamo stati consegnati dall'assuefazione all'interazione prevaricante con le altre specie vieta persino di concepire che sia almeno possibile non perpetrare questo stato di cose. La filastrocca dell'animalista scemo, in aggiunta, studiata a tavolino per gratificare l'ego del qualunque indomito, a cui non pare vero di aver trovato qualcuno che lo superi in idiozia, rende impensabile compiere un passo ulteriore e apprendere che esistono riserve naturali e santuari in cui questi animali potrebbero trascorrere una vita migliore.

Così, mentre in un sottofondo ronzante di pernacchie si moltiplicano le lodi per l'inestimabile valore culturale del circo, la mirabilia dell'incontro ravvicinato con l'esotico che grazie ad esso prenderebbe corpo, una notizia di poco precedente la morte di Aisha passa completamente sotto silenzio. Nel corso di un blitz al Circo Orfei accampato a Brescia, il Corpo forestale dello Stato sventa la truffa del "cane-panda": due cuccioli di *chow chow* provenienti dall'Ungheria, un maschio e una femmina dal manto bianco, venivano truccati e mascherati da panda per essere esibiti all'attenzione del pubblico. Felici di regalare un sogno ad occhi aperti ai propri bambini, i genitori corrispondevano al circo un cospicuo pagamento⁴.

4 Cfr., ad. es., «Circo Orfei, blitz della forestale: due cani truccati da panda», ne «Il Fatto Quotidiano», 22/12/2014, <http://www.ilfattoquotidiano.it/2014/12/22/brescia-blitz-forestale-circo-orfei-cani-truccati-panda/1291825/>.

Marco Reggio

Expo 2015 – Nutrire il pianeta, riempire i macelli

Expo 2015 si avvicina. Con il suo slogan, «Nutrire il pianeta, energia per la vita», il Primo maggio (data non casuale) avrà inizio a Milano l'Esposizione Universale che costituirà «il più grande evento mai realizzato sull'alimentazione e la nutrizione»¹. Come è noto, questa iniziativa costituisce per il capitalismo un momento importantissimo di rilancio, autocelebrazione, promozione e diffusione del proprio ordine simbolico, ma anche di pubblicizzazione di merci, settori produttivi, tecnologie e servizi. La corsa verso questo appuntamento – che si è rivelata una corsa a ostacoli fra le insidie della corruzione politica e finanziaria e le più oscure e imbarazzanti infiltrazioni mafiose – non può che registrare lo sviluppo di una critica e di un'opposizione a partire dal territorio interessato. Expo ha un carattere ideologico e concretamente devastante sulle vite delle persone. Da quando il capoluogo lombardo è diventato ufficialmente sede dell'esposizione (marzo 2008), associazioni, gruppi e comitati, che hanno intrapreso un lavoro di smascheramento e controinformazione su questo evento, si sono riuniti sotto la sigla *No Expo*, che ha organizzato diverse iniziative di approfondimento e di protesta.

Tra gli altri, sono stati oggetto di contestazione alcuni aspetti sintetizzati dallo slogan «Debito, cemento, precarietà»², favorendo così una discussione su altre questioni che Expo ha indirettamente sollevato, come nel caso della promozione di un'«Expo gay-friendly», tramite cui il neoliberismo utilizza, come spesso accade, la sua consolidata strategia di *pinkwashing*³. Visto il tema scelto per l'edizione milanese, è importante però che il fronte del conflitto coinvolga anche tutti quei soggetti che si oppongono allo sfruttamento animale, una questione che è centrale in questa *kermesse*. E, in effetti, è stata

avviata una critica approfondita ai concetti principali che ci verranno propinati a partire da maggio in materia di cibo: la *tradizione*, la *sostenibilità*, l'*animal welfare*⁴.

Expo 2015 ha “arruolato” una serie di soggetti strategicamente utili per suggerire l'idea di essere una fiera della *green economy*, in cui le esigenze del mercato convivono armonicamente con la preservazione degli ecosistemi, con la lotta agli sprechi, con la salute dei consumatori e con il benessere degli animali. Slow Food, COOP Italia, Eataly svolgono ruoli non del tutto sovrapponibili, ma certamente complementari: se soprattutto il primo dei tre, meno interessato alla vendita diretta di prodotti, si incarica di costruire una narrazione all'insegna del «Buono, Pulito e Giusto», gli altri due sono invece partner commerciali che connotano l'offerta al consumatore/visitatore⁵.

L'immaginario che costituisce il contributo di Slow Food si fonda essenzialmente sulla costruzione di una neo-tradizione gastronomica e agricola, in cui i prodotti sono genuini, le persone lavorano a contatto con la terra, i consumatori e i produttori sono parte di una medesima comunità. Insomma, una visione idealizzata e bucolica di un passato rurale fatto, nella realtà, di fatiche insopportabili, sopraffazione delle donne e dei minori, violenza estrema sui membri delle altre specie. La matrice antropocentrica di questa narrazione *interessata* è evidente: gli animali, riconosciuti a parole come «esseri senzienti» diventano con estrema facilità, negli stessi documenti di Slow Food, nient'altro che «risorse» o «prodotti». L'evocazione di un mondo in cui l'allevatore si prendeva amorevolmente cura degli animali della propria fattoria, tanto utile a legittimare l'expo dell'*agribusiness*, svanisce in un attimo se pensiamo a quel mondo dal punto di vista degli animali stessi, per i quali la segregazione, le percosse, le mutilazioni, la macellazione costituivano i principali elementi della tanto decantata relazione *diretta* con i compagni di vita umani⁶.

Gli appelli ai cibi salutari, al consumo responsabile, all'allevamento ecologicamente sostenibile ammiccano a quella fascia di consumatori attenti alle questioni dello spreco, dell'inquinamento e della violenza sugli animali

1 <http://www.expo2015.org>.

2 Cfr. <http://www.noexpo.org/>. È stato redatto inoltre un dossier specifico che approfondisce questa critica: «Exit Expo 2015: come uscire da Expo e vivere felici», <http://www.offtopiclab.org/e-arrivato-il-dossier-noexpo/>.

3 Expo, «nel tentativo di trovare più consenso possibile e di espandere il target commerciale, strumentalizza il bisogno di riconoscimento ed emancipazione di lesbiche, gay, trans e queer, proponendo loro un mercato dedicato, fatto di iniziative, locali e quartieri friendly costruiti a tavolino, che hanno il solo scopo di intercettare una redditizia fetta di mercato» (<http://noexpo-pride.noblogs.org/?p=57>).

4 Cfr. Farro & Fuoco (a cura di), «Nessuna faccia buona, pulita e giusta a EXPO 2015 – Dossier su Slow Food, Coop Italia e Eataly, 2014», <http://antispefa.noblogs.org/nessuna-faccia-buona-pulita-e-giusta-a-expo-2015-dossier-su-slow-food-coop-italia-e-eataly/>. Il presente articolo costituisce in buona parte una rielaborazione di questo dossier.

5 Su Slow Food e COOP, cfr. anche la critica di matrice antispecista da parte di «Progetto Bio-Violenza» (www.bioviolenza.blogspot.it). Su Eataly, oltre alle fonti già citate, è molto interessante il parere delle lavoratrici e dei lavoratori di tale catena: cfr. «Eataly raccontata da dentro: un'inchiesta dei lavoratori», <http://clashcityworkers.org/lotte/interviste/1607-firenze-eataly-inchiesta.html>.

6 Sulla retorica della “vecchia fattoria”, cfr. Troglodita Tribe (a cura di), *La fattoria (in)felice: animali e contadini*, 2012.

“da carne”, suggerendo la possibilità di una produzione che renda l’economia di mercato sostenibile e meno traumatica per quanti sono sensibili alla sofferenza dei non umani. Ma queste idee di salute, di equità e di sostenibilità fanno riferimento a bisogni e desideri umani, come quello di sapere da dove proviene il formaggio o il salame che si mangia o quanti antibiotici siano stati somministrati ai capi di bestiame. Ancora, l’allevamento o la pesca sostenibile sono tali (forse) per noi, ma non certo per chi viene ingrassato e macellato o catturato e asfissiato nelle reti.

Il richiamo al benessere animale⁷, in questo senso, costituisce la conseguenza più coerente di tale strategia retorica e caratterizza, oltre ai proclami di Slow Food, proprio lo stile comunicativo di COOP e Eataly. A conferire autorevolezza all’uso di questa ambigua nozione contribuisce in questo caso una strana associazione internazionale, fondata da un allevatore per promuovere lo sfruttamento “rispettoso” dei non umani, ma significativamente interessata ad accreditarsi fra gli animalisti come soggetto che sostiene i diritti degli animali, seppur con un’impostazione riformista. *Compassion in World Farming*, mentre promuove campagne di opinione per ottenere miglioramenti (spesso insignificanti) delle condizioni dei prigionieri negli allevamenti, dispensa premi per il “benessere animale” ad aziende come Amadori, Barilla, McDonald’s e, appunto, COOP⁸. Il servizio di marketing offerto da CIWF fornisce quindi un alone di rispettabilità etica a tali aziende, rispettabilità che si riverbera anche su Expo 2015, facendo leva su un meccanismo che a volte si rivela amaramente beffardo, come quando la responsabile italiana di CIWF dichiara che «i veri vincitori sono gli oltre 337 milioni di animali da allevamento che ogni anno traggono beneficio dagli impegni dei vincitori dei nostri premi Benessere Animale»⁹.

