

“ *Gli animali dipinti sulle pareti delle grotte, tra i quali non si vede alcun uomo o solo pochissimi, non sono altro che sguardi che l'uomo, mentre dipingeva, sentiva posati su di sé: nel medesimo tempo questo bisonte mi guarda, poiché anch'esso è, come me, un «io» che guarda, e mi vede bisonte poiché è in esso che io mi vedo essere visto.* ”

– Jean-Luc Nancy

liberazioni 22

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

autunno 2015

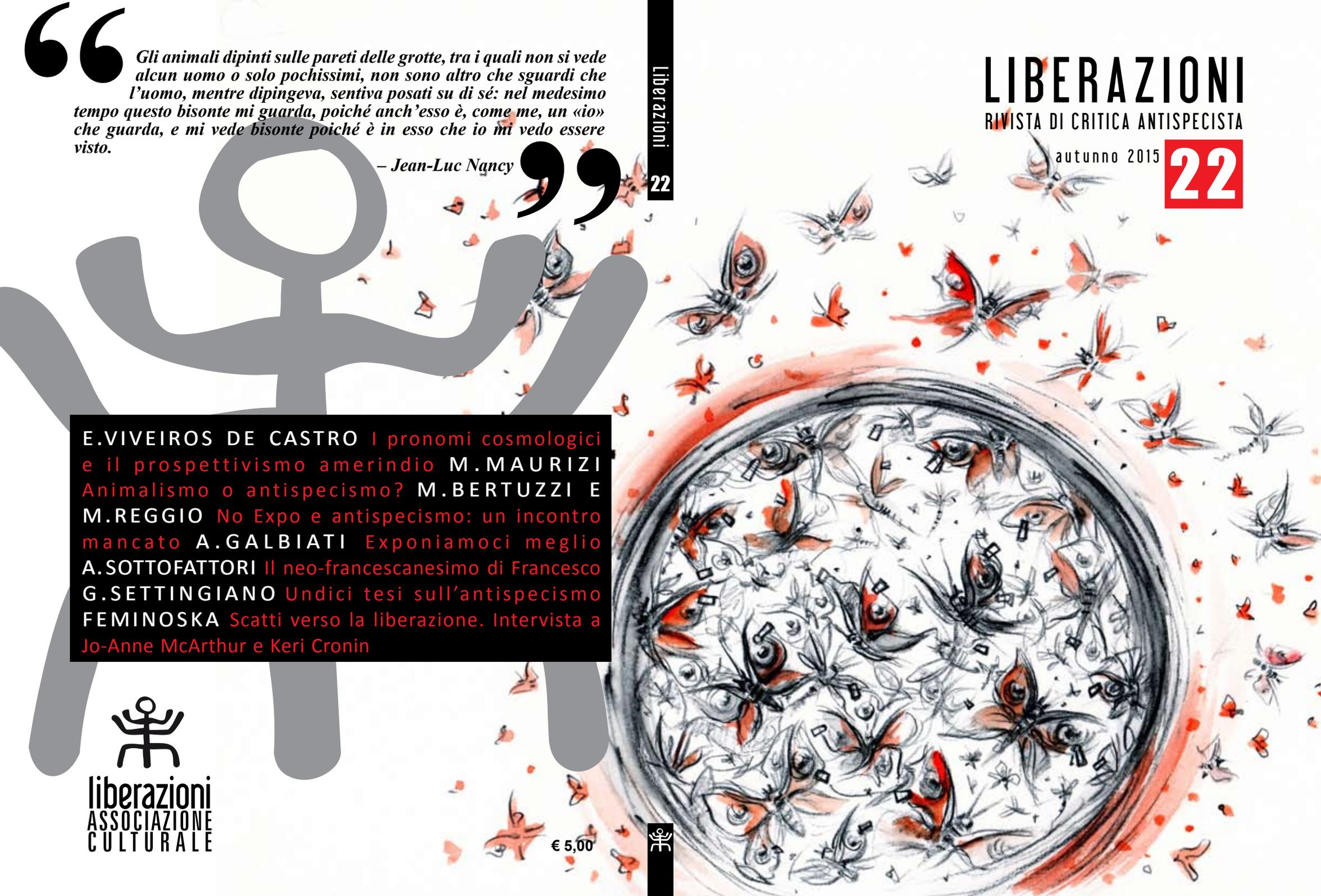
22

E.VIVEIROS DE CASTRO I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio **M.MAURIZI** Animalismo o antispecismo? **M.BERTUZZI** E **M.REGGIO** No Expo e antispecismo: un incontro mancato **A.GALBIATI** Exponiamoci meglio **A.SOTTOFATTORI** Il neo-francescanesimo di Francesco **G.SETTINGIANO** Undici tesi sull'antispecismo **FEMINOSKA** Scatti verso la liberazione. Intervista a Jo-Anne McArthur e Keri Cronin



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 5,00



Liberazioni

Trimestrale Anno VI n. 22/ Settembre 2015

Associazione Culturale Liberazioni

Viale del Mercato Nuovo 44/G, 36100 Vicenza

C.F. 03606200248

Direttore responsabile

Roberta Marino

Redazione

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

Collaboratori

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

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

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

Abbonamenti

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

Abbonamenti per l'Europa

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

Iscrizione all'associazione

- Quota associativa annuale: 18 €

Per richieste e informazioni

abbonamenti@liberazioni.org

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

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

Dove trovare la rivista

Bergamo	Libreria Palomar - Via Angelo Maj, 10 Coordinamento liberselvadec - liber.selvadec@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
Busto Arsizio	Gusto Arsizio Ristorante vegano - Via Palestro, 1
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 Utopia - Via Marsala, 2 Libreria Les Mots - Via Carmagnola, 4 ang. Via Pepe 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*

OFFICINA DELLA TEORIA

- 4 Eduardo Viveiros de Castro
I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio
- 33 Marco Maurizi
Animalismo o antispecismo?

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 51 Niccolò Bertuzzi e Marco Reggio
No Expo e antispecismo: un incontro mancato
- 69 Alessandra Galbiati
Exponiamoci meglio

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 75 Aldo Sottofattori
Il neo-francescanesimo di Francesco
- 84 Guido Settingiano
Undici tesi sull'antispecismo
- 88 feminoska
Scatti verso la liberazione
Intervista a Jo-Anne McArthur e Keri Cronin

NOTE BIOGRAFICHE

Eduardo Viveiros de Castro

I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio¹

Gli esseri umani vedono se stessi come tali; la Luna, i serpenti, i giaguari e la Madre del Vaiolo, tuttavia, li vedono come tapiri o pecari, che essi uccidono².

Il punto di vista è nel corpo, dice Leibniz³.

Introduzione

Questo articolo tratta di un aspetto particolare del pensiero amerindio, la sua “qualità prospettica”⁴: ossia la concezione, comune a molti popoli del continente, secondo cui il mondo è abitato da diversi tipi di soggetti o persone, umani e non umani, che lo percepiscono da punti di vista differenti. I presupposti e le conseguenze di questa idea sono irriducibili al concetto di relativismo⁵ che a prima vista richiamano alla mente. Il prospettivismo infatti si pone, per così dire, perpendicolarmente rispetto all’opposizione tra relativismo e universalismo. La resistenza del prospettivismo amerindio ai termini dei nostri dibattiti epistemologici mette in dubbio la solidità e la trasponibilità delle partizioni ontologiche che tali termini presuppongono. È la conclusione cui sono arrivati numerosi

1 Il saggio è stato pubblicato originariamente col titolo «Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien», in Éric Alliez (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 1998, pp. 429-462. Edito in italiano (nella traduzione di A. Caramella, D. Serpico e A. Solerio) in Stefania Consigliere (a cura di), *Mondi multipli II. Lo splendore dei mondi*, Kaiak, Napoli 2014, che ringraziamo per averci concesso di poter riprodurre questo articolo.

2 Gerhard Baer, *Cosmología y shamanismo de los Matsiguenga*, Abya-Yala, Quito 1994, p. 224.

3 Gilles Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 1990, p. 16.

4 Cfr. Kaj Århem, «Ecosofia makuna», in François Correa (a cura di), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia, Fondo Editoria CEREC, Bogotá 1993.

5 Cfr. Tânia Stolze Lima, *A parte do cauim: etnografia juruna*, Università di Rio de Janeiro e Museu Nacional, Rio de Janeiro 1995; *Id.*, «O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi», in «Mana», vol. 2, n. 2, 1996, pp. 21-47.

antropologi (anche se per altre ragioni) quando affermano che la classica distinzione tra Natura e Cultura non può essere impiegata per descrivere ambiti intrinseci alle cosmologie non-occidentali senza prima essere sottoposta a una rigorosa critica etnografica.

Tale critica, in questo contesto, implica la dissociazione e la redistribuzione dei predicati inclusi nelle due categorie paradigmatiche che tradizionalmente si oppongono sotto il titolo di “Natura” e “Cultura”: universale e particolare, oggettivo e soggettivo, fisico e morale, fatto e valore, ciò che è dato e ciò che è costruito, necessità e spontaneità, immanenza e trascendenza, ecc. Un simile rimescolamento, etnograficamente corretto, dei nostri schemi concettuali mi ha permesso di formulare l’espressione “multinaturalismo” per indicare una delle caratteristiche del pensiero amerindio in contrasto con le cosmologie “multiculturaliste” occidentali. Mentre queste ultime sono fondate sull’implicazione reciproca dell’unità della natura e della pluralità delle culture – la prima garantita dall’universalità oggettiva del corpo e della sostanza, la seconda prodotta dalla particolarità soggettiva dello spirito e del significato –, la concezione amerindia suppone invece un’unità spirituale e una diversità corporea. Qui, la cultura (o il soggetto) è la forma dell’universale, mentre la natura (o l’oggetto) è la forma del particolare.

Questa inversione, forse troppo simmetrica e quindi speculativa, deve evolversi in un’interpretazione fenomenologica plausibile delle categorie cosmologiche amerindie, interpretazione che determini le condizioni costitutive dei contesti relazionali che possiamo chiamare “natura” e “cultura”. Proveremo, allora, a combinarle in modo differente anche al fine di desostanzializzarle, poiché, nel pensiero amerindio, le categorie di Natura e Cultura non hanno gli stessi contenuti né lo stesso statuto delle analoghe categorie occidentali: non designano province ontologiche ma indicano contesti relazionali, prospettive mobili, punti di vista.

Ritengo pertanto che la distinzione tra Natura e Cultura debba essere sottoposta al vaglio della critica, ma non per concludere che non esista (ci sono già fin troppe cose che non esistono). Il «valore soprattutto metodologico» che a tale distinzione attribui Lévi-Strauss⁶ è qui considerato come un valore innanzitutto comparativo. La fiorente industria della critica del carattere occidentalizzante di tutti i dualismi ha richiesto l’abbandono della nostra eredità concettuale dicotomica, ma a oggi le alternative sono poco più che desideri “post-binari” alquanto vaghi. Proverò allora a

6 Claude Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, trad. it. di D. Montaldi, Feltrinelli, Milano 1964, p. 327.

mettere in prospettiva le nostre opposizioni, contrapponendole alle distinzioni attualmente vigenti nelle cosmologie amerindie.

Prospettivismo

Stimolo iniziale alla presente riflessione sono stati i molti riferimenti nell'etnografia amazzonica a una teoria indigena secondo cui il modo in cui gli umani percepiscono gli animali e le altre soggettività che abitano l'universo – le divinità, gli spiriti, i morti, gli abitanti di altri livelli cosmici, i fenomeni meteorologici, le piante, occasionalmente anche gli oggetti e gli artefatti – differisce profondamente da quello con cui questi esseri li vedono e si vedono.

Di solito, in condizioni normali, gli umani vedono gli umani come umani, gli animali come animali e gli spiriti (se li vedono) come spiriti; tuttavia, gli animali (i predatori) e gli spiriti vedono gli umani come animali (come prede) nella stessa misura in cui gli animali (prede) vedono gli umani come spiriti o come animali (predatori). Al contrario, animali e spiriti vedono se stessi come umani: percepiscono se stessi come (o diventano) esseri antropomorfi quando risiedono nelle loro case o nei loro villaggi ed esperiscono le loro abitudini e caratteristiche nella forma della cultura – vedono il proprio cibo come cibo umano (i giaguari vedono il sangue come birra di manioca, i morti vedono le cavallette come pesci, gli avvoltoi vedono le larve nella carne marcescente come pesce grigliato, ecc.); vedono i propri attributi fisici (pelo, piume, artigli, becchi, ecc.) come ornamenti del corpo o come strumenti culturali; vedono il proprio sistema sociale organizzato allo stesso modo delle istituzioni umane (con capi, sciamani, cerimonie, feste, ecc.). Questo “vedere come” si riferisce letteralmente ai percetti e non analogicamente ai concetti, sebbene in alcuni casi l'enfasi sia posta più sugli aspetti categoriali che su quelli sensoriali del fenomeno. Ad ogni modo gli sciamani, maestri dello schematismo cosmico⁷, che si dedicano alla comunicazione e alla gestione di queste prospettive incrociate, sono sempre impegnati a rendere sensibili i concetti e intelligibili le intuizioni.