Le contraddizioni più scandalose di Expo sono ormai evidenti, a cominciare dalla partecipazione e dal patrocinio di grandi multinazionali produttrici di OGM, oligopoli agroalimentari o spregiudicate agenzie di ricerca tecnologica, fino ad arrivare alle più recenti notizie sulla sponsorizzazione

da parte di Coca Cola¹⁰ e McDonald’s¹¹. Per quanto riguarda il ruolo, a dir poco ambiguo, dei soggetti non umani, alcuni eventi svelano che la retorica del benessere animale, già di per sé ipocrita, rappresenta la classica foglia di fico. Uno degli eventi più significativi di Expo sarà infatti *Meat-Tech 2015 (Processing & Packaging for the Meat Industry)*, una vera e propria fiera degli strumenti di macellazione che si svolge ogni tre anni e che quest’anno ha scelto la cornice milanese per fare sfoggio dei più avanzati e sofisticati strumenti per una messa a morte “sicura” e asettica, al servizio del profitto e del consumatore. Se ci fosse stato qualche dubbio, ora è chiaro che la retorica della “carne felice”, per arrivare alla *lavorazione* e al *confezionamento* dei corpi, passa sempre e inevitabilmente per il mattatoio.

7 Cfr. «Animal welfare: uccidere con gentilezza (rielaborazione dell’intervento di BioViolenza alla conferenza sul benessere animale, Salone del Gusto 2012)», <http://bioviolenza.blogspot.com/2012/11/animal-welfare-uccidere-con-gentilezza.html>.

8 Cfr. Marco Reggio, «Amadori, Barilla, Coop: un “impegno coerente” per gli animali», <http://bioviolenza.blogspot.com/2012/11/amadori-barilla-coop-un-impegno.html>. Una critica all’operato di CIWF è stata elaborata da «Progetto BioViolenza»: a questo documento è seguito un botta e risposta fra i due soggetti coinvolti (cfr. <http://bioviolenza.blogspot.com/2013/12/la-nostra-risposta-compassion-in-world.html>).

9 <http://www.ciwf.it/campagne/premi-benessere-animale/>.

10 <http://www.ilfattoquotidiano.it/2015/02/28/expo-2015-lennesima-sconfitta-mc-donalds-coca-cola-sponsor/1463991/>.

11 Quest’ultima avrà un padiglione ristorante tutto per sé: https://www.agi.it/economia-notizie/expo_partnership_con_mcdonald_s_avra_un_padiglione_ristorante-201502271821-ecort10177.

Emilio Maggio
Adieu au langage¹
Ah D(i)eux oh langage

Mi attrae l'impossibile, perché tutto ciò che è possibile è stato fatto e il mondo non è cambiato. (Sun Ra)²

Mi disgustate, voi tutti, con la vostra felicità. Io sono qui per qualcosa'altro. Io sono qui per dire no ... e per morire. (Jean Luc Godard)³

Senza parole

Come vedere *Adieu au langage*, l'ultimo film di Godard, senza essere condizionati da un titolo così profetico e senza rimanere intrappolati tra l'uso evocativo di questa lingua e le spire dei giochi di parole? Come vederlo senza i paraocchi epistemologici e disciplinanti degli addetti ai lavori, che a ogni film del regista svizzero ne deducono il contenuto ripercorrendone l'interminabile filmografia? Come vederlo senza arrendersi all'incalzare delle citazioni colte (còlte dallo spettatore)? E come lo vede uno spettatore privo di un sufficiente bagaglio culturale e impossibilitato ad associare la firma "GODARD" a una parte rilevante della storia del cinema? E infine come lo vedo io, viziato da anni di visioni carbonare? Insomma, che tipo di esperienza provoca la visione di questo film al netto degli attrezzi critico-interpretativi? E, soprattutto, che cosa vede un ipotetico spettatore e cosa ci fa vedere realmente questo film? A chi è rivolto *Adieu au langage*?

Godard, cineasta teorico, chiama in causa uno spettatore ipotetico che non può mai essere identificato con la platea del pubblico pagante. Oltretutto, questa sua ultima opera è unica nel panorama *godardiano* del film saggio.

1 Jean Luc Godard, *Adieu au langage*, Francia-Svizzera, 2014.

2 Dichiarazione di Sun Ra, nome d'arte di Herman Blount, musicista afroamericano e *band leader* di *Arkestra*, tratta dal documentario di Robert Mugge a lui dedicato *A Joyful Noise*, USA 1980 (DVD Winstar 1999).

3 È una delle molteplici affermazioni del regista francese che scandiscono, mediante l'ausilio della voce fuori campo o della tecnica del sottotitolo sovrainpresso alle immagini, lo svolgimento del film.

Godard, infatti, affronta qui per la prima volta⁴ la questione umana e la questione animale senza più alcuno scrupolo per gli infingimenti cinematografici e il proscenio finzionale che sceneggiava le narrazioni precedenti. Godard, in *Adieu au langage*, focalizza lo sguardo sull'azzeramento degli *istituti umani* e sulla loro costruzione storica e politica. Così facendo, annulla in qualche modo anche il suo cinema precedente, affidando il testimone della prassi cinematografica – prassi che ha sempre tradotto lo smantellamento della logica senso-motoria, a cui si affida l'*immagine-azione*, in film fortemente eversivi dell'ordine del discorso del cine-spettacolo⁵ – al suo cane Roxy Mieville⁶. Roxy, infatti, è in grado di percepire e di essere il mondo prescindendo dai valori attraverso cui l'umano, istituitosi come *sapiens*⁷, ha stabilito la gerarchia biologica delle specie viventi.

Per gli storici del pensiero, come d'altra parte per gli psicologi del linguaggio, l'anello mancante, tra le scimmie antropomorfe, prive del linguaggio che connota gli umani come

animali culturali, linguistici e politici, capaci di viaggiare mentalmente nel tempo, di immaginare cose assenti, di manipolare scenari controfattuali, di riflettere ricorsivamente sui nostri e sugli altrui pensieri, di trasmettere i contenuti mentali ad altre persone⁸,

si situerebbe nella capacità da parte di questi ultimi di sublimare il valore d'uso, e la conseguente abilità di raggiungere uno scopo, in valore di scambio cooperativistico. Detto altrimenti, l'umano sarebbe caratterizzato da un'innata quanto naturale predisposizione al mutuo soccorso, a

coordinarsi con altri simili a sé in vista di scopi congiunti [...]. Gli umani sono

4 Forse solo *Film Socialisme*, (Francia-Svizzera, 2010), aveva già posto la questione della fine della *storia*.

5 Al proposito, cfr. il mio «L'«Animale», un'invenzione senza futuro», in «Liberazioni», n. 19, inverno 2014, pp. 44-55; cfr., inoltre, Gilles Deleuze, *L'immagine-movimento*, trad. it. di J. P. Manganaro, Ubulibri, Milano 1985 e Alessandro Simoncini, *Governare lo sguardo. Potere, arte, cinema tra primo Novecento e ultimo capitalismo*, Aracne, Roma 2013, per l'illuminante ricostruzione storica e politica sul cinema come macchina di assoggettamento collettivo.

6 Mieville è il cognome della compagna di Godard, Anne-Marie. Il cane protagonista viene citato nei titoli di coda con nome e cognome.

7 La storia evolutiva dell'intelligenza umana è tuttora contrassegnata, nell'ambito degli studi psico-linguistici, dalla ricerca dello specifico umano come elemento differenziale rispetto alle scimmie antropomorfe. Al proposito, cfr. Michael Tomasello, *Unicamente umano. Storia naturale del pensiero*, trad. it. di M. Ricucci, Il Mulino, Bologna 2014.

8 Valentina Pisanty, «In principio fu la cooperazione», in «Alias» n. 1, 4 aprile 2015, p. 7.

animali che pensano “noi” prima ancora di dirlo⁹.

Ma, allora, come metterla con Roxy, il nuovo *eroe* di Godard, il quale, sostituendosi a Jean Paul Belmondo, ordisce, pensa e vede per “noi” – solo per “noi” – le trame dei racconti che appartengono a quella letteratura minore tanto amata da Deleuze e Guattari¹⁰, «unica creatura che ama l’altro più di se stesso»¹¹, «fino all’ultimo respiro»¹² e capace di trasformare il *noi* umano cooperativistico nel *voi* animale completamente gratuito e disinteressato?

La risposta, se una risposta può esservi, la fornisce Agamben in un passo de *L’aperto*:

Il passaggio dall’animale all’uomo, malgrado l’enfasi posta sull’anatomia comparata e i reperti paleontologici, era in realtà prodotto attraverso la sottrazione di un elemento che non aveva a che fare né con l’una né con gli altri e che veniva invece presupposto come contrassegno dell’umano: il linguaggio. Identificandosi con questo, l’uomo parlante pone fuori di sé come già e non ancora umano, il proprio mutismo¹³.

Allora cosa intendiamo quando diciamo *il linguaggio*?

[Il linguaggio] non è un dato naturale già insito nella struttura psicofisica dell’uomo, bensì una produzione storica che, come tale, non può propriamente essere assegnata né all’animale né all’uomo¹⁴.

Se, seguendo Agamben, eludessimo volutamente il “fattore” linguaggio come costitutivo dell’ontologia “sapiente” dell’umano, otterremmo un uomo muto (*homo alalus*)¹⁵. L’anello mancante – identificato dai paleontologi nel *Pithecanthropus erectus* –, l’uomo non ancora dotato di linguaggio simbolico – quello che rimanda a una doppia realtà (dico una cosa, alludendo a un’altra) e meta-rappresentativo (enfattizzo quello che dico e come lo dico) –, non farebbe che complicare ulteriormente l’ossessiva ricerca del discriminare

9 *Ibidem*.

10 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, trad. it. A. Serra, Quodlibet, Macerata 1996.

11 La felice definizione, recitata fuori campo da Godard, è di Charles Darwin.

12 Questo è il titolo con cui venne distribuito in Italia il primo lungometraggio di Godard, *À bout de souffle*, Francia, 1960.

13 Giorgio Agamben, *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringheri, Torino 2002, pp. 39-40.

14 *Ibidem*, p. 41.

15 *Ibidem*.

assoluto che separa l’Umano dall’Animale e che produce «sempre e soltanto un’animalizzazione dell’uomo [...] o un’umanizzazione dell’animale»¹⁶. Ciò è quanto trapela dalla lunga storia della cultura umana. Le varie istanze espressive hanno infatti conseguito in modo egemonico l’obiettivo di fornire una spiegazione plausibile del divorzio, continuamente negoziato, tra l’Uomo e l’Animale, divorzio che Godard riassume nella dicotomia Natura/Metafora, i due capitoli che schematizzano audiovisualmente lo stile dialettico del film.

Godard dà l’addio al linguaggio rivelandone la natura surrettizia e imperniata sul patto fideistico che esso, a partire dalla legittimazione giuridica dell’*umanità* avvenuta con la Rivoluzione Francese alla fine del secolo dei lumi, stabilisce col *citoyen*. Sull’incontestabilità del linguaggio si strutturano tutti i dispositivi ordinatori della governamentalità moderna. Godard ha l’imprudenza di renderlo manifesto nei gangli stessi della produzione di senso, nelle sue unità minime significanti, smontandole e rimontandole, lettera su lettera e sillaba su sillaba, in un gioco al massacro solo apparentemente nichilista. Morfemi e fonemi in realtà interpellano la *natura* dello spettatore e la *metafora* del cinema. Più semplicemente, il regista si domanda se sia possibile modificare le abitudini con cui si consumano immagini, suoni e parole, se sia possibile sfuggire all’ordine *spettacolare-integrato* riassunto dalla macchina reificatrice capitalista¹⁷. Insomma, il legame che intercorre tra la natura della pulsione scopica e la sua traduzione metaforico-cinematografica.

Il dispositivo cinematografico inaugura e instaura un tipo di regime scopico, o ordine dello sguardo, che sottrae allo spettatore l’oggetto del desiderio, restituendolo sotto le mentite spoglie del significante assoluto. Se il cinema condivide con il teatro e altri *esercizi voyeuristici* intimi (ad esempio, gli spettacoli di intrattenimento erotico ed esibizionistico, in cui la presenza fisica di attori e pubblico produce sinergie emotive, seppur traslate) il tratto della complicità con lo spettatore, si distanzia da questi nel patto fiduciario che stabilisce a priori con lo spettatore stesso, che deve sospendere giudizio e incredulità di fronte al potere illusorio delle immagini¹⁸.

16 *Ibidem*.

17 Guy Debord, «Commentari sulla società dello spettacolo», ne *La società dello spettacolo*, trad. it. di P. Salvadori e F. Vasarri, Baldini e Castoldi, Milano 2006, pp. 185-248.

18 Cfr. Christian Metz, «Il regime scopico», in *Cinema e Psicanalisi*, trad. it. di D. Orati, Marsilio, Venezia 1980, p. 65: «Ciò che distingue il cinema è un ulteriore raddoppiamento, un giro di vite supplementare e specifico nella chiusura ermetica del desiderio sulla mancanza».

Onnivisibilità e trasparenza del regime dello sguardo contemporaneo

Il regime scopico contemporaneo traduce il dispositivo istituzionale del *Panopticon* di Jeremy Bentham¹⁹ in una mediaticità assoluta del mondo, nella quale l'ideologia della *trasparenza* propugnata dal neo-capitalismo finanziario gioca un ruolo preponderante nell'adeguare lo sguardo del vivente umano alle modalità multidisciplinanti delle varie istanze comunicative egemoni. Le conseguenze di questo nuovo regime di visibilità sono immense e sotto gli occhi di tutti. La macchina reificatrice capitalista è in grado, infatti, di istituire una nuova ontologia del vedere e dell'essere visti, legittimandola attraverso una pseudo-democratizzazione dello sguardo. Vedere tutto e vedere meglio diventano un ipertrofico e compulsivo consumo di immagini, in cui lo sguardo dello spettatore perde ogni capacità critica. Questo è il nuovo spettacolo del capitale che Marcello Walter Bruno definisce *capitalismo ottico*²⁰ e che Alessandro Simoncini designa come *nuova ragione di stato*²¹.

Adieu au langage si inserisce proprio nelle faglie critiche della *onnivisibilità*²², non solo rimettendola in discussione, ma proponendo una modalità del vedere senza prospettiva grazie a un uso *scandaloso* della tecnologia tridimensionale²³. Nel *patchwork* bulimico di immagini, suoni e musica si rendono evidenti le costanti teoriche del film: da una parte la filosofia dialettica del suo cinema in continuo movimento nell'atto stesso della produzione di senso, dall'altra l'impossibilità di vedere come allegoria della condizione umana.

19 Jeremy Bentham, *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, trad. it. di V. Fortunati, Marsilio, Venezia 1983. Il *Panopticon*, la struttura carceraria progettata da Bentham, aveva lo scopo di permettere una sorveglianza trasparente, in cui sorvegliante e sorvegliato fossero uniti da una relazione di sudditanza reciproca che a sua volta strutturava lo stesso dispositivo di controllo. Se è totale e pervasivo, il punto di vista del sorvegliante produce nei soggetti sorvegliati un'interiorizzazione della necessità del dispositivo e del suo buon funzionamento.

20 Marcello Walter Bruno, «Cinema e vetro», in «Fata Morgana», n. 3, 2007, p. 36.

21 A. Simoncini, *Governare lo sguardo*, cit., p. 171: «È solo grazie all'attivazione di un sapiente apparato di captazione mediatica dell'attenzione e del consenso dei cittadini-spettatori, e al conseguente montaggio di un pervasivo "regime di visibilità", che la risposta di guerra alla crisi è potuta decollare con tutto il suo generoso corollario di keynesismo militare».

22 *Ibidem*, p. 149.

23 L'uso dell'effetto tridimensionale, neo-dispositivo digitale a cui si affidano le sorti progressive del cinema, è in Godard fortemente eversivo nel momento in cui due telecamere digitali, sottoposte a una sovraimpressione spinta, danno come risultato una visione decisamente deficitaria rispetto all'assunto originario per cui tali telecamere sono state concepite e realizzate: ottenere il massimo della visione con il minimo investimento economico e tecnologico.

Due

Il numero due, vera e propria ossessione godardiana, rappresenta la griglia semantica attraverso cui decodificare *Adieu au langage*. In tal modo, possiamo giungere, previa sottrazione degli addendi, allo zero assoluto del significato, rimettendo così in discussione l'oggettività della dialettica storica e l'univocità del linguaggio binario. La continua contrapposizione dicotomica – le celebri coppie maschio/femmina, i concetti di Natura/Cultura, la bellezza dell'Amore e del Sesso e le catastrofi belliche, le categorie di Umano e Animale, le istanze iconologiche e le parole per dirle, la cineteca a cui il regista attinge a colpi di campo/controcampo (come le mitiche sequenze che ritraggono Ava Gardner e Gregory Peck ne *Le nevi del Kilimangiaro*²⁴ o quelle tra Miriam Hopkins e Fredric March ne *Il Dottor Jeckyll*²⁵ – si risolve in un uso sconnesso della stereoscopia e con una fuoriuscita dal campo dell'inquadratura. È il vagare di Roxy semmai, la sua *deriva*, a ricomporre i latenti rapporti di forza tra umani reali e immaginari, sfuggendo così alla dittatura del linguaggio che cataloga, definisce, ordina limiti, confini e geografie del possibile. «Uno si fa Due e Due si fa Uno»²⁶, dando vita a un inedito rapporto di libertà.

Mettendo a confronto *Adieu au langage* con i suoi film precedenti, la dialettica godardiana finisce per acquisire un senso di novità. Infatti, se in passato la contraddizione dell'uno contro uno (immagine e parola) veniva risolta all'interno delle relazioni interspecifiche e intersoggettive – le coppie di sesso opposto, dal *Bandito delle ore 11*²⁷ al più esplicito *Masculin, Féminin*²⁸ –, se cioè la questione del "cosa" filmare si limitava alla rappresentazione dell'umano e della sua storia, in *Adieu au langage* Godard si concentra sulla lingua e sul divenire animale, identificandosi totalmente con lo sguardo del suo cane: «Il cane sono io»²⁹. La sua voce fuori campo scandisce in modo intermittente la *trama* delle immagini e il flusso dei suoni in maniera da rendere esplicite le sue congetture: «Non si potrebbe farlo diversamente il cinema, filmare il pensiero, invece delle parole?» oppure, «Non descrivere più la vita della gente, ma la vita tutta sola, quella che è tra la gente e gli oggetti, lo spazio, il suono, la foresta dietro la finestra, i colori, la scrittura».

24 Henry King, *The snow of Kilimanjaro*, Usa, 1952.

25 Rouben Mamoulian, *Dr. Jeckyll and Mr. Hyde*, Usa, 1932.

26 Qui forse Godard cita una delle massime di Mao, sempre in *voice over*.

27 J. L. Godard, *Pierrot le fou*, Francia, 1965.

28 *Id.*, *Masculin, féminin*, Francia, 1966.

29 Cfr. J. L. Godard, intervista a «Canon Europe», <https://www.com/watch?v=bovlwLaqMo>, 22 maggio 2014.

Roxy rappresenta appunto il suo doppio animale, colui che ci interroga con gli occhi, occhi che sembrano a noi umani talmente indifferenti da chiederci, come Godard rivolto alla sua compagna, «Ha l'aria triste.», «No, sta sognando», risponde lei.

Proverò allora a illustrare, per quanto è possibile, la disposizione dialettica del film e la soluzione che Godard fornisce al problema dello scontro tra movimento naturale e movimento storico e che il cinema traduce con le immagini delle parole. La critica di Godard ai dispositivi inibenti del linguaggio categoriale – cinema incluso – si declina sempre, e *Adieu au langage* non fa eccezione, attraverso il suo modo di raccontare la coppia amorosa in cui la polarizzazione eterosessuale e quella tra ragione e sentimento investono la relazione stessa. Il regista parte, anche qui, da una situazione ordinaria – le dinamiche affettive che riproducono i rapporti sociali – per poi ribaltarle dall'interno, prospettando una situazione extra-ordinaria in cui l'ininterpretabilità del mondo, con tutto il suo contraddittorio divenire, diventa il vero *punctum* delle relazioni tra individui liberati dal tempo produttivo e che li costituisce come persone, soggetti giuridici:

Godard [...] lo fa partendo [...] da una Storia, grande e terribile, e conducendoci immediatamente in una dimensione inversa: una complice, ordinaria, storia d'amore, con i suoi conflitti, le sue paci, le sue trincee quotidiane. Dentro questa storia in miniatura si aprono sceneggiature infinite³⁰.