In breve, gli animali sono persone o vedono se stessi come persone. Questa nozione è quasi sempre associata all'idea che la forma manifesta di ogni specie sia un mero involucro (un “vestimento”) che nasconde una

⁷ Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, University of Chicago Press, Chicago 1987, pp. 462-463.

forma umana interiore, solitamente visibile solo agli occhi della specie in questione o a certi esseri trans-specifici come gli sciamani. Questa forma interiore è lo spirito dell'animale: un'intenzionalità o una soggettività formalmente identica alla coscienza umana, materializzabile, per così dire, in uno schema corporeo umano celato dietro una maschera animale. A prima vista, dunque, esisterebbe una distinzione tra un'essenza antropomorfa di tipo spirituale, comune agli esseri animati, e un'apparenza corporea variabile, caratteristica di ogni singola specie e che invece di essere un attributo fisso è, al contrario, un vestimento mutabile e rimovibile. Questa nozione di “vestimento”⁸ è una delle espressioni privilegiate della metamorfosi – spiriti, morti e sciamani che assumono forma animale, bestie che si trasformano in altre bestie, umani che sono inavvertitamente trasformati in animali –, un processo onnipresente nel «mondo profondamente trasformatore»⁹ proposto dalle ontologie amazzoniche.

Forme analoghe di prospettivismo e trasformismo cosmologici sono osservabili in molte etnografie sudamericane, ma di solito sono oggetto solo di brevi commenti e sono articolate in modo disomogeneo¹⁰. Questi aspetti sono rintracciabili, e forse addirittura in maniera ancora più pregnante, anche nelle popolazioni delle regioni boreali del Nord America e

⁸ Attestata tra i Makuna (cfr. K. Århem, «Ecosofia makuna», cit.), gli Yagua (cfr. Jean-Pierre Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 1983, pp. 125-127), i Piro (Peter Gow, conversazione privata), i Trio (cfr. Peter Rivière, «WYSYNWYG in Amazonia», in «Jaso», n. 25, 1994, pp. 255-262), le società dell'Alto Xingu (cfr. Thomas Gregor, *Mehinaku: the Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*, University of Chicago Press, Chicago 1977, p. 332; e Eduardo Viveiros de Castro, «Alguns aspectos do pensamento yawalpiti (Alto Xingu): classificações e transformações», in «Bol. Mus. Nac.», n. 26, 1978, p. 182). Essa è probabilmente pan-americana e ha una grande forza simbolica, ad es. nella cosmologia Kwakiutl (Irving Goldman, *The Mouth of Heaves: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*, Wiley-Interscience, New York 1975, pp. 62-63, 124-125, 182-186, 227-228; cfr. anche Marianne Boelscher, *The Curtain Within: Haida Social and Mythical Discourse*, University of British Columbia Press, Vancouver 1989).

⁹ P. Rivière, «WYSYNWYG in Amazonia», cit., p. 256.

¹⁰ Cfr., tra altri esempi, Gerald Weiss, *The Cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru*, University of Michigan 1969, p. 158; G. Weiss, «Campa Cosmology», in «Ethnology», n. 11, 1972, pp. 157-172 (per quanto riguarda i Campa); G. Baer, *Cosmologia y shamanismo de los Matsiguenga*, cit., pp. 102, 119, 224; France-Marie Renard-Casevits, *Le banquet masqué: une mythologie de l'étranger*, Lierre & Coudrier, Paris 1991, pp. 24-31 (Matsiguenga); Pierre Grenand, *Introduction à l'étude de l'univers wayäpi: ethno-écologie des Indiens du Haut-Oyapock (Guyane Française)*, SELAF/CNRS, Parigi 1980, p. 42 (Wayapi); E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago University Press, Chicago 1992, p. 68 (Araweté); Ann Osborn, «Eat and Be Eaten: Animals in U'wa (Tunebo) Oral Tradition», in Roy Willis (a cura di), *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*, Unwin Hyman, Londra 1990, p. 151 (U'wa); Fabiola Jara, *El camino del Kumú. Ecología y ritual entre los Akuriyó de Surinam*, Abya-Yala, Quito 1996, pp. 68-73 (Akuriyo). Nell'articolo di Fritz Krause, «Maske und Ahnenfigur: das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form», in «Ethnol. Stud.», n. 1, 1931, pp. 344-364, sono avanzate idee sorprendentemente simili a quelle sviluppate qui.

dell'Asia, come pure presso i cacciatori-raccoglitori delle zone tropicali di altri continenti¹¹. In Sud America, le cosmologie del Nordest amazzonico sono molto sviluppate in questo senso¹². Tuttavia, i contributi più direttamente legati a questa ricerca sono i lavori etnografici di Vilaça sul cannibalismo Wari¹³ e quelli di Lima¹⁴ sull'epistemologia Juruna, in quanto mettono in relazione la questione dei punti di vista non umani e della natura posizionale delle categorie cosmologiche con l'insieme più ampio delle manifestazioni di un'economia simbolica dell'alterità¹⁵.

11 Cfr., ad es., Bernard Saladin d'Anglure, *Nanook, Super-Male; the Polar Bear in the Imaginary Space and Social Time of the Inuit of the Canadian Arctic*, in R. Willis (a cura di), *Signifying Animals*, cit.; Ann Fienup-Riordan, *Boundaries and Passages: Rule and Ritual in Yup'ik Eskimo Oral Tradition*, University of Oklahoma Press, Norman 1994 (Eskimo); Richard K. Nelson, *Make Prayers to the Raven: A Koyukon View of the Northern Forest*, University of Chicago Press, Chicago 1983; Roger McDonnell, «Symbolic Orientations and Systematic Turmoil: Centering on the Kaska Symbol of Dene», in «Canad J Antrop.», n. 4, 1984, pp. 39-56 (Koyukon, Kaska); Adrian Tanner, *Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, St Martin's Press, New York 1979; Colin Scott, «Knowledge Construction Among Cree Hunters: Metaphors and Literal Understanding», in «Journal de la Société des Américanistes», n. 75, 1989, pp. 193-208; Robert Brightman, *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationship*, University of California Press, Berkeley 1993 (Cree); Irving Hallowell, «Ojibwa Ontology, Behavior, and World View», in Stanley Diamond (a cura di), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, New York 1960, pp. 19-52 (Ojibwa); I. Goldman, *The Mouth of Heaves*, cit. (Kwakiutl); Marie-François Guédon, «An Introduction to the Tsimshian World View and Its Practitioners», in Margaret Seguin (a cura di), *The Tsimshian: Images of the Past, Views of the Present*, University of British Columbia Press, Vancouver 1984 (Tsimshian); M. Boelscher, *The Curtain Within*, cit. (Haida). Cfr. poi anche Signe Howell, *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*, Oxford University Press, Oxford 1984; *Id.*, «Nature in Culture or Culture in Nature? Chewong Ideas of "Humans" and Other Species», in Philippe Descola e Gisli Pálsson (a cura di), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Routledge, Londra 1996. Per i Chewong e i Ma' Betisék della Malesia cfr. Wazir-Jahan Karim, *Ma' betisék Concepts of Living Things*, Athlone Press, Londra 1982. Per la Siberia, cfr. Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Société d'Ethnologie, Nanterre 1990.

12 Cfr. K. Århem, «Ecosofia makuna», cit.; *Id.*, «The cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon», in P. Descola e G. Pálsson (a cura di), *Nature and Society*, cit., pp. 185-204; Gerardo Reichel-Dolmatoff, «Tapir Avoidance in the Colombian Northwest Amazon», in Gary Urton (a cura di), *Animal Myths and Metaphors in South America*, University of Utah Press, Salt Lake City 1985; Stephen Hugh-Jones, «Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande», in «Terrain», n. 26, 196, pp. 123-148.

13 Aparecida Vilaça, *Comendo como gente. Formas do cannibalismo Wari' (Pakaa-Nova)*, Editora da UF RJ, Rio de Janeiro 1992.

14 T. S. Lima, *A parte do cauim: etnografia juruna*, cit.; *Id.* «O dois e seu múltiplo», cit., pp. 21-47.

15 Cfr. E. Viveiros de Castro, «Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amzônico», in E. Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (a cura di), *Amazônia: etnologia e história indígena*, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo/Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, San Paolo 1993, pp. 149-210. Le nozioni di "prospettiva" e di "punto di vista" hanno un ruolo centrale anche nei testi che ho scritto prima di questo lavoro; il loro punto di applicazione, però, era soprattutto la dinamica intra-umana e il loro senso era quindi, quasi sempre, analitico e astratto (E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View*, cit., pp. 248-251, 256-259; *Id.* «Le meurtrier et son double chez les

A questo punto è necessario fare alcune osservazioni generali. Il prospettivismo non coinvolge necessariamente tutte le specie animali (oltre a comprendere altri esseri); l'accento sembra cadere su quelle che svolgono un ruolo chiave in termini pratici e simbolici, come i grandi predatori, rivali degli umani, e le nostre principali prede – una delle dimensioni centrali delle inversioni prospettiviste, forse addirittura la dimensione fondamentale, riguarda gli stati relativi e relazionali di predatore e preda¹⁶. D'altra parte, non è sempre chiaro se gli spiriti o le soggettività siano attribuiti a ogni singolo animale e ci sono esempi di cosmologie che negano agli animali post-mitologici la coscienza¹⁷ o altre caratteristiche spirituali¹⁸. Ciò nonostante, come è ben noto, la nozione di "signore" dello spirito animale ("madri degli animali da caccia", "maestro del pecari dalle bianche-labbra", ecc.) è diffusa in tutto il continente. Questi spiriti maestri, chiaramente dotati di intenzionalità analoga a quella degli umani, fungono da ipostasi delle specie animali con le quali sono associati, creando così un campo intersoggettivo per le relazioni tra umani e animali perfino laddove gli animali del mondo empirico non siano stati spiritualizzati.

Dobbiamo inoltre sottolineare che, se esiste una nozione amerindia effettivamente universale, questa è quella di un originario stato di indifferenziazione tra umani e animali, descritto nella mitologia¹⁹. I miti sono popolati da esseri nella cui forma, nel nome e nel comportamento si mescolano inestricabilmente attributi umani e attributi animali in un contesto condiviso di inter-comunicabilità identico a quello che definisce il mondo intra-umano. La differenziazione tra "cultura" e "natura", che Lévi-Strauss ha mostrato essere un tema centrale della mitologia amerindia, non consiste in un processo di differenziazione degli umani dagli animali, come avviene nella nostra mitologia evolucionista. *La comune condizione originaria, tanto degli umani quanto degli animali, non è l'animalità*

Araweté: un exemple de fusion rituelle», «Syst. Pens. Afr. Noire», n. 14, 1996, pp. 77-104). Gli studi di Vilaça e soprattutto di Lima mi hanno mostrato che era possibile estendere il campo e la comprensione di queste nozioni.

16 Cfr. A. Vilaça, *Comendo como gente*, cit., pp. 49-51; K. Århem, «Ecosofia makuna», cit., pp. 11-12.

17 Joanna Overing, «There Is No End of Evil: the Guilty Innocents and Their Fallible God», in David Parking (a cura di), *The Anthropology of Evil*, Basil Blackwell, Londra 1985, pp. 249 e sgg.; *Id.*, «Images of Cannibalism, Death and Domination in a "Non-Violent" Society», in «J. Soc. Amer.», n. 72, 1986, pp. 245-246.

18 E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View*, cit., pp. 73-74; G. Baer, *Cosmología y shamanismo de los Matsiguenga*, cit., p. 89.

19 Che cos'è un mito? «Se chiedete a un amerindio, è probabile che vi risponderà così: è una storia del tempo in cui gli umani e gli animali non erano distinti. Questa definizione mi sembra molto profonda», C. Lévi-Strauss, *Da vicino e da lontano*, trad. it. di M. Cellerino, Rizzoli, Milano 1988.

ma l'umanità. La grande separazione mitica rivela non tanto la cultura distinta dalla natura, quanto invece la natura che si allontana dalla cultura: i miti raccontano di come gli animali hanno perso le qualità ereditate o conservate dagli umani²⁰. Gli umani sono rimasti identici a se stessi: gli animali sono ex-umani, non gli umani ex-animali²¹. Insomma, «gli umani come specie non sono il comune punto di riferimento di tutti gli esseri della natura, quanto piuttosto l'umanità come condizione»²².