In una delle prime sequenze, la trama del film viene riassunta sovraimpri-mendola alle immagini:

Adieu au langage résumé / Les saison passant / l'homme e la femme se retrouvant / le chien se trouver entre eau / l'autre est dans l'un / l'un est dans l'autre.

In Godard, *il destino delle immagini*, per riprendere il titolo di un saggio di Jacques Rancière³¹, si gioca su una declinazione conflittuale della dialettica hegeliana. Alla disposizione inclusiva, che caratterizza tanto l'età del cristianesimo quanto l'età moderna, per cui la macchina *teologico-politica* occidentale procede per *assimilazione escludente*³², Godard opta per una

30 Eugenio Renzi, «Lo sguardo del cane», ne «il manifesto», 20 novembre 2014, p. 12.

31 Jacques Rancière, *Il destino delle immagini*, trad. it. di D. Chiricò, Pellegrini Editore, Cosenza 2007.

32 La critica che Roberto Esposito muove alla dialettica hegeliana esprime proprio questo ibrido fagocitante rappresentato dalla capacità dell'Occidente di adeguare i propri strumenti

dialettica negativa che il cinema articola attraverso l'opposizione dei piani dell'inquadratura e la contrapposizione delle immagini, delle parole e dei suoni, in cui l'una parte sembra escludere l'altra, rivitalizzando così pratiche che nel corso del tempo si sono adattate alla logica consequenziale del cinema di narrazione:

Per Godard, opporsi a qualcosa non vuol dire prendere la direzione opposta ma ingaggiare una lotta sul terreno stesso di ciò contro cui ci si confronta. Questo perché al cinema, opporre due immagini vuol dire, per forza di cose, legarle insieme, montarle, renderle in qualche modo solidali l'una all'altra³³.

L'Occidente in generale e l'Europa in particolare, sembra suggerire Godard, hanno ancora la possibilità di abbandonare le strade battute dalle macchine senso-motorie sempre più veloci e imboccare i sentieri sconnessi del cielo, del bosco e del lago³⁴. Il fantasma di questa macchina teologico-politica, continuamente evocato dalle immagini di repertorio, aleggia negli occhi liquidi e tristi del cane, nel suo viaggio psico-geografico tra il divano di Godard e le correnti dei fiumi del Void a cui si abbandona serenamente.

Secondo Hegel, la forza dell'Occidente consiste nella sua capacità di introiettare all'interno degli organismi di gestione del potere tutta la storia sedimentata nel tempo. Dall'inizio dell'Ottocento a oggi, dalle grandi guerre che hanno ridefinito la geografia politica del mondo – e le cui immagini incistano come incubi il racconto degli amori tra un lui, una lei e il cane – alle attuali guerre di civiltà, la macchina teologico-politica ha costituito e costituisce il dispositivo capace di fagocitare tutto il sapere del mondo. Sussunzione del passato e sua traduzione in nuovi ordini del discorso e di esercizio della sovranità. Questa compresenza dello spirituale e del secolare, che nell'epoca moderna laicizza la dieta governamentale a cui sottoporre anima e corpo, struttura la macchina che per Hegel avrebbe dovuto garantire il buon funzionamento della nazione. E, d'altra parte

sostenere [...] che il compito del cristianesimo sia quello di includere al

disciplinanti (che siano Dio, il Sovrano o lo Stato poco importa) ai processi storici che si modificano con il passare del tempo. Ciò costituisce quella macchina che lo stesso Esposito definisce teologico-politica. Cfr. Roberto Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, p. 5: «[La macchina teologico-politica] funziona precisamente separando ciò che dichiara di unire e unificando ciò che divide mediante la sottomissione di una parte al dominio dell'altra».

33 E. Renzi, «Lo sguardo del cane», cit., p. 12.

34 Il film è girato interamente intorno alla casa del regista vicino al lago di Lemano nel cantone svizzero del Void.

proprio interno ciò che esso ha storicamente superato, è il senso ultimo della sua teologia politica. Secondo tale prospettiva – presentata come destino – la storia del mondo comprende dentro di sé una porzione non storica che ne costituisce insieme il motore dialettico e il resto escluso. Ciò accade perché una parte – definita Occidente – è al contempo considerata anche il tutto, al punto di ridurre l'altra a propellente interno della propria espansione³⁵.

Le parole di Roberto Esposito sembrano replicare quelle di Godard – in questo film – sulla costruzione della nuova identità giuridica acquisita dagli individui nell'epoca moderna:

Dopo la rivoluzione francese c'è stata una concentrazione del potere e [...] il considerare l'esistenza delle persone come entità astratte.

Questo tipo di sovranità giuridica conferisce alle persone (senza distinzioni di censo) il diritto a esistere socialmente e a esercitare questo diritto con il soddisfacimento del desiderio di felicità a cui aspira l'umanità intera:

Nel loro pensiero [quello del secolo dei lumi] l'uomo del XVIII secolo prende coscienza della propria libertà, della propria autonomia. Non si tratta più di rendersi liberi rispetto alle leggi [...] bensì di porre la legge della propria libertà³⁶.

I due poli del politico e del teologico trovano qui nuova linfa per soddisfare contemporaneamente i tormenti dell'anima e quelli più prosaici del desiderio. In altre parole, la propensione del diritto universale alla felicità (visione ultraterrena) e quella profana del diritto alla felicità individuale, che si traduce in una ricerca ossessiva del piacere, costituiscono le due facce della teologia politica:

Fuori da ogni prospettiva armonica, ciò che unisce i due poli concorrenti del politico e del teologico è la cattura escludente esercitata da ciascuno nei confronti dell'altro³⁷.

Quello che il secolo dei Lumi e la rivoluzione francese hanno istituito e

35 R. Esposito, *Due*, cit., p. 5.

36 Federico Ferrari, «Non rappresento più, sono», in Michel Foucault, *Il pensiero del fuori*, trad. it. di V. Del Ninno, SE, Milano 1998, p. 64.

37 R. Esposito, *Due*, cit., p. 7.

inscenato attraverso la retorica del libertinaggio³⁸ è

l'unità dell'organismo politico [...] come risultato violento di una riduzione di Due (inteso qui come tutto ciò che non rientra nella sfera della giurisdizione)³⁹.

È proprio sulla relazione tra mondo e sua traduzione in immagini, suoni e parole che si inserisce l'eretica dialettica negativa di Godard, particolarmente esplicita in *Adieu au langage*:

Il linguaggio stesso è potente e impotente: nella misura in cui il significato prende forza, il significante ne viene schiacciato e viceversa. La parola contiene le cose e le uccide al tempo stesso. Ecco che Godard ne fa un uso esacerbato e diffidente amplificandole fino a distruggerle o ad assimilarle ad immagini⁴⁰.

Godard stesso chiarisce il meccanismo dell'inclusione escludente, che sta alla base della macchina teologico-politica, quando afferma:

L'islam e il cristianesimo hanno proibito la rappresentazione delle immagini ma hanno usato molte parole. Oggi in Europa non discutiamo più sul velo anche parlandone molto. Ma è solo per dire se è bene o se è male, il che non ha più un legame con la questione del velo in sé⁴¹.

Tra iconoclastia (fenomeno peraltro non endemico della sola cultura islamica, se non nelle sue manifestazioni che fanno riferimento al fanatismo wahabita) e cinico disincanto occidentale (che continua a produrre orrori, e mi riferisco ovviamente alla strage dei redattori del settimanale francese di satira «Charlie Hebdo» del gennaio scorso) i punti di convergenza sono decisamente più di quelli divergenti. A riprova si pensi alle pratiche linguistiche usate abitualmente per esprimere le *nostre* e le *loro* categorie concettuali. *Lotta al terrorismo/guerra di civiltà e guerra santa* attestano la permanenza del linguaggio teologico-politico nell'epoca della sua apparente scomparsa.

38 Al proposito, cfr. il mio «Buono, pulito, giusto. *Slow Food, L'ultimo pastore* e la rappresentazione ecosostenibile del piacere», in «Liberazioni», n. 17, estate 2014, pp. 62-71.

39 R. Esposito, *Due*, cit., p. 6.

40 E. Renzi, «Una coppia è una coppia», ne «il manifesto» 23 ottobre 2014, p. 15.

41 Cfr. J. L. Godard, intervista a «Canon Europe», cit.

Pittura/Letteratura

Per scardinare la macchina teologico-politica del linguaggio e l'idea secondo cui esisterebbe una naturale e incontrovertibile linearità progressiva della storia – di ascendenza hegeliana –, Godard corrompe e frantuma la solidità verosimigliante delle immagini esacerbando il suo gusto per la citazione che in *Adieu au langage* assume le fattezze di una dissacrazione costruttiva. Non è il *disincanto*, la dimensione che definisce «l'individuo moderno [che] sostituisce alla richiesta di salvezza ultraterrena quella, mondana, di autonomia»⁴², quanto la *terza dimensione*, ossia quella realtà sopra o sotto-dimensionata che ci permette di entrare e uscire dagli ambienti della percezione animale, dalle *Umwelten*⁴³. Entrare in questi «mondi inconoscibili»⁴⁴ ha lo stesso significato di quello che Deleuze e Guattari intendono per *letteratura minore*, descritta con i caratteri della *deterritorializzazione* (il vagare di Roxy/Jean Luc), della lingua (il significato usuale della parola *adieu*)⁴⁵, l'innesto dell'individuale sull'immediato-politico (la casa e il lago nella provincia del Void, Roxy, la moglie Anne-Marie), il concatenamento collettivo di enunciazione (l'ampio spettro di immagini e suoni *trovati* di cui il regista fa uso)⁴⁶.

Non è casuale che Godard citi direttamente Blanchot e la sua scrittura. Blanchot rappresenta, infatti, il passaggio fondamentale⁴⁷ nella concezione della libertà che, da dispositivo di assoggettamento dell'individuo in quanto responsabile delle proprie azioni e dei propri pensieri, si trasforma in atto di fuga, atto di liberazione sia per lo scrittore che per il lettore. Come scrivono Deleuze e Guattari, «il problema non è quello della libertà ma d'un'uscita»⁴⁸. L'altro scrittore guida – fra gli altri citati (vado a memoria) compagno Kafka, Artaud, Sade, Dostoevskij, Lévinas, Solgenitsin, Pound... – esplicitamente chiamato in causa, attraverso i versi recitati dallo stesso regista, è Céline.

La riformulazione godardiana della stereoscopia sembra riecheggiare la sua definizione di cinema che introduceva la serie televisiva *Histoire(s)*

du cinéma: «Non un'arte, non una tecnica. Un mistero»⁴⁹. Il che equivale alla massima di Céline: «Quello che è difficile è far diventare la profondità superficiale»⁵⁰. In questo modo, Godard svela il segreto meglio custodito della tecnologia mediatica. Dietro alla profondità di campo e alla sensazione di visibilità assoluta prodotta nell'occhio dello spettatore si celerebbe la vera natura della società dello spettacolo come «rapporto sociale tra individui mediato dalle immagini»⁵¹. L'adozione della tecnica stereoscopica in termini radicalmente eversivi ne annulla l'effetto di verosimiglianza e l'efficienza tecnologica. Detto altrimenti, Godard intende evidenziare come una tecnologia creata per far vedere meglio e di più sia sostanzialmente il frutto dell'ennesimo riposizionamento tecnocratico per re-inventare la realtà⁵².

In maniera analoga, i pittori Courbet e Monet – il primo citato direttamente attraverso una sfuggente inquadratura del celebre *La naissance du monde* (e a cui rimandano peraltro le frequenti inquadrature in primo piano del pube di una delle attrici protagoniste) e il secondo indirettamente con il suo altrettanto famoso aforisma «ne pas peindre ce qu'on voit, puisqu'on ne voit rien, mais peindre qu'on ne voit pas»⁵³ – rappresentano per Godard gli emblemi di una rivoluzione prospettica dell'istanza pittorica. Come per il cinema, arte dispotica in quanto necessitante della tecnologia per realizzarsi, così la nuova pittura impressionista si domanda, pena il ritorno alle poetiche classiche che mediano e condizionano il rapporto dell'artista col mondo,

quali possano essere il carattere e la funzione dell'arte in un'epoca scientifica, e come debba trasformarsi la tecnica dell'arte per essere una tecnica rigorosa come la tecnica industriale che dipende dalla scienza⁵⁴.

I due pittori anticipano in qualche modo le visioni *allucinate* di Van Gogh

42 R. Esposito, *Due*, cit., p. 26.

43 G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 44.

44 *Ibidem*, p. 45.

45 In Svizzera *Adieu*, spiega Godard, è un intercalare e corrisponde all'inglese *farewell*, cioè salve, buongiorno, buona giornata. Cfr. J. L. Godard, intervista a «Canon Europe», cit.

46 G. Deleuze e F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, cit., p. 33.

47 Cfr. M. Foucault, *Il pensiero del fuori*, cit. Il saggio è una riflessione sull'importanza della scrittura di Maurice Blanchot come atto di liberazione dalla prigionia della letteratura.

48 G. Deleuze e F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, cit., p. 18.

49 J. L. Godard, *Histoire(s) du cinéma*, DVD, Cineteca di Bologna, Italia, 2010.

50 Cit. in *Adieu au langage*.

51 G. Debord, *La società dello spettacolo*, cit., p. 54.

52 Cfr. J. L. Godard, intervista a «Canon-Europe», cit.: «Ho provato il 3D perché ancora non ci sono ruoli. È come un bambino che non conosce le regole [...]. Cosa c'è di interessante nel 3D? L'interessante è che non è interessante, il 3D cioè non ha interesse, non interessa. Noi non possiamo vedere niente dietro a quello che spesso vediamo. Con l'invenzione della prospettiva tu credi in un modo differente di vedere, in seguito ci fu una distruzione di questo modo di vedere con Picasso, il Fauvismo [...]. Con il 3D ho pensato che noi siamo parte di ciò che vediamo, non c'è più prospettiva, noi sappiamo che in realtà, se mi metto vicino a te e ti tocco ti credo, ma se non ti posso toccare io non posso più crederti. Con il 3D tu devi credere a quello che naturalmente non puoi credere».

53 «Non dipingete ciò che si vede, poiché non si vede nulla, ma dipingete ciò che non si vede».

54 Carlo Giulio Argan, *L'arte moderna 1770/1970*, Sansoni, Firenze 1970, p. 89.

(citato questa volta più nelle riprese sovvertitrici delle regole di applicazione del 3D – in cui la policromia densa e senza ombre sembra rievocare i gialli, i rossi, i verdi del pittore fiammingo – che nei rimandi teorici) e quelle *drogate* di Warhol, in quanto *vittime* dell'arte stessa, artisti senza parole. Sono gli ambasciatori, cioè, non più di un'idea di arte, quanto di un disagio interiore e di un distacco, diventato abissale, dall'idealismo romantico che aveva contrassegnato le poetiche precedenti.

Le immagini che riproducono il presupposto sguardo animale, lo sguardo di Roxy, ottenute sovrapponendo il materiale girato con due telecamere digitali in formato 3D, formano un ibrido indistinto, febbrile quanto le pennellate di Van Gogh o i più prosaici tratti di Warhol. Quello che vediamo, o meglio quello che riusciamo a percepire, sono figure distorte, sdoppiate, che conducono l'occhio dello spettatore verso un falso piano cinematografico in cui lo sguardo del cane si fa carico *impropriamente* di guardare *tra* le immagini. Roxy impone allo spettatore un punto di vista alieno. Questa falsa prospettiva, questa dialettica negativa fra due modi di vedere, tra chi si limita a guardare il mondo e chi lo interpreta⁵⁵, questa proprietà psico-attiva che modifica lo stato della coscienza, ci permette però di arrivare all'essenza delle cose senza farci allettare dall'*appeal* delle loro superfici fantasmagoriche.

L'esperienza interiore

Non si può che guardare la pochezza del linguaggio.
(J. L. Godard)⁵⁶

Je cherche de la pauvreté dans le langage. (J. L. Godard)⁵⁷

Secondo Godard, le parole non possono restituire la complessità fenomenica della realtà/mondo. È solo tra le immagini, nella loro dialettica (negativa) che il cinema può fornirci una bussola per orientarci. Una bussola alchemica e mistica – perlomeno nell'accezione di Bataille⁵⁸ – e, come tale,

55 J. L. Godard, intervista a «Canon Europe», cit. «Il cane è l'unico vivente in grado di guardare il mondo e viverlo, mentre l'uomo, intrappolato nella coscienza di sé non può che interpretarlo, quindi fraintenderlo».

56 In *Adieu au langage*.

57 *Ibidem*.

58 Georges Bataille, *L'esperienza interiore*, trad. it. di C. Morena, Dedalo, Bari 1978, p. 29: «Per esperienza interiore intendo ciò che abitualmente vien detta esperienza mistica: gli stati di

pensante e in grado di condurci verso uno spazio ignoto di corpi senza testa, di corpi senza sguardo. Di corpi acefali. *Adieu au langage* è pertanto una sorta di commovente dedica al filosofo francese. Il film letteralmente trasuda la visione lucida e scottante attraverso cui Bataille analizza l'idea precostituita di mondo. Attraverso le sue considerazioni, Godard tenta di decifrare le categorie che hanno istituito il concetto di vita e che hanno prodotto la separazione tra mondo umano e mondo animale. Se l'umanità è prodiga di linguaggio, l'animalità sarebbe povera di mondo. Povertà che Heidegger chiama *comportamento*. Secondo Heidegger, infatti, il *comportamento* animale sarebbe una conseguenza dello *stordimento*, stato ontologico che metterebbe l'animale in relazione con un tipo di ambiente particolare e solo con quello. Questa definizione per sottrazione rivela lo statuto dell'animale come essere mancante, incapace cioè di tessere reti relazionali autentiche con i propri simili e gli altri dissimili. Facoltà che l'uomo traduce, altresì, nel *dare forma al mondo*. Apertura (dell'uomo) e chiusura (dell'animale) dettano le diverse ontologie che definiscono, secondo Heidegger, il *Dasein*, *l'essere nel mondo*⁵⁹.

Bataille aveva ben compreso che su questione umana e questione animale si sarebbe giocato il destino dell'umanità. La *confusione* tra *humain* e *bête* che tanto lo affascinava rappresentava per lui la possibilità di sottrarsi al dogmatismo della religione (anche nelle sue derive mistiche) e della filosofia (il cui scopo recondito, l'interpretazione del mondo fenomenico, diventa inconsistente quando la si metta in relazione con gli *assoluti* o con il *fondo dei mondi*). Se «ciò che ho visto sfugge all'intelletto [...] Dio, l'assoluto, il fondo dei mondi non sono nulla se non sono categorie dell'intelletto»⁶⁰. Smettere il vestito che si indossa abitualmente e, una volta nudi, accedere a quel tipo di esperienza che, sola, può restituirci il resto «che sopravvive alla morte dell'uomo ridiventato animale alla fine della storia»⁶¹.

Senza entrare nella disputa tra Bataille e Kojève sulla fine della storia e conseguentemente sulla fine dell'*azione* umana, dell'*uomo propriamente detto* in quanto agente della sua storia e di quella del mondo naturale inventato per poterne disporre, nonché del *Soggetto opposto all'Oggetto* – che vede nella dialettica hegeliana lo spettro di quella macchina teologico-politica che ancora detta l'agenda della governamentalità contemporanea –,

estasi, di rapimento, quanto meno di emozione meditata».