Questa è una distinzione – tra la specie umana e la condizione umana – che dovrebbe essere presa in grande considerazione. Essa presenta una connessione evidente con l'idea del vestimento animale che nasconde un'«essenza» spirituale comune e con il significato generale del prospettivismo. Per il momento, possiamo evidenziarne uno dei principali corollari: l'antica umanità degli animali si aggiunge alla loro spiritualità attuale, nascosta dalla loro forma visibile, per produrre quell'ampio insieme di restrizioni e precauzioni alimentari che dichiarano come non commestibili determinati animali in quanto miticamente co-sostanziali agli umani, oppure che necessitano di essere de-soggettivizzati con strumenti sciamanici prima di poter essere consumati (neutralizzandone lo spirito, transtanzianandone la carne in cibo vegetale, riducendoli semanticamente ad altri animali meno vicini agli umani²³), al fine di scongiurare la minaccia della malattia, concepita come una contro-predazione cannibale da parte dello spirito della preda diventato predatore, in una letale inversione di prospettive che trasforma l'umano in animale.

Vale la pena sottolineare che il prospettivismo amerindio intrattiene una relazione essenziale con lo sciamanesimo, del quale è a un tempo

20 R. Brightman, *Grateful Prey*, cit., pp. 40, 160; C. Lévi-Strauss, *La vasaia gelosa. Il pensiero mitico nelle due Americhe*, trad. it. di G. Mongelli, Einaudi, Torino 1987, pp. 14, 190; G. Weiss, «Campa cosmology», cit., pp. 169-170.

21 La nozione secondo cui l'«io» (gli umani, gli indiani, la mia tribù) che distingue è il termine storicamente stabile della distinzione fra l'«io» e l'«altro» (gli animali, i bianchi, gli altri indiani) compare tanto nel caso della differenziazione inter-specifica quanto in quella della differenziazione intra-specifica, come si vede nei miti amerindi sull'origine dei bianchi. Gli altri sono stati ciò che noi siamo, ma non sono, come noi, ciò che siamo stati. Si capisce così fino a che punto sia pertinente la nozione di «società fredde»: è vero che la storia esiste, ma è qualcosa che riguarda solo gli altri.

22 P. Descola, *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Maison des Sciences de l'Homme, Parigi 1986, p. 120.

23 Cfr., fra gli altri, E. Viveiros de Castro, «Alguns aspectos do pensamento yawalpiti (Alto Xingu): classificações e transformações», cit., pp. 1-41; Jon Christopher Crocker, *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*, University of Arizona Press, Tucson 1985; J. Overing, «There Is No End of Evil», cit.; A. Vilaça, *Comendo como gente*, cit.; K. Århem, «Ecosofia makuna», cit.; S. Hugh-Jones, «Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande», cit., pp. 123-148.

fondamento teorico e campo operativo, nonché con la valorizzazione simbolica della caccia. L'associazione tra lo sciamanesimo e questa «ideologia venatoria» è una questione classica²⁴ e, mi preme sottolinearlo, rappresenta un argomento di importanza simbolica e non una necessità ecologica: orticoltori quali i Tukano o gli Juruna (che, in ogni caso, pescano più che cacciare) non differiscono sostanzialmente dai cacciatori del Canada o dell'Alaska per ciò che concerne il peso cosmologico assegnato alla predazione animale, alla soggettivizzazione spirituale degli animali e alla teoria secondo cui l'universo è popolato da intenzionalità extra-umane dotate di prospettive loro proprie²⁵. In questo senso, la spiritualizzazione delle piante, dei fenomeni meteorologici o degli artefatti mi sembra secondaria o derivata rispetto alla spiritualizzazione degli animali: l'animale è il prototipo extra-umano dell'Altro, che intrattiene relazioni privilegiate con altre figure prototipiche dell'alterità, come gli affini²⁶. Questa ideologia dei cacciatori è anche e soprattutto l'ideologia degli sciamani, in quanto sono questi ultimi ad amministrare le relazioni tra gli umani e la componente spirituale degli extra-umani e perché sono solo loro a essere in grado di assumere il punto di vista di tali esseri e, soprattutto, di tornare indietro per raccontarlo. Se il multiculturalismo occidentale comporta il relativismo come politica pubblica, lo sciamanesimo amerindio prospettivista comporta invece il multinaturalismo come politica cosmica.

Animismo

La mia visione del «prospettivismo» non può che richiamare alla mente la nozione di «animismo» riproposta recentemente da Descola²⁷ per

24 Cfr. J.P. Chaumeil, *Voir, savoir, pouvoir*, cit., pp. 231-232; e J. C. Crocker, *Vital Souls*, cit., pp. 17-25.

25 L'importanza della relazione caccia-sciamanesimo con il mondo animale, nelle società la cui economia si basa sull'orticoltura (e sulla pesca più che sulla caccia), pone problemi interessanti per la storia culturale dell'Amazzonia (cfr. E. Viveiros de Castro, «Le meurtrier et son double chez les Araweté: un exemple de fusion rituelle», cit., pp. 77-104).

26 Cfr. Philippe Erikson, «De l'appropriation à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en amazonie amérindienne», in «Techn. Cult.», n. 9, 1984, pp. 110-112; P. Descola, *La nature domestique*, cit., pp. 317-330; K. Århem, «The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon», cit., pp. 185-204. Segnaliamo poi che nelle culture dell'Amazzonia occidentale, e specialmente in quelle che fanno ampio uso di allucinogeni, la personificazione delle piante sembra essere almeno tanto importante quanto quella degli animali.

27 Cfr. P. Descola, «Societies of Nature and the Nature of Society», in Adam Kuper (a cura di), *Conceptualizing Society*, Routledge, Londra e New York 1992, pp. 107-126.

indicare una modalità di articolazione delle serie naturali e sociali simmetrica e inversa al totemismo. Affermando che tutte le concettualizzazioni relative ai non umani si riferiscono sempre alla sfera sociale, Descola distingue tre modi di oggettivazione della natura: il totemismo, in cui le differenze tra le specie naturali sono utilizzate per organizzare logicamente l'ordine interno della società – ossia la relazione tra natura e cultura è metaforica e segnata dalla discontinuità (sia all'interno della serie sia tra le serie); l'animismo, in cui «le categorie elementari della vita sociale» organizzano le relazioni *tra* umani e specie naturali, definendo così una continuità di tipo socio-morfico tra natura e cultura fondata sull'attribuzione di «disposizioni umane e di caratteristiche sociali agli esseri naturali»; e il naturalismo, tipico delle cosmologie occidentali, che presuppone una dualità ontologica tra la natura, ambito della necessità, e la cultura, ambito della spontaneità, in cui natura e cultura sono aree separate da una discontinuità metonimica. Il “modo animista” è tipico delle società in cui gli animali sono «il centro strategico dell'oggettivazione della natura e della sua socializzazione»²⁸, come avviene tra le popolazioni indigene dell'America, presso le quali regna incontrastato sulle morfologie sociali prive di un'elaborata segmentazione interna. Tale modo è comunque riscontrabile anche combinato o coesistente con il totemismo, che prevede la segmentazione – ne è un esempio il dualismo *aroe/bope* dei Bororo²⁹.

Queste idee costituiscono parte di un modello di “ecologia simbolica” che è in fase di elaborazione e che non posso qui discutere tanto ampiamente quanto meriterebbe³⁰. Commento solamente il contrasto tra animi-

28 *Ibidem*, p. 115.

29 Oppure, potremmo aggiungere, il caso degli Ojibwa, dove la coesistenza dei sistemi di *totem* e *manido* (C. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, cit., pp. 25-33) serviva come matrice per una generale opposizione tra totemismo e sacrificio (*Id.*, *Il pensiero selvaggio*, trad. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1964, pp. 295-302) e può essere direttamente interpretata all'interno di una distinzione tra totemismo e animismo.

30 L'analisi di Descola si iscrive nel percorso di molti critici che si oppongono al primato conferito alla metafora e alla logica totemico-classificatoria nella concezione levi-straussiana del pensiero selvaggio. Restando in campo americanista ricordiamo, ad es., il rifiuto della metafora da parte di Overing (cfr. J. Overing, «There Is No End of Evil», cit.) a favore di un “letteralismo” relativista che sembra appoggiarsi sulla nozione di credenza; la teoria della «sineddoche» dialettica, concepita come anteriore e superiore all'analogia metaforica, proposta da Turner (cfr. Terence Turner, «“We Are Parrots, Twins Are Birds”: Play of Tropes as Operational Structure», in James Fernandez (a cura di), *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, University Press, Stanford 1991), autore che, come altri specialisti (Anthony Seeger, «Corporação e corporalidade: ideologias de concepção e descendência», in A. Seeger (a cura di), *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*, Editora Campus Ltda, Rio de Janeiro 1980, pp. 127-132; J. C. Crocker, *Vital Souls*, cit.), si sforza di andare oltre il dualismo natura-cultura jê-bororo per mezzo di un'opposizione estatica, privata e discreta; o quella, ripresa da Viveiros de Castro (in E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View*, cit.) del contrasto fra totemismo e sacrificio alla luce del concetto deleuziano di divenire, che cerca di dar conto dell'aspetto centrale dei processi di

simo e naturalismo, ma da un'angolatura un po' differente rispetto all'originale. (Il totemismo mi sembra un fenomeno eterogeneo, classificatorio piuttosto che cosmologico: non è tanto un sistema di *relazioni* tra natura e cultura, come nel caso degli altri due modi, quanto un sistema di *correlazioni* puramente logiche e differenziali).

L'animismo può essere definito come un'ontologia che postula il carattere sociale delle relazioni tra le serie umane e non umane: anche lo spazio tra natura e società è sociale. Il naturalismo è invece fondato sull'assioma opposto: le relazioni tra società e natura sono naturali. Per meglio dire, se nel modo animista la distinzione “natura/cultura” è interna al mondo sociale, essendo gli umani e gli animali immersi nel medesimo medium socio-cosmico (e, in tal senso, la “natura” è parte di una socialità onnicomprensiva), nell'ontologia naturalista la distinzione “natura/cultura” è interna alla natura (e, in tal senso, la società umana è un fenomeno naturale fra altri). L'animismo ha la “società” come polo non differenziato, il naturalismo la “natura”: questi poli funzionano, rispettivamente e per contrapposizione, come dimensione universale di ciascuna modalità. Così, l'animismo e il naturalismo sono strutture gerarchiche e metonimiche (aspetto questo che li distingue dal totemismo – struttura metaforica ed equipotente).

Nella nostra ontologia naturalista, l'interfaccia natura/società è naturale: gli umani sono organismi come gli altri, corpi-oggetti in interazione “ecologica” con altri corpi e altre forze, tutti quanti governati dalle leggi della biologia e della fisica; le “forze produttive” applicano forze naturali. Le relazioni sociali, ossia le relazioni contrattuali o istituite tra soggetti, possono esistere solo all'interno della società umana. Ma – e questo è il problema del naturalismo – in che misura queste relazioni sono non-naturali? Data l'universalità della natura, lo status del mondo umano e sociale è instabile e, come mostra la storia del pensiero occidentale, oscilla perpetuamente tra monismo naturalistico (di cui la “sociobiologia” è una delle incarnazioni attuali) e dualismo ontologico natura/cultura (di cui il “culturalismo” è l'espressione contemporanea). Ciononostante, l'affermarsi di questo dualismo e dei suoi correlati (corpo/spirito, ragion pura/ragion pratica, ecc.) non fa che rafforzare la qualità di riferimento ultimo propria della nozione di natura, rivelandosi in tal modo come il discendente diretto dell'opposizione tra natura e sovra-natura. La Cultura è il nome moderno dello Spirito, derivato dalla distinzione tra *Naturwissenschaften*

predazione ontologica nella cosmologia Tupi, così come del carattere direttamente sociale (e non specularmente classificatorio) dell'interazione degli ordini umani ed extra-umani.

e *Geisteswissenschaften*; a meno che non sia il nome del compromesso, esso stesso instabile, tra Natura e Grazia. Rispetto all'animismo, invece, sarei tentato di affermare che l'instabilità si situa al polo opposto: in questo caso il problema è come amministrare il mescolarsi di umanità e animalità che costituisce gli animali, e non, come vale per noi, la combinazione di cultura e natura che caratterizza gli umani; il punto è differenziare una "natura" a partire dal socio-morfismo universale.

Detto questo, si può davvero definire l'animismo come una proiezione di differenze e di qualità interne al mondo umano su mondi non umani, come un modello "socio-centrico" in cui le categorie e le relazioni sociali servono a mappare l'universo³¹? Questa interpretazione analogica è esplicita in alcuni commenti alla teoria: «Se i sistemi totemici modellano la società sulla natura, allora i sistemi animisti modellano la natura sulla società»³². Il problema qui, ovviamente, è evitare ogni indesiderabile prossimità con il senso tradizionale di "animismo" o con la riduzione delle "classificazioni primitive" a emanazioni della morfologia sociale³³; ma, allo stesso tempo, il problema è oltrepassare altre caratterizzazioni classiche della relazione tra società e natura, come quella proposta da Radcliffe-Brown³⁴.