59 Cfr. Martin Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*, trad. it. di P. Coriando, Il Melangolo, Genova 1999, pp. 342 sgg., e G. Agamben, *L'aperto*, cit., pp. 52-59.

60 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 30.

61 G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 13.

possiamo sottolineare come il pensiero di Bataille sia fortemente contrassegnato, secondo la lettura che ne dà Agamben, dal

problema della fine della Storia e della figura che l'uomo e la natura avrebbero assunto nel mondo post-storico, quando il paziente processo del lavoro e della negazione, attraverso il quale l'animale della specie *Homo sapiens* era diventato umano, fosse giunto a compimento⁶².

Questo è lo stesso problema che pone Godard in *Adieu au langage*: la fine della storia dell'uomo corrisponderebbe alla fine del linguaggio:

Quando l'ideologia è divenuta linguaggio, ogni contenuto, quale esso sia, è pensato all'interno di una certa idea dell'uomo. La questione che si pone immediatamente è: come emanciparsi da questo linguaggio?⁶³.

La risposta per Godard sta nell'adozione della dialettica negativa attraverso cui Bataille decapita la testa e il testo del progetto autoritario che definisce il sistema valoriale che connota la società degli umani. L'uomo nudo e senza testa, disegnato da André Masson, che compare sulla copertina del primo numero della rivista «Acéphale», fondata da Bataille, sintetizza graficamente la volontà di fuga dalle categorie epistemologiche che intrappolano l'umanità e la alienano dal resto del vivente. L'integrità anatomica dell'uomo, il fatto di avere la testa sulle spalle, lo condanna a un'eterna prigionia. Godard lo esplicita mirabilmente quando, a un certo punto del film, afferma che *kamera* (nel senso di macchina da presa) in russo significa prigionia. Alla prigionia costitutiva della storia umana si può sfuggire solo entrando nella dimensione «dell'erotismo, del riso, della gioia davanti alla morte»⁶⁴, quell'esperienza che Bataille chiama «un viaggio ai limiti dell'uomo possibile»⁶⁵. Il viaggio *ai confini della realtà* rende manifesto il valore dell'esperienza interiore come negazione dei valori che conformano autorevolmente il senso comune delle società moderne, nelle quali l'elaborazione del lutto per la perdita di Dio ha prodotto una fede speculare nel disincanto dell'intelligenza.

62 *Ibidem*.

63 E. Renzi, «Lo sguardo del cane», cit.

64 G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 15.

65 G. Bataille, *L'esperienza interiore*, cit., p. 34.

La visione cieca

L'impossibilità di accedere a quel sapere che designa il processo costitutivo dello spirito della civiltà occidentale moderna viene definita da Bataille come progettualità, come «vita rimandata all'infinito»⁶⁶. Tutto ciò si traduce nell'attuale trasformazione dell'atto di vedere in atto di pre-vedere. Se per Bataille il progetto è sinonimo di prigionia, per Godard è sinonimo del cinema stesso. Se per Bataille l'estasi è la via d'uscita, per Godard è Roxy a rappresentare l'estremo del possibile a cui aspirare. È nel suo sguardo «cieco» di cane che si consuma il dissolvimento di ogni punto di riferimento, che porta alla perdita della pre-visione dogmatica dei dispositivi veridici della media-sfera contemporanea.

Corpo senza testa e visione senza occhi – «Non avrò, in nessun momento, la possibilità di vedere»⁶⁷ – rappresentano per Godard la possibilità di vedere, per parafrasare l'ottava elegia duinese di Rilke, con tutti gli occhi dell'animale. Mentre l'uomo ha sempre davanti a sé il mondo – come nel cinema – l'animale «si muove invece nell'aperto»⁶⁸.

La violenza

Adieu au langage inizia con le immagini di repertorio degli scontri tra manifestanti e polizia (probabilmente si riferiscono al maggio francese del Sessantotto) commentate dai versi della canzone *La violenza* di Alfredo Bandelli cantata da Pino Masi, canzone che è diventata l'inno di Lotta Continua negli anni Settanta. E termina con un fondo nero e il vagito di un neonato fuori campo che sfuma nel latrato di un cane che a sua volta innesca i titoli di coda (fra gli attori/personaggi oltre a Roxy compaiono i modelli delle due telecamere digitali utilizzate) durante i quali interviene di nuovo la voce di Pino Masi:

Oggi ho visto sorridenti gli operai con gli studenti, il potere agli operai, no alla

66 *Ibidem*: pp. 83-84: «L'esperienza interiore è il contrario dell'azione [...]. L'azione è tutta nella dipendenza dal progetto. Inoltre [...] il pensiero discorsivo è anch'esso impegnato nel modo di esistenza del progetto. Il pensiero discorsivo è proprio di un essere impegnato nell'azione, esso ha luogo in lui a partire dai suoi progetti, sul piano di riflessione dei progetti. Il progetto non è solo il modo di esistenza implicato dall'azione, necessario all'azione, è una maniera di essere nel tempo paradossale: è il rimando dell'esistenza a più tardi».

67 Questa volta è Bataille a essere citato in *Adieu au langage*.

68 G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 60.

scuola del padrone, sempre uniti vinceremo, viva la rivoluzione.

L'importanza del pensiero di Marx è ancora, nonostante tutto, al centro della prassi cinematografica del maestro svizzero. In *Adieu au langage*, Godard compie l'ennesimo balzo ermeneutico e trasfigura l'astratta logica interpretativa marxiana in prassi antagonista. Dal modo dell'interpretazione del mondo al modo della prassi per cambiarlo. Riflettendo sugli apparati politici del linguaggio e smascherandone la falsa coscienza ci invita a sostituirli, nel piano della realtà, con nuovi orizzonti di senso. È per questo che il suo *ultimo* film non dispera e più che un addio, come afferma lui stesso, è un salve. Godard è ancora vivo e lotta ancora insieme a noi. E ai cani.

SMS = SAVE MY SOUL⁶⁹.

69 Cfr. J. L. Godard, intervista «Canon Europe», cit. Il reinvestimento di senso che Godard conferisce all'universalità dell'acronimo che identifica il messaggio elettronico è l'ennesima testimonianza della sua grande poesia intuitiva. La sua decodificazione dell'acronimo rimanda all'S.O.S. che annuncia la fine dell'umanità per come la conosciamo. Una richiesta d'aiuto della nostra specie con cui si chiude, non a caso, anche l'ultima fatica teatrale di Romeo Castellucci, regista e fondatore della compagnia teatrale Societas Raffaello Sanzio, *Go down Moses*.

Antonio Volpe

L'invisibile posto degli animali non umani

Recensione di *Le persone e le cose*¹ di Roberto Esposito

Le persone e le cose riprende i temi affrontati da Esposito nelle opere più recenti, ma con un importante mutamento prospettico. Se nei libri precedenti² lo scavo genealogico-decostruttivo era mirato al dispositivo giuridico-teologico di *persona*, che nella tradizione occidentale ha permesso la reificazione stessa degli umani, qui l'operazione si rivolge parallelamente alla derealizzazione della *cosa*. La sorprendente possibilità di transito giuridico e politico dell'umano dalla persona alla cosa si rivela infatti condizionato dalla riduzione delle cose alla loro significazione umana e, in definitiva, alla violenza di un'appropriazione originaria che organizza i rapporti di potere fra le persone. La separazione netta fra cose e persone, che regge la nostra tradizione almeno dalla *summa divisio* del diritto romano, si riproduce all'interno di entrambi i poli oppositivi. Ma questa stessa serie di scissioni è l'effetto di una coimplicazione più profonda. Se nella società romana a definire lo status giuridico del singolo è originariamente il differenziale di *patrimonium* – cioè di possesso di cose appropriate – questo stesso differenziale si traduce nel possesso della maggioranza delle persone da parte di alcune. *Liber* e *sui iuris* è infatti solo il *pater* (l'unico detentore di *patrimonium*), mentre tutti gli altri (dai figli agli schiavi) ricadono nella cerchia del suo possesso, *alienis iuris*. Nella società romana il transito dalla persona alla cosa è incessante: lo stesso *pater* è prima figlio, e quindi parte del *patrimonium* del proprio *pater*, che può venderlo a un altro, proprio come uno schiavo: come, di fatto, una cosa. E anche da *pater* resta sempre *nexus* in potenza: cioè un *liber* spogliato di possesso e libertà in ragione di un debito insoluto, il cui corpo può diventare proprietà del creditore a garanzia del debito stesso. In definitiva, persona, secondo il suo etimo, è maschera giuridica separata dal volto: persona non si è, ma si ha (come dimostra la locuzione *personam habere*) e come tale si può perdere, fino alla spersonalizzazione integrale.

Il dispositivo della persona, con tutto il suo potere scissionale, si

1 Roberto Esposito, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014.

2 *Id.*, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007; e *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.

tramanda, pur nella discontinuità, fino al personalismo novecentesco che, dopo la catastrofe razziale nazifascista, tenta di rifondare i diritti umani con la *Dichiarazione Universale delle Nazioni Unite*. L'operatore fondamentale di questa trasmissione è l'Incarnazione, letta dalla tradizione teologica cristiana secondo una logica oppositiva e gerarchizzante. Come nella doppia natura di Cristo la parte umana è subordinata a quella divina, così nella persona l'anima deve governare e sottomettere il corpo in vista della salvezza. Tale paradigma gerarchizzante (insieme giuridico e teologico) attraversa, secolarizzandosi, tutta la modernità, penetrando l'ontologia quanto la politica. Si pensi alla traduzione politica del dualismo gerarchico cartesiano (la *res cogitans* governa anche quella parte di *res extensa* che è il corpo) presente nel *Leviatano* di Hobbes, in cui il sovrano, in quanto testa, rappresenta l'intero corpo sociale, comandandolo come si fa con gambe e braccia – anche qui con la mediazione della persona in quanto maschera attoriale.

Parallelamente, la cosa va incontro a un destino di svuotamento ontologico. La separazione della cosa da se stessa nella scissione platonica fra idea e copia materiale dell'idea si riproduce nell'immanentizzazione aristotelica che trasporta la scissione nell'immanenza stessa: la cosa inerisce alla sostanza perdendo così la sua singolarità concreta. Il substrato su cui poggia prosciuga la sua consistenza singolare. Così in Hegel la cosa dovrà andare incontro alla sua negazione per essere affermata concettualmente all'interno di una categoria. Notoriamente, per Heidegger, la modernità riduce la cosa a oggetto di rappresentazione di un soggetto umano che la pone, fino alla dissoluzione dell'oggetto stesso in mera risorsa, pezzo sostituibile dell'Impianto. Un'analisi non lontana da quella marxiana, per cui nel prevalere del valore di scambio sul valore d'uso, nella cosa ridotta a merce dal circuito dell'equivalenza generale capitalista, non vediamo altro che rapporti sociali rappresi. In Marx, come in Heidegger, questa derealizzazione della cosa esercita un contraccolpo diretto sulle persone, che diventano merce fra le merci scambiabili sul mercato; pezzi di riserva sostituibili esse stesse nell'Impianto che s'illudono di governare³.

Il fallimento della logica dei diritti umani proclamati nel dopoguerra non è dunque causata da una carenza di sforzi politico-istituzionali, ma dal loro stesso dispositivo personalistico interno, che, di nuovo, scindendo nell'uomo

3 Rileggendo Jean Baudrillard e Slavoj Žižek, Esposito argomenta come la somma di post-modernismo (in cui la cosa si riduce a simulacro) e neorealismo (che pretende di riaffermare la cosa senza mediazioni simboliche) produca un iperrealismo in cui la cosa stessa diventa "incandescente" e insopportabile. L'esito finale è una sovrapposizione integrale fra realtà e allucinazione definibile, con le parole del film *Matrix* (regia di Lana e Andy Wachowski, USA, 1999), *deserto del reale*.

animalità e razionalità, e gerarchizzando la prima alla seconda, pone le condizioni per una gerarchizzazione planetaria dell'umanità secondo il suo (presunto) differenziale di autogoverno razionale, ovvero di deanimalizzazione. Riproducendo ancora il transito incessante degli umani fra persona e cosa⁴.

La via d'uscita che Esposito propone è rivolgersi a ciò che non coincidendo né con la cosa né con la persona non ha trovato (quasi mai) spazio né nella codificazione giuridica né nella tradizione filosofica prevalente (se non per essere rimosso): il corpo. Che è invece al centro di una tradizione semisommersa, immanentista e antidualista, che va da Spinoza a Deleuze, passando per Vico e, soprattutto, Nietzsche. Corpo impersonale, ma in quanto tale singolare e molteplice, sempre connesso ad altri corpi che formano moltitudini e oppongono al potere *sulla* vita il potere *della* vita. Corpo aperto al mondo, luogo di incontro con le cose dove queste possono ri-simbolizzarsi senza essere private di consistenza, diventando esse stesse tessitrici di relazioni in uno spazio di scambio oblativo e asimmetrico, plasmando esse stesse l'umano. Le figure premoderne del dono, che connettono corpi e cose, sembrano non a caso riemergere dalla frattura apertasi in seno alla crisi capitalista, rfigurandosi in quello spazio che Sloterdijk chiama *omotecnica*. Compimento della natura originariamente *antropotecnica* dell'umano, destinato a fabbricare la propria stessa natura nella produzione di artefatti che, circolarmente, lo plasmano.

Ma proprio qui emerge l'aporia del discorso di Esposito. Che pur spingendo verso una certa rianimalizzazione dell'umano, pare rimuovere ciò a cui si appella, ridisegnando una scissione antropocentrica nel tentativo stesso di ricomporla. Ridefinire l'uomo da *animale razionale ad animale tecnico* sposta soltanto la faglia oppositiva fra animale e uomo in quanto animale dotato di qualcosa di più che animale (o quantomeno di qualcosa di più degli animali non umani). Il che, prima di costituire un problema etico (Esposito stesso afferma la necessità di una nuova considerazione morale per la vita animale), ne pone diversi di carattere ontologico: se l'uomo è animale tecnico, gli altri animali non lo sono? Dove comincerebbe la protes artificiale della natura? Nell'uso delle cose come strumenti, di cui è capace

4 Esposito discute anche gli esiti della bioetica liberale, in cui si può annoverare lo stesso "inventore" dell'antispecismo Peter Singer. Il ritornello di questo orientamento di pensiero, secondo il quale persone non sono solo gli esseri umani, ma, specularmente, non tutti gli esseri umani sono persone – non lo sono in senso proprio infanti, vecchi, ritardati mentali gravi, umani in stato vegetativo – tanto da poter essere uccisi senza violazioni etiche, mostra come il dispositivo personale calato nel calcolo utilitarista conduca agli esiti più impensabili: si tratta qui, né più né meno, di una proposta di eugenetica "democratica". Mi paiono considerazioni da non sottovalutare, per il movimento antispecista. Al proposito, cfr. anche Massimo Filippi, *I margini dei diritti animali*, Ortica, Aprilia 2011.

un'immensità di specie animali? Nella fabbricazione degli strumenti, abilità che molte specie posseggono? Con la mano, che è solo una variante di altre "protesi" che permettono di afferrare (bocca e denti, zampe e artigli, chele e code)? Ma non è tecnica la stessa capacità reciproca di organismo e ambiente di trasformarsi a vicenda, producendo una natura sempre "artificiale"? E dove stanno i corpi animali nella connessione delle moltitudini e nella circolazione dei doni? Che spazio occupano, che non sia solo metaforico?

Sandra Di Muzio, Alessandra Galbiati, Luigia Marturano

Dottor Jekyll e Mister Hyde

Intorno al romanzo di Ugo Cornia *Animali (topi cani gatti e mia sorella)*^{1*}

Quello di Ugo Cornia è un bel romanzo nella sua ambivalenza e ambiguità. Come un'altalena, ci trasporta da un estremo all'altro nella considerazione degli altri animali: dalla totale simpatia allo specismo più smaccato. Non si ferma mai nel mezzo come frequentemente, invece, accade per gli specisti moderati e per gli zoofili.

Cornia sembra avere un reale interesse per le individualità animali che attraversano il suo scritto ma, come se si vergognasse di spingersi troppo oltre, nel raccontare spesso si ferma e, tra una risata strappata e un cinismo malcelato, torna indietro. All'acme dell'empatia fa dietrofront e rimette gli animali al loro posto nella gerarchia dei valori umani. Dopo qualche riga essi tornano nuovamente importanti, ridiventano presenze preziose: continuano a intrufolarsi nelle vite degli umani e a scandirne le storie. Tanto che persino gli archivi della memoria diventano luoghi co-abitati nei quali i profili – umani e non – si sovrappongono in un reciproco, indispensabile rimando. Questo libro è la storia degli incontri, inaspettati e prevedibili insieme, che intrecciano il fluire delle diverse quotidianità. Orecchie nascoste indagano i silenzi, narici setacciano l'aria, gesti s'interrompono a metà... Sguardi abbagliano all'improvviso e, sullo scorrere di un istante, reggono la rivelazione del reciproco appartenersi.

Ecco l'aspetto buono, buonissimo, del romanzo, forse al di là delle intenzioni stesse dell'autore. Forse, malgrado il suo specismo – ben palese in alcuni passaggi – il suo modo di parlare degli animali possiede qualcosa di profondamente antispecista. Davvero radicale. Un modo di approcciarli che si trova di rado. Sì, decisamente un gran bell'impatto leggere queste storie, questi incontri così ben raccontati. Come un pensiero che fluisce nella mente, una sorta di *stream of consciousness*, apparentemente disordinato ma sapiente, quasi senza punteggiatura, come quando si pensa tra sé e sé, a bassa voce, commentando quel che si vive. Verrebbe da dire: antispecista suo malgrado.

Gli incontri narrati rivelano la stratificazione dei mondi. Quello che appare

1 Ugo Cornia, *Animali (topi cani gatti e mia sorella)*, Feltrinelli, Milano 2014.

come un insignificante buco fra le piastrelle di casa, è l'inizio del tunnel dei topi. Scavato con sapienza millenaria, si articola in strade, incroci e diramazioni di collegamento. Tra due muri, nel controsoffitto, tra le travi del tetto, c'è un altro abitare. Lo si sente, se ne avverte il laborioso esistere. Un graffiare che accompagna e infastidisce, foriero di temibili sconfinamenti e di lotte per il territorio e i viveri: gli spazi degli umani sono una miniera di cose preziose, gallerie gigantesche per alimentarsi e recuperare materiali da costruzione per i nidi. Ma questi spazi degli umani sono anche pericolosi, molto pericolosi, specie se le famiglie di topi diventano numerose. C'è un limite che non può essere superato. Pena lo sterminio.

Nel modo in cui Cornia descrive la vita dei topi, pur inequivocabilmente nemici invasori da sterminare, emerge, pervasiva, trasversale e spesso ben esplicita («Per quanto riguarda le imprese dei topi si fanno sempre delle scoperte, e devo dirlo, io in un certo senso li trovo animali ammirevoli»)² una cifra di grande rispetto. Cornia ce l'ha più con la sorella che con i topi. Di lei viene reiteratamente criticato, senza mezzi termini, l'atteggiamento superficiale e colpevolmente zoofilo. È lei che, per cercare di salvare alcuni piccioni malati, dissemina il cortile della casa di granaglie che attirano i topi che poi non è più possibile contenere. L'accusa sembra essere: «Tu ti comporti così superficialmente da provocare un'invasione di topi e poi è a me che tocca fare il lavoro sporco di sgominarli con il veleno...».