Ingold ha mostrato come gli schemi di proiezione analogica o di rimodellamento sociale della natura sfuggano al riduzionismo naturalista solo per cadere in un dualismo natura/cultura che, stabilendo una distinzione tra una natura "realmente naturale" e una natura "culturalmente costruita", si rivela essere una tipica antinomia cosmologica esposta al regresso all'infinito³⁵. La nozione di modello o di metafora presuppone una distinzione preliminare tra un ambito in cui le relazioni sociali sono costitutive

e letterali e un altro in cui sono rappresentazionali e metaforiche. In altri termini, l'idea che gli umani e gli animali siano legati da una socialità comune dipende, in modo contraddittorio, da una discontinuità ontologica precedente. Interpretato come socialità umana proiettata sul mondo non umano, l'"animismo" non sarebbe altro che la metafora di una metonimia e resterebbe prigioniero di una lettura "totemica" o classificatoria.

Tra le questioni che restano da risolvere c'è pertanto quella di comprendere se l'animismo possa essere descritto come un uso figurativo di categorie che appartengono all'ambito sociale-umano per concettualizzare l'ambito dei non umani e le loro relazioni con quello. Ciò porta a domandarsi fino a che punto il "prospettivismo", che è una specie di corollario etno-epistemologico dell'"animismo", esprima realmente un antropomorfismo analogico, ossia di fatto un antropocentrismo. Che cosa intendiamo quando diciamo che gli animali sono persone? A questa vanno aggiunte altre questioni: se l'animismo dipende dall'attribuzione agli animali di facoltà cognitive e sensoriali umane e della stessa forma di soggettività e se gli animali sono "essenzialmente" umani, allora in che cosa consiste la differenza tra umani e animali? Se gli animali sono persone, perché non ci vedono come persone? Perché, insomma, il prospettivismo? E inoltre ci si dovrebbe anche chiedere se la nozione di forme corporee contingenti (i "vestimenti") possa davvero essere descritta nei termini di un'opposizione fra apparenza ed essenza³⁶.

Infine, se l'animismo è un modo di soggettivare la natura tale per cui il dualismo natura/cultura non regge più, come dovremmo considerare le frequenti indicazioni circa la centralità di questa opposizione nelle cosmologie sudamericane? Stiamo affrontando un'altra "illusione totemica", se non addirittura una proiezione del nostro dualismo occidentale? È possibile fare un uso sinottico dei concetti di natura e di cultura, un uso per il quale queste nozioni altro non sarebbero che "etichette generiche"³⁷, alle quali Lévi-Strauss avrebbe fatto ricorso per poter organizzare i molteplici contrasti semantici delle mitologie americane, contrasti irriducibili a una sola, enorme, dicotomia?

31 P. Descola e G. Pálsson (a cura di), *Nature and society*, cit.

32 K. Århem, «The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon», cit., p. 185.

33 P. Descola e G. Pálsson (a cura di), *Nature and society*, cit., p. 97.

34 Cfr. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, «The Sociological Theory of Totemism», in A.R. Radcliffe-Brown (a cura di), *Structure and Function in Primitive Society*, Routledge e Kegan Paul, Londra 1952, pp. 130-131 che, tra altri argomenti interessanti, distingue i *processi di personificazione* delle specie e dei fenomeni naturali (che «permett[ono] di pensare la natura come se fosse una società di persone, così da farne un ordine sociale o morale»), come quelli degli Eskimo e degli abitanti delle isole Andaman, dai *sistemi di classificazione* delle specie naturali, come quelli che si trovano in Australia e che compongono un «sistema di solidarietà sociali» tra uomo e natura – ciò richiama, ovviamente, la distinzione di Descola tra animismo e totemismo, come pure il contrasto di *manido/totem* esplorato da Lévi-Strauss.

35 Cfr. Tim Ingold, «Becoming Persons: Consciousness and Sociality in Human Evolution», in «Cult. Dyn.», n. 4, 1991, pp. 355-378; *Id.*, «Caccia e raccolta come modi di percepire l'ambiente», in S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli I. Oltre la Grande partizione*, Kaiak, Napoli 2014, pp. 89-127.

36 P. Descola, *La nature domestique*, cit., p. 120; K. Århem, «The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon», cit., p. 122; P. Rivière, «WYSYNWYG in Amazonia», cit., pp. 255-262; S. Hugh-Jones, «Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande», cit., pp. 123-148.

37 Cfr. P. Descola e G. Pálsson (a cura di), *Nature and society*, cit.

Etnocentrismo

In un celebre saggio, Lévi-Strauss ha osservato che per i selvaggi l'umanità finisce ai confini del gruppo, una nozione che si esprimeva in modo esemplare nel diffuso auto-etnonimo che significa "umani veri", il quale, a sua volta, implicava una definizione degli stranieri come in qualche modo appartenenti all'ambito extra-umano. Pertanto, l'etnocentrismo non sarebbe un privilegio dell'Occidente, ma un'attitudine ideologica naturale, inerente alle collettività umane. Lévi-Strauss illustra la reciprocità universale di questa attitudine con un aneddoto:

Nelle Grandi Antille, qualche anno dopo la scoperta dell'America, mentre gli Spagnoli inviavano commissioni d'inquisizione per indagare se i nativi avessero o no un'anima, questi stessi nativi erano impegnati ad annegare i bianchi che avevano catturato al fine di scoprire, dopo lunghe osservazioni, se i cadaveri fossero o no soggetti a putrefazione³⁸.

Da ciò Lévi-Strauss deriva la famosa morale: «Il barbaro è anzitutto l'uomo che crede nella barbarie». Alcuni anni più tardi riprese questo aneddoto delle Antille, ma questa volta per sottolineare l'asimmetria delle prospettive: nelle loro ricerche sull'umanità dell'Altro i bianchi usavano le scienze sociali, gli indiani le scienze naturali; ma mentre i primi deducevano che gli indiani erano animali, i secondi si accontentavano di metter in dubbio la divinità dei bianchi. A parità d'ignoranza, conclude Lévi-Strauss, il secondo atteggiamento è più degno degli esseri umani.

Questo aneddoto rivela, come vedremo, anche qualcosa di più. Per ora registriamo che nulla ci permette di concludere che gli indiani imputassero ai bianchi una potenziale divinità: potevano altrettanto bene esprimere, con quei mezzi, il loro desiderio di sapere se i bianchi fossero spiriti maligni, anziché dèi. Sia come sia, il punto principale è semplice: gli indiani, al pari degli invasori europei, considerano incarnazione dell'umanità soltanto il gruppo a cui appartengono; gli stranieri sono dall'altro lato del confine che separa gli umani dagli animali e dagli spiriti, la cultura dalla natura e dal sovra-naturale. Quale matrice e condizione di possibilità dell'etnocentrismo, l'opposizione natura/cultura sembra essere un universale dell'appercezione sociale.

Al tempo in cui Lévi-Strauss scriveva queste righe, la strategia per

rivendicare la piena umanità dei selvaggi consisteva nel dimostrare che operavano distinzioni identiche alle nostre: la prova che fossero veri umani era che stimavano di essere gli unici veri umani. Come noi, distinguevano la cultura dalla natura e credevano che *Naturvölker* fossero sempre gli altri. L'universalità della distinzione culturale tra Natura e Cultura testimoniava l'universalità della cultura come natura umana. Riassumendo, la risposta alla questione degli inquisitori del XVI secolo era positiva: i selvaggi hanno davvero l'anima.

Ora, però, la prospettiva è cambiata. I selvaggi non sono più etnocentrici, quanto piuttosto cosmocentrici; invece di dover provare che sono umani perché distinguono se stessi dagli animali, siamo *noi* a dover riconoscere quanto *poco* umani siamo *noi* per aver opposto gli umani agli animali in un modo che loro non hanno mai fatto: per loro, natura e cultura sono parte del medesimo campo sociocosmico. Non solo gli amerindi si terrebbero alla larga dalla Grande Divisione cartesiana che separa l'umanità dall'animalità, ma la loro concezione sociale del cosmo (e cosmica della società) anticiperebbe le lezioni fondamentali dell'ecologia, che noi soltanto adesso siamo in grado di assimilare³⁹. In passato, era degno di nota il rifiuto dei nativi a concedere predicati di umanità ad altri uomini; adesso importa che estendano tali predicati molto oltre la frontiera della loro stessa specie, in una dimostrazione di sapienza "ecosofica"⁴⁰ che dovremmo emulare fin dove ci è consentito dai limiti del nostro oggettivismo⁴¹. In precedenza, è stato necessario combattere l'assimilazione del pensiero selvaggio all'animismo narcisista, stadio infantile del naturalismo, mostrando che il totemismo accettava la distinzione cognitiva tra umano e natura; oggi, il neo-animismo si rivela come riconoscimento della mescolanza universale di soggetti e oggetti, di umani e non umani. Contro la *hybris* moderna, gli "ibridi" primitivi e non-moderni⁴².

39 G. Reichel-Dolmatoff, «Cosmology as Ecological Analysis: a View from the Rain Forest», in «Man (N. S.)», n. 12, 1976, pp. 307-318.

40 K. Århem, «Ecosofia makuna», cit.

41 Lévi-Strauss illustra quest'ultimo atteggiamento in uno splendido paragrafo del suo omaggio a Rousseau: «Si è cominciato con il recidere l'uomo dalla natura, e con il costituirlo a regno sovrano; si è così creduto di cancellare il suo carattere più irrecusabile, ovverosia che egli è in primo luogo un essere vivente. E, non vedendo questa proprietà comune, si è dato campo libero a tutti gli abusi. Mai meglio che al termine degli ultimi quattro secoli della sua storia, l'uomo occidentale è in grado di capire che, arrogandosi il diritto di separare radicalmente l'umanità dall'animalità, accordando all'una tutto ciò che toglieva all'altra, apriva un circolo vizioso e che la stessa frontiera, costantemente spostata indietro, sarebbe servita a escludere dagli uomini altri uomini, e a rivendicare, a beneficio di minoranze sempre più ristrette, il privilegio di un umanismo corrotto per aver desunto dall'amor proprio il suo principio e la sua nozione» (C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale 2*, trad. it. di S. Moravia, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 77).

42 Bruno Latour, *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, trad. it. di

38 C. Lévi-Strauss, *Razza e storia*, trad. it. di S. Arecco, P. Caruso e P. Levi, Einaudi, Torino 1967, p. 384.

Due antinomie, quindi, che sono nei fatti soltanto una: o gli amerindi sono etnocentricamente avari nell'estensione del loro concetto di umanità e oppongono "totemicamente" natura e cultura; oppure essi sono cosmocentrici e animisti e non professano una tale distinzione, costruendo così modelli di tolleranza relativista e postulando una molteplicità di punti di vista sul mondo. In sintesi: o ripiegamento su di sé o "apertura all'altro"⁴³.

Credo che la soluzione a queste antinomie non consista nel privilegiare una posizione rispetto all'altra, ad esempio sostenendo che la versione più recente sia quella corretta e relegando l'altra nella profonda oscurità della pre-post-modernità. Piuttosto, il punto è mostrare che tanto la "tesi" quanto l'"antitesi" sono vere (entrambe corrispondono a solide intuizioni etnografiche), ma captano gli stessi fenomeni da angolature differenti; come pure il punto è mostrare che entrambe sono false, poiché si riferiscono a una concettualizzazione sostantivale delle categorie di Natura e Cultura (per affermarle o per negarle) che non è applicabile alle cosmologie amerindie.

La prima questione da considerare è che i termini amerindi, che sono solitamente tradotti con "essere umano" e che figurano nelle loro auto-designazioni etnocentriche, non denotano l'umanità come una specie naturale; si riferiscono piuttosto alla condizione sociale della persona e funzionano (pragmaticamente quando non sintatticamente) non tanto come nomi ma come pronomi – soprattutto quando sono modificati da intensificatori del tipo "in realtà" o "veramente", che indicano la *posizione* del soggetto: sono segnali enunciativi, non nomi. Lungi dal manifestare la riduzione semantica di un nome comune a un nome proprio (in cui "persone" diventa il nome della tribù), questi termini vanno nella direzione opposta, dal sostantivo al prospettivo (in cui "persone" diventa un pronome collettivo "noi persone/noialtri"). Per questa ragione, le categorie indigene di identità collettiva manifestano quell'enorme variabilità di contesto che caratterizza i pronomi, i quali indicano per contrasto i parenti immediati dell'Ego, tutti gli umani o anche tutti gli esseri dotati di coscienza; la loro coagulazione come etnonimi sembra essere in larga parte un artefatto delle interazioni con gli etnografi. Non è un caso, allora, che la maggioranza degli etnonimi amerindi entrati in letteratura non siano auto-designazioni, bensì nomi (spesso peggiorativi) attribuiti da

G. Lagomarsino e C. Milani, Elèuthera, Milano 2009.

43 C. Lévi-Strauss, *Storia di Lince: il mito dei gemelli e le radici etiche del dualismo amerindiano*, trad. it. di S. Atzeni, Einaudi, Torino 1993.

altri gruppi: l'oggettivazione etnonimica è principalmente applicata agli altri, non a coloro che sono nella posizione del soggetto. Gli etnonimi sono nomi di terze persone, appartengono alla categoria degli "essi", non alla categoria del "noi"⁴⁴. Questo, tra l'altro, è coerente con la diffusa tendenza a evitare l'auto-designazione a livello degli onomastici personali: i nomi non sono proferiti dal portatore, né in sua presenza; nominare è esternalizzare, separare (da) il soggetto.

Anche i riferimenti a se stessi in quanto "persone" significano appunto "persona", non "membro della specie umana", e sono pronomi personali che registrano il punto di vista del soggetto che parla, non nomi propri. Dire, quindi, che gli animali e gli spiriti sono gente è dire che essi sono persone ed è attribuire ai non umani la capacità di intenzionalità consapevole e di azione che definisce la posizione del soggetto. Tali capacità vengono oggettivate come "anima" o "spirito", di cui tali non umani sono dotati. Tutto ciò che possiede un'anima è un soggetto e tutto ciò che ha un'anima è capace di adottare un punto di vista. Le "anime" amerindie, siano esse umane o animali, sono perciò categorie prospettive, deittici cosmologici, la cui analisi richiede non tanto una psicologia animista o un'ontologia sostanzialista, quanto piuttosto una teoria dei segni o una pragmatica epistemologica⁴⁵.

Ogni essere a cui è attribuito un punto di vista è soggetto, spirito; o meglio, ovunque ci sia un punto di vista, là c'è una posizione di soggetto. Mentre la nostra cosmologia costruttivista può essere riassunta nella formula saussuriana: *il punto di vista crea l'oggetto* – essendo il soggetto

44 Una trasformazione del rifiuto dell'auto-oggettivazione onomastica si trova nei casi o nei momenti in cui il collettivo-soggetto si considera come parte di una pluralità di collettivi analoghi e il termine auto-referenziale significa "gli altri": esso viene usato, allora, soprattutto per identificare i collettivi dai quali il soggetto si esclude. L'alternativa alla soggettivazione pronominale è un'auto-oggettivazione altrettanto relazionale, dove "io" può significare solo "l'altro dell'altro": cfr. il vocabolo *achuar* degli Achuar o il vocabolo *nawa* fra i Pano (Anne Christine Taylor, «L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro», in «Journal de la Société des Américanistes», n. 71, 1985, p. 168). La logica dell'auto-etnonimia amerindia esigerebbe uno studio specifico. Per altri esempi rivelatori cfr. A. Vilaça, *Comendo como gente*, cit., pp. 49-51; E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View*, cit., pp. 64-65. Per una splendida analisi di un caso nordamericano paragonabile a quelli amazzonici, cfr. R. McDonnell, «Symbolic Orientations and Systematic Turmoil», cit., pp. 41-43.

45 Cfr. E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View*, cit.; A.C. Taylor, «De fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar», in «L'Homme», n. 33/2-4, 1992, pp. 429-447. Ecco cosa scrive Taylor sul concetto jivaro di *wakan*, anima: «"Wakan" è essenzialmente autocosciente [...], una rappresentazione della riflessività [...] *wakan* è quindi comune a molte entità, e non è in alcun modo un attributo esclusivamente umano: ci sono tanti *wakan* quante cose alle quali si può, contestualmente, attribuire la riflessività» (A.C. Taylor, «Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro», in «Man (N. S.)», n. 28, 1993, p. 660).

la condizione originaria, fissa, da cui il punto di vista scaturisce –, il prospettivismo amerindio procede secondo il principio per cui *il punto di vista crea il soggetto*; qualunque cosa sia attivata o “agita” da un punto di vista sarà un soggetto⁴⁶. Questo è il motivo per cui termini come *wari*⁴⁷, *dene*⁴⁸ o *masa*⁴⁹ significano “persone”, ma possono essere usati per – e quindi usati da – classi molto diverse di esseri. Se usati dagli umani, denotano gli esseri umani; se usati dai pecari, dalle scimmie urlatrici o dai castori, si auto-riferiscono ai pecari, alle scimmie urlatrici e ai castori.

E c'è di più. Non solo questi non umani posizionati nella prospettiva del soggetto “chiamano” se stessi “persone”, ma, come spiegano gli sciamani, *vedono* se stessi anatomicamente e culturalmente come umani. La spiritualizzazione simbolica degli animali implicherebbe dunque la loro immaginaria ominizzazione e culturalizzazione: il carattere antropocentrico del pensiero indigeno sembrerebbe dunque indiscutibile. Tuttavia, io credo che si tratti di qualcosa di totalmente differente. Qualsiasi essere occupi il punto di vista di riferimento, trovandosi nella posizione del soggetto, percepisce se stesso sotto un'apparenza umana. La forma corporea umana e la cultura umana – gli schemi di percezione e azione “incorporati” [*embodied*] in disposizioni specifiche – sono attributi pronominali dello stesso tipo delle auto-designazioni discusse sopra. Sono schematici riflessivi o appercettivi attraverso cui tutti i soggetti apprendono se stessi, e non predicati letterali e costitutivi della specie umana proiettati metaforicamente sui non umani. Tali “attributi” sono immanenti al punto di vista e si muovono con esso⁵⁰. Gli umani, naturalmente, godono delle stesse prerogative e, come indica l'ingannevole tautologia in epigrafe, “vedono se stessi come tali”. Ciò porta a dire che *la Cultura è la Natura del Soggetto*; è la forma nella quale ogni soggetto esperisce la propria natura. L'animismo non è una proiezione figurata dell'umano sull'animale, ma la reale equivalenza delle relazioni che gli umani e gli animali hanno ciascuno rispetto a se stesso⁵¹. Se, come abbiamo osservato, la condizione

46 «Tale è la fondazione del prospettivismo. Essa non esprime una dipendenza a un soggetto predefinito; al contrario, chiunque acceda al punto di vista sarà un soggetto» (G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, cit., p. 27).

47 A. Vilaça, *Comendo como gente*, cit.

48 R. McDonnell, «Symbolic Orientations and Systematic Turmoil», cit., pp. 39-56.

49 K. Århem, «Ecosofia makuna», cit.

50 R. Brightman, *Grateful Prey*, cit., p. 47.

51 In questo passaggio l'autore articola efficacemente *animismo e prospettivismo*. Pecari, salmoni e giaguari vedono se stessi così come gli umani (gli appartenenti alla specie *Homo sapiens*) vedono se stessi, e cioè come “umani” – in ciò consta l'animismo. Essi però ci appaiono rispettivamente come pecari, salmoni e giaguari, mentre “noi *sapiens*” appaiono loro come

comune di umani e animali è l'umanità e non l'animalità, ciò è perché “umanità” è il nome della forma generale del Soggetto.

Multinaturalismo

Questo allontanamento dall'antropomorfismo⁵² analogico ci condanna dunque al relativismo? Questa cosmologia dei punti di vista multipli non implica infatti che «ogni prospettiva è egualmente valida e vera» e che «non esiste alcuna rappresentazione corretta e vera del mondo»⁵³?

Questa è la questione: la teoria prospettivista amerindia afferma davvero una molteplicità di *rappresentazioni* dello stesso mondo? È sufficiente considerare l'evidenza etnografica per accorgersi che vale l'opposto: tutti gli esseri vedono (“rappresentano”) il mondo nello stesso modo – ciò che cambia è il mondo che essi vedono. Gli animali impongono alla realtà le stesse categorie e gli stessi valori degli umani: i loro mondi, come il nostro, ruotano intorno alla caccia e alla pesca, alla cucina e alle bevande fermentate, ai cugini incrociati e alla guerra, alle iniziazioni rituali, agli sciamani, ai capi, agli spiriti... Se la luna, i serpenti e i giaguari vedono gli umani come tapiri o come pecari è perché essi, come noi, mangiano tapiri e pecari, ossia cibo per persone. E non può che andar così: essendo nella loro sfera persone, i non umani vedono le cose *come* le vedono le “persone”. Ma le cose *che* essi vedono sono senz'altro differenti: quello che per noi è sangue, è birra di manioca per il giaguaro; quello che per le anime dei morti è una salma putrefatta, per noi è manioca fermentata; quello che noi vediamo come una pozzanghera fangosa, i tapiri lo vedono come una grande casa cerimoniale.

Il relativismo (multi)culturalista presuppone una diversità di rappresentazioni parziali e soggettive, ciascuna delle quali cerca di afferrare

spiriti predatori nel caso dei salmoni e dei pecari (che sono nostre prede) e come prede nel caso dei giaguari (che predano la nostra specie) – e questo è il prospettivismo.[N.d.T.]

52 Così commenta Viveiros de Castro alla nota 11 della traduzione inglese: «L'attribuzione di consapevolezza e di intenzionalità di tipo umano (per non dire della forma corporea o delle abitudini culturali umane) a esseri non umani è stata indifferentemente denominata “antropocentrismo” o “antropomorfismo”. Tuttavia, queste due etichette possono essere usate per denotare prospettive cosmologiche radicalmente opposte. L'evoluzionismo popolare occidentale è molto antropocentrico, ma non particolarmente antropomorfo. Dall'altra parte, l'“animismo primitivo” può essere caratterizzato come antropomorfo, ma è decisamente non antropocentrico: se parecchi altri esseri oltre agli umani sono “umani”, allora noi umani non siamo un gruppo speciale» [N.d.T.].

53 K. Århem, «Ecosofia makuna», cit., p. 124.

una natura esterna e unificata, che rimane indifferente a quelle stesse rappresentazioni. Il pensiero amerindio propone l'opposto: un'unità fenomenologica o rappresentazionale che è puramente pronominale indifferentemente applicata a una diversità radicale e oggettiva. Una singola "cultura" e "nature" multiple – il prospettivismo è un multinaturalismo *dal momento che la prospettiva non è una rappresentazione*.

Una prospettiva non è una rappresentazione perché le rappresentazioni sono una proprietà dello spirito, *mentre il punto di vista è situato nel corpo*. La capacità di adottare un punto di vista è indubbiamente un potere dell'anima e i non umani sono soggetti nella misura in cui hanno (o sono) spirito; ma le differenze tra punti di vista (e un punto di vista non è altro che una differenza: grandezza di Deleuze) non si trovano nell'anima, poiché questa è formalmente identica in tutte le specie e può solo vedere le stesse cose ovunque. La differenza è data dalla specificità dei corpi. Questo permette di trovare risposte ai nostri interrogativi: se i non umani sono persone e sono dotati di anime, allora che cosa li distingue dagli umani? E perché, essendo persone, essi non ci vedono come persone?

Gli animali vedono nel nostro *stesso* modo cose *differenti* perché i loro corpi sono differenti dai nostri. Non mi sto riferendo a differenze fisiologiche – quanto a questo gli amerindi riconoscono un'uniformità basilare dei corpi –, ma piuttosto ad affetti, affezioni⁵⁴ o capacità che rendono il corpo di ogni specie unico: cosa mangia, come comunica, dove vive, se è gregario o solitario, e così via. La morfologia, la forma visibile del corpo, è un segno potente di queste differenze di affezioni, sebbene essa possa rivelarsi ingannevole in quanto un'apparenza umana potrebbe, ad esempio, nascondere un'affezione-giaguaro. Così quello che chiamo "corpo" non è sinonimo di sostanza distintiva o di morfologia fissa; è un assemblaggio di affezioni o di modi di essere che costituisce un *habitus*. Tra la soggettività formale delle anime e la materialità sostanziale degli organismi c'è un piano intermedio che è occupato dal corpo quale fascio di affetti e capacità e che è all'origine delle prospettive.

La differenza tra corpi, tuttavia, è percepibile solo da un punto di vista *esterno*, da un prossimo, poiché per se stesso ogni tipo di essere ha la

54 Per la sottile distinzione tra "affezione" (*affectio*) e "affetto" (*affectus*) rimandiamo a G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di Aldo Pardi, ombre corte, Verona 2007. In modo molto generale, si intende con "affetto" la variazione continua della forza di esistere, altrimenti detta potenza di agire, che cresce o diminuisce negli incontri contingenti ai quali partecipa il corpo senziente; si intende, invece, con "affezione" la composizione di corpi, attraverso la quale si innescano delle alterazioni da parte di un corpo sull'altro. Ogni corpo, nei termini di Viveiros de Castro, che attinge al pensiero deleuziano, è definito dall'insieme dei rapporti che lo compongono, ossia dal suo potere di essere affetto [N.d.T.].

medesima forma (la generica forma di un essere umano): i corpi sono il modo in cui l'alterità è appresa in quanto tale. In condizioni normali noi non vediamo gli animali come persone, e viceversa, perché i nostri rispettivi corpi (e le prospettive che permettono) sono differenti. Così se la "cultura" è una prospettiva riflessiva del soggetto, oggettivata attraverso il concetto di anima, si può dire che la "natura" sia il punto di vista del soggetto su altri corpi-affezioni; se la Cultura è la natura del Soggetto, allora *la Natura è la forma dell'Altro come corpo*, cioè come l'oggetto per un soggetto. La cultura assume la forma autoreferenziale del pronome personale "io"; la natura è per eccellenza la forma della "non-persona" o dell'oggetto, indicata dal pronome impersonale "esso"⁵⁵.