Per tutto il libro l'autore seguita a snocciolare dichiarazioni di ammirazione, rispetto, curiosità verso gli animali non umani che incrocia, eppure è lui il killer materiale, lo sterminatore di quelle creature tanto decantate e anche simpatiche. Più volte dichiara il suo stato d'animo – «Pur essendo così mostruoso quel veleno per topi che fa veramente dispiacere metterlo»³ –, il suo dilemma etico, ma di fatto non esita, procede, e procede minuziosamente e «scientificamente». Nel suo ruolo di sterminatore e seminatore di veleno, è preso da una sorta di furore panico. Abbonda con le dosi, abbonda nella scelta dei luoghi dove piazzarlo. E non perché voglia abbreviare l'agonia degli animali, ma per non mancare l'obiettivo. Qui non lascia spazio all'empatia, indugia sui dettagli del massacro, si dilunga in ricche descrizioni degli effetti crudelissimi del veleno, sul malessere dei topi, sulla loro interminabile e dolorosa agonia. Tutto è descritto quasi meccanicamente, come un inventario di fenomeni relativo a cose e oggetti, come un accidente che possiamo guardare con misurato distacco. Bruttezza delle bruttezze, il vero problema è trovarsi i topi morti nel lavandino o nel cesso, dove sono finiti

nel disperato tentativo di lenire la loro sete spasmodica. Non viene espresso alcun dolore, alcuna compassione. L'altalena ha fatto dietrofront: sparito il dispiacere per la tremenda morte dei topi, emerge il proprio, quello di dover persino occuparsi di «pulire». Durante la derattizzazione e a derattizzazione compiuta, scompaiono ammirazione ed empatia. Ma c'era davvero empatia nella sua precedente ammirazione per questo popolo nascosto? Ammirare non significa empatizzare. L'ammirazione spesso accompagna anche certe forme di razzismo. Talvolta al discriminato viene riconosciuta una certa qual superiorità...

Quando l'altalena torna dall'altro lato, Cornia riacquista la capacità di vedere, decifrare, imparare, costruire prospettive diverse: pezzetti di lana, gusci frantumati, prede vomitate, libri smangiucchiati, piccoli corpi rinsecchiti, mai cresciuti, morti nei nidi. Escrementi. Tracce di un vivere quotidiano intersecato a quello umano. Segni di un impavido e fiero sfuggire, teso a sopravvivere. Quando l'uomo non c'è, i topi ballano. Quando l'uomo c'è, i topi muoiono.

Lungo l'asfalto scorrono le strade di topi e piccioni, sentieri tagliati dai passi degli umani e dalle ruote delle loro pericolose automobili. La città umana è cresciuta su questi percorsi antichi, li ha inglobati, rubati. Nonostante questo, i topi ci annusano su un piano di libertà e hanno mani solidali. Ci aprono alla meraviglia e allo stupore. I piccioni hanno ali che sanno tornare a casa. «No!!!», avrebbe urlato Cornia al topo che attraversava nel momento sbagliato la strada degli uomini...: «Io, proprio a livello di percezione della cosa, a momenti gli avrei urlato no, perché si capiva che andava a finire così»⁴. Per questo topo indeciso, schiacciato sotto le ruote, Cornia è preso da una simpatia che tende a sconfinare nella solidarietà. Medesima simpatia si manifesta per il cucciolo orfano di topo che, nel centro di soccorso per animali, dopo essere stato salvato da una derattizzazione e allattato manualmente, cresce bene, «bello e sanissimo» e che alla fine «si era trasformato in una bellissima pantegana»⁵ domestica, amante della compagnia degli umani e delle docce con l'innaffiatoio. In questo e molti altri punti del libro, come quello sul «suo» gatto, Cornia annusa da pari a pari. Bello, sì. Gran bei passaggi di scrittura. Ma quando questi «pari» diventano troppi, che siano piccioni, topi o gatti, bisogna prendere delle decisioni serie, non si può più scherzare. Quando sono troppi il dottor Jekyll diventa il signor Hyde.

L'altalena continua a muoversi nella sua oscillazione. «La gatta, la mamma di tutti i miei gatti, [...] direi che ne ha fatti duecentocinquantesi [...] la

² *Ibidem*, p. 20.

³ *Ibidem*, p. 16.

⁴ *Ibidem*, p. 34.

⁵ *Ibidem*, p. 36.

natura è soltanto quel che c'è e che è fatto così, anche se è fatto così in modo grandissimo e complicatissimo; e quindi uno si prenderà una gatta in casa, poi la sterilizza, oppure se preferisce la castra, oppure dovrà iniziare ad ammazzare dei gattini, oppure li tirerà un po' su, poi li molla chissà dove. Una di queste quattro possibilità, non ce n'è altre⁶. Di fronte a queste quattro possibilità viene scelta la più terribile: uccidere i gattini, ossia fare il gioco del "piccolo veterinario": «A dodici o tredici anni, io mi ero specializzato nell'uso del Tanax, questo veleno che se mi ricordo bene è fatto come il curaro e blocca i polmoni [...]. E io a questa cosa del Tanax ci ho ripensato varie volte nella mia vita, non con un particolare dolore [...] ci ho ripensato in un modo che era emotivamente abbastanza freddo»⁷. Che direbbe Cornia, considerata la sua bellissima, categorica e radicale opposizione alla pena di morte, se applicassimo la stessa logica per l'eccessivo numero di umani? Giustamente inorridirebbe.

L'empatia scompare e risorge. Un punto di intensa sensibilità della narrazione è quando l'autore solidarizza con Cionci, con le sue fughe notturne e con il suo comportamento rilassato ed edonistico. Il gatto si prende i suoi momenti di gran gioco e libertà, ignorando bellamente i reiterati richiami a tornare a casa della mamma e della sorella del nostro. Cornia solidarizza con Cionci e la sua voglia di libertà che diventa quella di tutti i viventi. Comprende correttamente il "gattese": «E però, arrivati all'ippocastano mia sorella ha come allungato il braccio per prenderlo e metterselo in braccio, e Cionci invece, grandiosamente, ha di colpo iniziato a correrci intorno facendo delle grandi circonferenze intorno a noi, e poi saliva su per l'ippocastano per tre metri e poi si girava e ritornava giù e rifaceva due o tre circonferenze intorno a noi, sempre di corsa a balla, e poi di nuovo su e giù per l'ippocastano, e via una nuova circonferenza, e poi a un certo punto, visto che dieci metri più in là c'era anche un filare di tigli, via su e giù di corsa anche per il filare di tigli [...] voleva giocare e si stava divertendo moltissimo»⁸. «E comunque io mentre assistevo in silenzio a questi gran numeri di gioia della vita di Cionci, espressi in queste gran circonferenze fatte di gran corsa con l'arrampicata e discesa dagli alberi dall'inequivocabile significato di 'col piffero che stasera mi infili in galera per riuscire a dormire tranquilla', da lui espresso in gattese, io dentro di me, mentre ridevo guardando le sue geniali evoluzioni, dentro di me, in perfetto silenzio, ma dicevo a Cionci di continuare a difendere il diritto di libertà e di non ingalerimento di tutti gli esseri

6 *Ibidem*, p. 66.

7 *Ibidem*, p. 68.

8 *Ibidem*, p. 59.

viventi come me e lui»⁹. Cornia mostra dunque di essere perfettamente in grado di comprendere empaticamente le vie di gioia di un gatto e altrettanto empaticamente di partecipare di quella gioia felina.

Cornia stesso sembra essere consapevole della sua ambivalenza. Dopo aver disquisito contro la pena di morte (umana) afferma che «Il Tanax, che a tutti gli effetti è una iniezione letale, e così facevo anch'io, come un boia degli Stati Uniti d'America, le mie iniezioni letali, e con mezzo cervello mi dispiaceva perché la morte e il morire son sempre duri da riuscire a mandar giù, e però coll'altro mio mezzo cervello la cosa mi piaceva per questa sua dimensione un po' recitativa di fare il veterinario, come se io fossi stato un veterinario vero»¹⁰. Come ogni specista che si rispetti, Cornia adotta il consueto doppio standard morale, due pesi e due misure: i viventi umani da una parte, quelli non umani dall'altra; non umani per i quali al contempo mostra, innegabilmente, una sottile e non comune capacità di comprensione dei bisogni e dei desideri profondi. Antispecista suo malgrado? Sicuramente una mente capace di vedere e comprendere la sofferenza e di perseverare nell'ignorarla.

Forse Cornia è più vicino all'antispecismo di quanto non sia disposto ad ammettere. È a un soffio da un completo cambio di prospettiva e sembra continuare a non accorgersene.

**Questa recensione è stata stesa a sei mani da tre attiviste antispeciste; ciascuna di loro ha colto aspetti diversi di questo romanzo e, insieme, ne hanno evidenziato l'ambivalenza di fondo. Lo scambio di mail seguito alla lettura del romanzo ha dato vita a questo scritto.*

9 *Ibidem*, p. 60.

10 *Ibidem*, p. 70.

Michael Hardt, professore di Letteratura e Italianistica alla Duke University e professore di Filosofia e Politica alla European Graduate School, è uno dei massimi filosofi contemporanei. Tra gli altri, ha pubblicato (insieme ad Antonio Negri): *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* (Rizzoli, 2002), *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale* (Rizzoli, 2004) e *Comune. Oltre il privato e il pubblico* (Rizzoli, 2010). *Impero* è stato definito il Manifesto comunista del Ventunesimo secolo.

Richard Iveson è ricercatore presso il *Centre for Critical and Cultural Studies*, University of Queensland, Australia. Si interessa di *Animal Studies*, liberazione animale, filosofia continentale, postumanesimo, biotecnologie e pensiero post-marxista. Ha pubblicato *Zoogenesis: Thinking Encounter with Animals* (2014).

Sandra Di Muzio si è laureata in DAMS di Bologna. Attualmente lavora come insegnante di musica in una scuola media di Milano e come musicoterapista e danzamovimentoterapeuta. È stata redattrice della rivista «Etica & animali» e ha partecipato alla nascita di «Eguaglianza animale», il primo gruppo liberazionista italiano.