Se, agli occhi degli amerindi, il corpo fa la differenza, allora è facile capire perché, nell'aneddoto riportato da Lévi-Strauss, i metodi per investigare l'umanità degli altri impiegati dagli spagnoli e dagli abitanti delle Antille mostrino una asimmetria simile. Per gli europei la questione era decidere se gli altri possedessero un'anima; per gli indiani lo scopo era scoprire che tipo di corpo avessero gli altri. Per gli europei il grande segno diacritico, il marcatore della differenza nella prospettiva, è l'anima (gli indiani sono uomini o animali?); per gli indiani è il corpo (gli europei sono umani o spiriti?). Gli europei non hanno mai dubitato che gli indiani avessero dei corpi; gli indiani non hanno mai dubitato che gli europei avessero delle anime (anche gli animali e gli spiriti le possiedono). Quello che gli indiani volevano sapere era se i corpi di quelle "anime" fossero capaci delle stesse affezioni dei loro – se avessero corpi di umani o corpi di spiriti, incorruttibili e proteiformi. Insomma: l'etnocentrismo europeo consisteva nel dubitare che gli altri corpi avessero la loro stessa anima; l'etnocentrismo amerindio nel dubitare che le altre anime avessero i loro stessi corpi.

Come ha sottolineato Ingold⁵⁶, lo status degli umani nel pensiero occidentale è essenzialmente ambiguo: da un lato, il genere umano [*human-kind*] è una specie animale tra le altre e l'animalità è un ambito che include gli umani; dall'altro, l'umanità [*humanity*] è una condizione morale che esclude gli animali. Questi due stati co-esistono nella nozione problematica e disgiuntiva di "natura umana". In altri termini, la nostra cosmologia postula una continuità fisica e una discontinuità metafisica (o

55 Émile Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, trad. it. di M.V. Giuliani, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 256.

56 Cfr. T. Ingold, «Humanity and Animality», in T. Ingold (a cura di), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity Culture and Social Life*, Routledge, Londra 1994; *Id.* «Caccia e raccolta come modi di percepire l'ambiente», cit., pp. 89-127.

soprannaturale, passando dal greco al latino) tra umani e animali. La prima fa dell'uomo un oggetto per le scienze naturali, la seconda un oggetto per le scienze della cultura. Lo spirito è il grande differenziatore occidentale: ci innalza sopra gli animali e sopra la materia in generale, distingue le culture, rende ogni persona unica di fronte ai suoi simili. Il corpo, per contro, è il grande integratore: ci collega al resto dei viventi, uniti da un sostrato universale (DNA, chimica del carbonio) che, a sua volta, ci connette con la natura ultima di tutti i corpi materiali⁵⁷. Al contrario, gli amerindi postulano tra gli esseri del cosmo una continuità metafisica e una discontinuità fisica: la prima deriva dall'animismo, la seconda dal prospettivismo: lo spirito o anima (non una sostanza immateriale, ma una forma riflessiva) integra, mentre il corpo (non un organismo materiale, ma un sistema di affezioni attive) differenzia.

I molti corpi dello spirito

L'idea che il corpo, nelle cosmologie amazzoniche, appaia come il grande differenziatore – ossia come ciò che unisce esseri dello stesso tipo nella misura in cui li differenzia dagli altri – ci permette di riconsiderare sotto una nuova luce alcune delle problematiche classiche dell'etnologia della regione.

In tal modo, l'ormai antico tema dell'importanza della corporalità nelle società amazzoniche acquisisce un fondamento cosmologico. Ad esempio, diventa possibile comprendere meglio il motivo per cui le categorie di identità – individuale, collettiva, etnica o cosmologica – siano così frequentemente espresse attraverso idiomi corporei e, in particolare, attraverso pratiche alimentari e decorazioni del corpo. L'importanza simbolica universale del cibo e dei regimi alimentari – dal mitologico “il crudo e il cotto” di Lévi-Strauss all'idea dei Piro che quel che li rende letteralmente diversi dai bianchi è il loro “cibo legittimo”⁵⁸; dalle restrizioni alimentari che definiscono i “gruppi di sostanza” nel Brasile centrale⁵⁹ alla fonda-

57 La controprova della singolarità dello spirito nella nostra cosmologia sta nel fatto che quando cerchiamo di universalizzarla siamo obbligati – ora che la sovrannatura è fuori fuoco – a identificarla con la struttura e la funzione del cervello. Lo spirito non può essere universale (naturale) quanto il corpo.

58 Cfr. P. Gow, *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Clarendon Press, Oxford 1991.

59 A. Seeger, «Corporação e corporalidade: ideologias de concepção e descendência», cit., pp. 127-132.

mentale classificazione degli esseri in base al loro regime alimentare⁶⁰; dalla produttività ontologica della commensalità, della somiglianza della dieta e della condizione relativa di preda-oggetto e predatore-soggetto⁶¹ all'onnipresenza del cannibalismo come orizzonte “predicativo” di tutte le relazioni con l'altro, siano esse matrimoniali, alimentari o bellicose⁶² – dimostra che l'insieme di abitudini e di processi che costituisce i corpi è precisamente il sito da cui emergono identità e differenza.

Lo stesso vale per l'intenso uso semiotico del corpo nella definizione delle identità personali e nella circolazione dei valori sociali⁶³. La connessione tra tale sovradeterminazione del corpo (in particolare della sua superficie visibile) e il ricorso limitato nel *socius* amazzonico a oggetti capaci di dare sostegno alle relazioni – una situazione, cioè, in cui lo scambio sociale non è mediato da oggettificazioni materiali, come quelle caratteristiche delle economie del dono e delle merci – sono stati accortamente individuati da Turner, che ha mostrato che il corpo umano deve apparire come il prototipo dell'oggetto sociale. Tuttavia, l'enfasi amerindia sulla costruzione sociale del corpo non può essere intesa come la “culturalizzazione” di un sostrato naturale, ma come la produzione di un corpo distintamente umano, nel senso di naturalmente umano. Un tale processo sembra esprimere non tanto il desiderio di “de-animalizzare” il corpo attraverso l'imposizione di segni culturali, quanto piuttosto di *particolarizzare un corpo ancora troppo generico*, differenziandolo dai corpi di altre collettività umane, come pure da quelli di altre specie. In quanto sito della differenziazione delle prospettive, il corpo deve essere differenziato al più alto grado al fine di esprimerne completamente la prospettiva.

Il corpo umano può essere visto come il luogo del confronto tra umanità e animalità, ma non perché sia per natura essenzialmente animale e necessiti di essere velato e controllato dalla cultura⁶⁴. Il corpo è lo strumento espressivo fondamentale del soggetto e al tempo stesso l'oggetto per eccellenza, quello che si presenta allo sguardo dell'altro. Non è per caso, quindi, che la massima oggettivazione sociale dei corpi, la loro massima particolarizzazione espressa nella decorazione e nell'esibizione

60 G. Baer, *Cosmología y shamanismo de los Matsigenka*, cit., p. 88.

61 Cfr. A. Vilaça, *Comendo como gente*, cit.

62 Cfr. E. Viveiros de Castro, «Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico», cit., pp. 149-210.

63 Cfr. George Mentore, «Tempering the Social Self: Body Adornment, Vital Substance, and Knowledge Among the Waiwai», in «Journal of Archaeology and Anthropology», n. 9, 1993, pp. 22-34; T. Turner, «Social Body and the Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality Among the Kayapo», in «Cultural Anthropology» n. 10, vol. 2, 1995, pp. 143-170.

64 P. Rivière, «WYSYNWYG in Amazonia», cit., pp. 255-262.

rituale, è al tempo stesso il momento di massima animalizzazione⁶⁵, quando i corpi sono ricoperti di piume, colori, disegni, maschere e altre protesi animali. L'uomo ritualmente vestito da animale è la controparte dell'animale sovra-naturalmente nudo. Il primo, trasformato in animale, rivela al proprio sguardo la peculiarità "naturale" del suo corpo; il secondo, libero dalla sua forma esteriore e rivelando se stesso come umano, mostra la somiglianza "sovrannaturale" degli spiriti. Il modello di spirito è lo spirito umano, ma il modello di corpo sono i corpi degli animali; se dal punto di vista del soggetto la cultura assume la forma generica dell'"io" e la natura quella dell'"esso", allora l'oggettivazione del soggetto richiede una singolarizzazione dei corpi – la quale naturalizza la cultura, ossia la incarna –, mentre la soggettivazione dell'oggetto implica la comunicazione degli spiriti – la quale culturalizza la natura, ossia la sovra-naturalizza. Messa in questi termini, la distinzione amerindia di Natura/Cultura, prima che sia dissolta nel nome di una comune socialità umana-animale animista, deve essere riletta alla luce del prospettivismo somatico.

È importante notare che i corpi amerindi non sono pensati come dati, ma come costruiti. Da qui l'enfasi sui metodi per la fabbricazione continua del corpo⁶⁶; la nozione di parentela come processo di assimilazione attiva di individui⁶⁷ attraverso la condivisione di sostanze corporee, sessuali e alimentari – e non come eredità passiva di qualche essenza sostanziale; la teoria della memoria che la iscrive nella "carne"⁶⁸ e, più in generale, la teoria che situa la conoscenza nel corpo⁶⁹. La *Bildung* amerindia accade nel corpo più che nello spirito; non c'è nessun cambiamento "spirituale" che non sia una trasformazione corporea, una ridefinizione delle sue affezioni e capacità. Inoltre, mentre la distinzione tra corpo e anima è ovviamente pertinente a queste cosmologie, essa non può essere interpretata come

65 I. Goldman, *The Mouth of Heaves*, cit., p. 178; T. Turner, «We Are Parrots, Twins Are Birds»: Play of Tropes as Operational Structure», cit.; *Id.*, «Social Body and the Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality Among the Kayapo», cit., pp. 143-170.

66 Cfr. E. Viveiros de Castro, «A fabricação do corpo na sociedades Xinguanas», in João Pacheco de Oliveira Filho (a cura di), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, UFRJ/Editora Marco Zero, Rio de Janeiro 1987.

67 P. Gow, «The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy», in «Man», n. 24, vol. 4, 1989, pp. 567-582; *Id.*, *Of mixed Blood: Kinship ad History in Peruvian Amazonia*, cit.

68 E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View*, cit. pp. 201-207.

69 Ken Kensinger, *How Real People Ought to Live: The Cashinahua of Eastern Peru*, Waveland Press, Prospect Heights 1995; Cecilia McCallum, «Il corpo che conosce: dall'epistemologia Cashinaua a un'antropologia medica delle Terre basse», in S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli II. Lo splendore dei mondi*, cit., pp. 91-127.

discontinuità ontologica⁷⁰. Come fasci di affetti e come siti di prospettiva, piuttosto che organismi materiali, i corpi hanno un'anima, proprio come, d'altronde, le anime e gli spiriti hanno un corpo. La concezione duale (o plurale) dell'anima umana, molto diffusa nell'Amazzonia indigena, distingue tra l'anima (o le anime) del corpo, registro reificato della storia di un individuo e luogo della memoria e degli affetti, e il "vero spirito", pura singolarità soggettiva, formale, segno astratto di una persona⁷¹. D'altra parte, le anime dei morti e gli spiriti che abitano l'universo non sono entità immateriali, ma a loro volta tipi di corpi, dotati di proprietà – affezioni – *sui generis*. La distinzione amerindia tra corpo e anima non è una distinzione sostantiva, ma qualcosa che pare rimandare a una "epistemologia ontologizzata"⁷². Corpo e anima, proprio come natura e cultura, non corrispondono a sostantivi, a entità auto-sussistenti o a provincie ontologiche, quanto piuttosto a pronomi o prospettive fenomenologiche.

Il carattere performativo, piuttosto che dato, del corpo, in una concezione che richiede a questo di differenziarsi "culturalmente" al fine di essere "naturalmente" differente, ha un'ovvia connessione con la metamorfosi interspecifica, possibilità suggerita dalle cosmologie amerindie. Questo modo di pensare, che considera i corpi grandi differenziatori e al tempo stesso ne afferma la trasformabilità, non deve sorprenderci. La nostra cosmologia presuppone una singolare diversità degli spiriti, ma non per questo dichiara impossibile la comunicazione (sebbene il solipsismo sia un problema costante), né nega le trasformazioni spirituali indotte da processi come l'istruzione, l'educazione e la conversione religiosa. In realtà, è proprio perché gli spiriti sono differenti che la conversione diventa necessaria (gli europei volevano sapere se gli indiani avevano le anime al fine di modificarle). La metamorfosi del corpo è la controparte amerindia del tema europeo della conversione spirituale⁷³. Allo stesso modo, se il

70 Graham Townsley, «Song Paths: the Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge», in «L'Homme», n. 33, 1993, pp. 454-455.

71 E. Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View*, cit., pp. 201-214; C. McCallum, «Il corpo che conosce: dall'epistemologia Cashinaua a un'antropologia medica delle Terre basse», cit.

72 A.C. Taylor, «De fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar», cit., pp. 444-445.

73 La rarità di esempi inequivocabili di possessione spiritica nel complesso dello sciamanesimo amerindio può derivare dalla prevalenza del tema complementare delle metamorfosi corporee. Il problema classico della catechesi e della conversione religiosa degli amerindi potrebbe essere meglio compreso da questa prospettiva: le concezioni indigene di "acculturazione" privilegiano l'incorporazione e l'incarnazione delle pratiche corporee occidentali (alimentazione e vestiario, soprattutto) piuttosto che l'assimilazione spirituale (linguistica, religiosa, ecc.). Diventare bianco significa assumere un corpo da bianco; lo spirito interessa poco, perché differisce solo nel segno delle affezioni corporee distintive: ricordiamo l'aneddoto di Lévi-Strauss.

solipsismo è il fantasma che minaccia continuamente la nostra cosmologia – traducendo la nostra paura di non riconoscerci nei nostri “simili” perché non sono come noi, data la singolarità potenzialmente assoluta degli spiriti –, la possibilità della metamorfosi esprime la paura opposta, quella di non essere più capaci di distinguere tra umani e animali e, in particolare, la paura di vedere l’umano in agguato nel corpo dell’animale che si mangia⁷⁴. Da qui l’importanza di cui si è detto del complesso di proibizioni e precauzioni alimentari connesse alla potenza spirituale degli animali. Il fantasma del cannibalismo è l’equivalente amerindio del problema del solipsismo: mentre quest’ultimo sorge dall’incertezza sul fatto che la naturale somiglianza dei corpi garantisca una reale comunanza di spirito, il primo sospetta che la somiglianza delle anime possa prevalere sulle reali differenze del corpo e che tutti gli animali che sono mangiati possano, a dispetto degli sforzi sciamanici di de-soggettivizzarli, restare umani. Questo, naturalmente, non ci impedisce di avere tra di noi solipsisti più o meno radicali, come i relativisti, né che le varie società amerindie siano intenzionalmente, e più o meno letteralmente, cannibaliche⁷⁵.

La nozione di metamorfosi è direttamente connessa alla già menzionata dottrina del “vestimento” animale. Come possiamo riconciliare l’idea che il corpo sia il sito della differenziazione di prospettive con il tema dell’apparenza e dell’essenza che viene sempre evocato nell’interpretazione dell’animismo e del prospettivismo⁷⁶? Qui mi sembra che si incorra in un errore importante, quello di considerare l’“apparenza” corporea come inerte e falsa, mentre l’“essenza” spirituale sarebbe attiva e reale⁷⁷.

74 Così commenta l’autore alla nota 15 della versione inglese: «Il problema tradizionale dell’epistemologia occidentale convenzionale è come connettere e universalizzare (le sostanze individuali sono date, le relazioni devono essere costruite); in Amazonia il problema è come separare e particularizzare (le relazioni sono date, le sostanze devono essere definite). Cfr. su questo contrasto R. Brightman, *Grateful Prey*, cit., pp. 177-185 e A. Fienup-Riordan, *Boundaries and Passages: Rule and Ritual in Yup’ik Eskimo Oral Tradition*, cit., pp. 46-50) – entrambi ispirati dalle idee sull’“innato” e il “costruito” di Roy Wagner, «Scientific and Indigenous Papuan Conceptualizations of the Innate: a Semiotic Critique of Ecological Perspective», in Tim Bayliss-Smith e Richard Feachem (a cura di), *Subsistence and Survival: Rural Ecology in the Pacific*, Academic Press, Londra 1977». [N.d.T.].

75 Cfr. E. Viveiros de Castro, *From the Enemy’s Point of View*, cit., pp. 290-293; *Id.*, «Le meurtrier et son double chez les Araweté: un exemple de fusion rituelle», cit., pp. 98-102; Simon Harrison, *The Mask of War: Violence, Ritual and the Self in Melanesia*, University Press, Manchester 1993, p. 121; Carlos Fausto, *A dialética da predação e familiarização entre os Parakanã da Amazônia oriental*, Università di Rio de Janeiro 1997.

76 K. Àrhem, «Ecosofia makuna», cit., p. 122; P. Descola, *La nature domestique*, cit., p. 120; S. Hugh-Jones, «Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l’ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande», cit., pp. 123-148; P. Rivière, «WYSYNWYG in Amazonia», cit., pp. 255-262.

77 Cfr. le decisive osservazioni in I. Goldman, *The Mouth of Heaves*, cit., pp. 123-125 e 200.

Sostengo che niente è più lontano dal pensiero dei nativi quando parlano dei corpi in termini di “vestimento”. *Non è tanto il corpo a essere un vestimento; piuttosto, il vestimento è un corpo*. Siamo di fronte a società che inscrivono significati efficaci sulla pelle e che usano maschere animali (o che, al limite, ne conoscono il principio) dotate del potere di trasformare metafisicamente le identità di coloro che le indossano, se usate in un contesto rituale appropriato. Indossare una maschera-vestimento non significa tanto nascondere un’essenza umana dietro un’apparenza animale, quanto piuttosto attivare i poteri di un corpo differente⁷⁸. Gli abiti animali che gli sciamani indossano per attraversare il cosmo non sono travestimenti, ma strumenti: sono simili all’attrezzatura subacquea, o alle tute spaziali, e non alle maschere di carnevale. L’intenzione, quando si indossa una muta, è di essere in grado di funzionare come un pesce, di respirare sott’acqua, non di nascondersi sotto una strana copertura. Allo stesso modo i “vestimenti” che, tra gli animali, coprono un’“essenza” interiore di tipo umano, non sono meri travestimenti, ma il loro equipaggiamento distintivo, dotato delle affezioni e delle capacità che definiscono ciascun animale⁷⁹. È vero che le apparenze possono essere ingannevoli, ma questo caso capita di rado. Ho l’impressione che nelle narrazioni amerindie sul tema del “vestimento” animale l’interesse risieda più in cosa questi vestiti fanno che in quel che nascondono⁸⁰. Inoltre, tra un essere e la sua apparenza c’è il suo corpo, che è più di un’apparenza: questi stessi racconti mostrano come le apparenze siano sempre “smascherate” da un comportamento del corpo a esse incoerente. In breve, non c’è dubbio che i corpi siano scartabili e scambiabili e che “dietro” di loro giacciono soggettività che sono formalmente identiche a quelle umane. Ma l’idea non assomiglia alla nostra opposizione tra apparenza ed essenza; significa, semplicemente, che l’oggettiva permutabilità dei corpi si basa sull’equivalenza

78 P. Gow (comunicazione personale) mi dice che i Piro concepiscono l’atto di indossare abiti come un modo di *animare il vestito*. Come da noi, l’accento cadrebbe meno sul fatto di coprire il corpo che sul gesto di riempire il vestito, di attivarlo. Detto altrimenti, indossare un vestito modifica meno il vestito che il corpo che lo indossa.

79 Cees Koelewijn e Peter Rivière, *Oral Literature of the Trio Indians of Surinam*, Foris, Dordrecht 1987.

80 Rivière presenta un mito interessante, nel quale è chiaro che il vestito è meno una forma che una funzione. Un suocero-giaguaro offre al proprio genero umano i vestiti di un gattopardo. Racconta il mito: «Il giaguaro disponeva di differenti fogge di vestito. Vestiti per prendere un *anta*-tapiro, vestiti per catturare una *quexada*-cinghiale [...], vestiti per catturare una *cutia*-porcellino d’India. Tutti questi vestiti erano più o meno differenti e tutti avevano artigli». Ora, i giaguari non cambiano foggia per cacciare prede di taglia differente; semplicemente, modulano il loro comportamento. I vestiti di questo mito sono adatti alla loro funzione specifica e mantengono della forma giaguaro solo gli artigli, strumento della loro funzione, poiché sono il solo elemento importante. (P. Rivière, «WYSYNWYG in Amazonia», cit., pp. 255-262).

soggettiva delle anime.

Un altro tema classico nell'etnologia sudamericana, che potrebbe essere interpretato entro questa cornice concettuale, è quello della discontinuità sociologica tra i vivi e i morti⁸¹. La distinzione fondamentale tra i vivi e i morti è data proprio dal corpo e non dallo spirito; la morte è una catastrofe corporea che ha la meglio come differenziatore sulla comune "animazione" dei vivi e dei morti. Le cosmologie amerindie accordano altrettanto, se non maggiore, interesse al modo in cui i morti vedono la realtà rispetto al modo in cui la vedono gli animali e, nello stesso modo, ne sottolineano le differenze radicali rispetto al mondo dei viventi. Per essere precisi, essendo definitivamente separati dai corpi, i morti non sono umani. Come spiriti definiti dalla loro disgiunzione da un corpo umano, i morti sono logicamente attratti dai corpi degli animali; questo è il motivo per cui morire significa trasformarsi in animale⁸², come pure trasformarsi in altre figure di alterità corporea, come affini⁸³ o nemici. In tal modo, se l'animismo afferma una continuità soggettiva e sociale tra umani e animali, il suo complemento somatico, il prospettivismo, stabilisce una discontinuità oggettiva egualmente sociale tra umani vivi e umani morti. (Le religioni basate sul culto degli antenati sembrano postulare l'inverso: l'identità spirituale oltrepassa le barriere corporee della morte, i vivi e i morti sono simili nella misura in cui manifestano lo stesso spirito. Avremmo di conseguenza da un lato l'ancestralità sovraumana e la possessione spirituale, dall'altro l'animalizzazione dei morti e la metamorfosi corporea).

Avendo esaminato le componenti che differenziano il prospettivismo amerindio, mi rimane da attribuire una "funzione" cosmologica all'unità trans-specifica dello spirito. A questo punto, credo, posso arrischiarmi a offrire una definizione relazionale della categoria di "sovra-natura", oggi caduta in discredito, ma la cui pertinenza mi sembra indubbia⁸⁴.

81 M. Carneiro de Cunha, *Os mortos e os outros*, Hucitec, San Paolo 1978.

82 Cfr. Donald Pollock, *Personhood and Illness Among the Culina of Western Brazil*, University of Rochester, Rochester 1985, p. 95; Steve Schwartzman, *The Panara of the Xingu National Park*, University of Chicago, Chicago 1988, p. 268; T. Turner, «Social Body and the Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality Among the Kayapo», cit., p. 152; A. Vilaça, *Comendo como gente*, cit., pp. 247-255.

83 In antropologia si definiscono *affini* i parenti acquisiti, ossia gli individui che intrattengono fra di loro relazioni formatesi tramite il matrimonio [N.d.T.].

84 Cfr. A. C. Taylor, «De fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar», cit., p. 445; e P. Descola e G. Pálsson (a cura di), *Nature and Society*, cit. Le critiche di questi autori contro la nozione di "sovra-natura" sono legittime, ma alla condizione di applicarle ugualmente alle nozioni di "cultura" e di "natura", tanto occidentali e reificatrici quanto la precedente; e se è possibile dare a quest'ultima un senso puramente sinottico, come chiede e fa Descola, non vedo perché non potremmo fare altrettanto con la prima. Dall'altra parte, la rilettura pragmatico-comunicativa del mondo degli spiriti, proposta da Taylor per gli Achuar,

A prescindere dal suo impiego per individuare gli ambiti cosmografici del tipo "iperurano" o per definire un terzo tipo di esseri intenzionali che esistono nelle cosmologie indigene e che non sono né umani né animali (mi riferisco agli "spiriti"), la nozione di sovra-natura può servire a designare un contesto relazionale specifico e una particolare qualità fenomenologica, che è tanto distinta dalle relazioni inter-soggettive che definiscono il mondo sociale quanto dalle relazioni "inter-oggettive" con i corpi degli animali.

Proseguendo l'analogia con la serie pronominale⁸⁵, possiamo vedere che tra l'"io" riflessivo della cultura (il generatore dei concetti di anima o spirito) e l'"esso" impersonale della natura (marcatore della relazione con l'alterità somatica) c'è una posizione straordinaria, quella del "tu", la *seconda persona*, o l'altro preso come altro soggetto, il cui punto di vista è l'eco latente di quello dell'"io". Credo che questo concetto sia d'aiuto nel determinare il contesto sovra-naturale. Contesto anormale nel quale il soggetto è catturato da un altro punto di vista cosmologicamente dominante e in cui egli è il "tu" di una prospettiva non umana, la *Sovranatura è la forma dell'Altro come Soggetto* che implica un'oggettivazione dell'io umano come un "tu" per questo Altro. La tipica situazione "sovra-naturale" nel mondo amerindio è l'incontro nella foresta tra un uomo – sempre solo – e un essere che è *visto* inizialmente soltanto come un animale o una persona e che poi si rivela spirito o persona morta e *parla* all'uomo⁸⁶. Questi incontri possono essere letali per l'interlocutore che, sopraffatto dalla soggettività non umana, passa dall'altro lato, trasformandosi in un essere della stessa specie del "locutore": morto, spirito o animale. Colui che risponde al "tu" pronunciato da un non umano accetta di essere la sua "seconda persona" e quando assume a sua volta la posizione dell'"io" lo fa già come non umano. La forma canonica di questi incontri sovra-naturali consiste nello scoprire improvvisamente che l'altro è "umano", cioè che *esso* è l'umano, ciò che automaticamente deumanizza e aliena l'interlocutore e lo trasforma in preda, ossia in animale. Soltanto gli sciamani, esseri multinaturali per definizione e per funzione, sono in grado di transitare nelle varie prospettive, di chiamare ed essere chiamati "tu" dalle soggettività extra-umane senza perdere la loro condizione di soggetti⁸⁷.

equivale a una definizione di "sovra-natura" dello stesso genere di quella che propongo per "cultura", "natura" e ora anche per "sovra-natura".

85 É. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, cit.

86 Le dinamiche di questa comunicazione sono ben analizzate in A. C. Taylor, «De fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar», cit., pp. 429-447.

87 Come abbiamo osservato, buona parte del lavoro sciamanico consiste nella de-soggettiviz-

Vorrei concludere osservando che il prospettivismo amerindio ha una via di fuga, per così dire, in cui le differenze tra punti di vista sono al tempo stesso annullate ed esasperate: il mito, che assume così il carattere di discorso assoluto. Nel mito ogni specie di essere appare alle altre così come appare a se stessa (come umana), pur agendo come se già mostrasse la sua natura distinta e definitiva (come animale, pianta o spirito). In un certo senso, tutti gli esseri che popolano la mitologia sono sciamani, come è infatti esplicitamente affermato da alcune culture amazzoniche⁸⁸. Via di fuga universale del prospettivismo cosmologico, i miti parlano di uno stato dell'essere dove i corpi e i nomi, le anime e le affezioni, l'io e l'altro si compenetrano, immersi nello stesso contesto pre-soggettivo e pre-oggettivo – un contesto la cui fine è precisamente ciò che la mitologia si propone di raccontare.

Traduzione di Alice Caramella, Davide Serpico e Alessia Solerio, rivista da Benedetta Piazzesi e Massimo Filippi

zazione degli animali, ossia nel trasformarli in corpi puri, naturali, capaci di essere consumati senza pericolo. Al contrario, ciò che definisce gli spiriti è proprio il fatto che *non sono commestibili*; questo li trasforma nei *mangiatori* per eccellenza, ossia in esseri antropofagi. È chiaro allora perché gli spiriti si manifestino di preferenza nelle forme dei grandi predatori, perché la selvaggina veda gli umani come spiriti e perché gli animali considerati non commestibili siano assimilati agli spiriti (cfr. E. Viveiros de Castro, «Alguns aspectos do pensamento yawalpiti (Alto Xingu): classificações e transformações», cit., pp. 1-41). Le scale di commestibilità degli indigeni amazzonici dovrebbero quindi includere gli spiriti come loro polo negativo (cfr. S. Hugh-Jones, «Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazo-niens envers la consommation de viande», cit., pp. 123-148).

⁸⁸ David Guss, *To Weave and to Sing: Art, Symbol and Narrative in the South American Rain Forest*, University of California Press, Berkeley 1989, p. 52.

Marco Maurizi

Animalismo o antispecismo?¹

Contrariamente a quanto si possa pensare, il più grosso limite all'imporsi di una cultura antispecista non proviene dal mondo esterno bensì dal suo interno. È lo stesso movimento di liberazione animale a produrre gli ostacoli più grandi a una coerente elaborazione culturale, teorica e pratica dell'antispecismo. Ritengo che si possano sintetizzare questi ostacoli tramite la seguente diagnosi: *l'antispecismo soffre ancora troppo di "animalismo"*².

“Animalismo” è un concetto comodo (la parola non ha certo lo stesso peso in altre lingue) che non dice niente. Nasce in contrapposizione a “umanismo” e riproduce l'opposizione rigida tra Uomo e Animali. Chi lotta “per gli animali” dovrebbe avere tra i propri obiettivi primari quello di contribuire a smontare tale opposizione, smettendo di riprodurla. Mentre chi parla di “diritti animali”, di “liberazione/i”, di “antispecismo” è costretto a confrontarsi con una riflessione che ha problematizzato questi concetti, mostrandone le contraddizioni e le difficoltà, l'animalismo permette di dire tutto ciò che si vuole. Ma l'animalismo non è solo una brutta parola. Continuando a porre la distinzione tra Uomo e Animali, l'animalista crea la propria nicchia identitaria all'interno dell'Umano: «Io sono l'Uomo che lotta per l'Animale, sono diverso dagli altri umani, l'unico che veramente faccia qualcosa di “altruistico”». L'animalista è un Eroe senza macchia e senza paura ed è tremendamente serio e compiaciuto del proprio ruolo. Se gli si fa notare che umano e non umano sono intrecciati (non solo da un punto di vista concettuale ma anche economico e politico,

¹ Questo testo è una sintesi di un saggio appena pubblicato dal titolo *La filosofia dei cani. Animalismo o antispecismo?* (Lulu, 2015). Ringrazio Alessandra Galbiati per l'eccellente lavoro riassuntivo.

² Con questo termine indico una forma embrionale di antispecismo che non ha ancora maturato la consapevolezza dei limiti identitari di una lotta “solo per gli animali”. Con antispecismo indico, invece, il frutto maturo di questa consapevolezza. Molti non condividono questa scelta terminologica. Ovviamente non ho pretese di incontrovertibilità e se qualcuno è affezionato alla parola “animalismo” continui pure ad usarla. Poiché, però, i fenomeni che descrivo utilizzando (identitarismo, moralismo, misantropia, settarismo, rifiuto di ogni critica interna, ecc.) mi sembrano reali, si chiami tutto ciò “Pinco Pallo” e si guardi alla *cosa* piuttosto che al *nome*.

per cui non c'è via di lottare per la liberazione dell'uno senza contestualmente lottare per quella dell'altro), trova questa osservazione fastidiosa. O insiste nel dire che è più importante lottare per gli Animali oppure dirà che lotta *anche* per gli Umani, ma all'atto pratico continua a considerare prioritaria solo la lotta per gli Animali. Il manifestante No TAV bastonato dalla polizia gli apparirà semplicemente come uno che “mangia un panino al prosciutto”. L'animalista vuole essere anzitutto coerente con la propria auto-rappresentazione di eroe che lotta “per gli animali”.

Il nemico, per gli animalisti, è l'Uomo che uccide gli Animali – cioè un'idea universale, eternamente uguale a se stessa – e, poiché tale nemico appare solo nella forma dei singoli esseri umani, ecco che il vicino di casa diventa rappresentante dell'Uomo Oppressore Degli Animali e quello con cui prendersela sarà lui. Per l'animalismo i nemici vengono identificati solo dal fatto di essere o non essere vegani/vegetariani; tutto il resto passa in secondo piano. Purtroppo, invece, la struttura gerarchica del mondo rende centrale e fondamentale proprio ciò che l'animalista mette “in secondo piano”.

Di fronte a questo tipo di obiezioni l'animalista risponde: «A te non importa abbastanza degli animali» oppure «Non hai il coraggio di parlare solo di animali, devi per forza metterci dentro anche gli umani», «Tu non sei *morale* come me, tu non sei *eroico* come me» (variante sfiziosa: «Tu sei ancora antropocentrico»). Come se di questo eroismo straccione, che confonde concettualmente le cose e si getta nella lotta a casaccio in un mondo di cui ignora le dinamiche elementari, ci fosse davvero bisogno. Ma chi soffre sotto il giogo di una società ingiusta (umani e non umani) non ha bisogno di eroi immaginari: ha bisogno di metodo di analisi e di strategie di cambiamento.

Alcuni pensano che l'animalismo sia stato superato dall'antispecismo ma l'antispecismo, di fatto, non esiste³. Perché potesse esistere occorrerebbero risposte credibili a domande quali: che cos'è lo specismo? Che cosa lo produce? Come lo si combatte? Chi ricorda la mancanza di tali risposte viene avversato come uno jettatore, come se il problema fosse sollevare dubbi e non, invece, avere certezze mal riposte. Gli animalisti hanno troppe certezze e se le confermano a vicenda. Bisogna stare dalla propria parte anche quando si sa di sbagliare, perché altrimenti “ci si divide”.

Militanti antispecisti seri combattono ogni giorno non solo per gli animali (tutti, umani compresi) ma anche contro gli animalisti per far nascere

³ Cfr. M. Maurizi, *Cos'è l'antispecismo politico e altri saggi*, Per Animalia Veritas, Roma 2012.

una teoria e una prassi adeguate al mondo che si trovano di fronte. Questi attivisti avranno senz'altro riconosciuto nella descrizione dell'eroismo immaginario animalista le mille polemiche che devono affrontare quotidianamente. Se c'è qualche speranza che la questione animale occuperà un giorno il posto che le spetta, in una lotta che ponga fine allo sfruttamento integrale di cui siamo tutti vittime, lo dovremo solo, ed esclusivamente, a loro.

Crescere politicamente

L'introduzione nel dibattito antispecista di pensatori articolati e complessi come Adorno, Derrida, Deleuze, Foucault e Heidegger ha reso discutibili alcuni degli assunti e dei luoghi comuni che da tempo dominavano il movimento animalista. Questa sana e lungamente attesa problematicità si è presto scontrata con una perplessità diffusa nel movimento: che cosa fare ora? Ma davvero è tutto così difficile come ci raccontano questi? Ma davvero il veganismo non è un modo per cambiare il mondo? Ma davvero non è “ovvio” che sia “ingiusto” uccidere gli animali? Ma davvero l'indignazione morale non basta? L'unica risposta è uscire dalle secche del moralismo e dell'identitarismo, crescere culturalmente, elaborare teorie che prendano sul serio la resistenza che il mondo ci oppone quando vogliamo cambiarlo, inventare sinergie e strategie nuove. Recentemente, però, il “neo-animalismo” (che sarebbe il tentativo di teorizzare il pensiero medio dell'animalismo) ha tentato di disinnescare le critiche che l'*antispecismo politico*⁴ muove al movimento per poter tornare a richiudersi nella propria rassicurante identità di gruppo, celebrare il proprio stile di vita sano e moralmente corretto, sentirsi puri e incontaminati combattenti contro un mondo decadente.

Il cuore della differenza tra animalismo e antispecismo è l'affrontare il “fenomeno specismo” in termini *individuali* (all'interno di un orizzonte morale) o, invece, *sociali* (all'interno di un orizzonte politico). La società,

⁴ Per comodità userò in questo testo tale espressione, che tuttavia si presta a molti equivoci. Anzitutto non esiste alcuna visione comune dell'antispecismo politico e ci sono espressioni ben più rilevanti: antispecismo “storico” vs “metafisico”, visione “sociale/olistica” vs “atomistica”, concezione “dialettica” vs “astratta”, ecc. Gli animalisti e i neo-animalisti usano l'etichetta “antispecismo politico” per identificare delle *conclusioni* delle riflessioni mie e di altri pensatori e attivisti che non “piacciono” ad una parte del movimento animalista. Ci si dedica alla critica generica di questa fantomatica “etichetta” senza impegnarsi in un confronto serio con i ragionamenti che abbiamo proposto in numerosi testi da più di dieci anni a questa parte.

che è l'effetto combinato e complesso dell'azione dei singoli, gli animalisti non la vedono, così come non vedono il suo potere sulla coscienza di questi singoli. Rimangono nel cartesianesimo del soggetto (disincarnato e trasparente a se stesso), cioè ancora nell'etica. L'antispecismo politico, proprio perché non considera identici i meccanismi delle varie lotte di liberazione e ne compie un'analisi di tipo storico-materialistico, critica la classica identificazione (di tipo etico) tra discriminazione umana e animale, mostrando come non ci sia affatto un'"identica" logica dietro il sessismo, il razzismo e lo specismo. Il neo-animalismo, proprio perché non esce dal paradigma etico, generalmente condivide l'identificazione tra sterminio animale e Olocausto (quando non sostiene cose aberranti tipo che Auschwitz è una "barzelletta" rispetto a ciò che accade agli animali nei macelli).

L'antispecismo politico nasce proprio dal riconoscimento che non basta la denuncia di una "analogia" tra sessismo, razzismo e specismo per descrivere in modo accurato i rapporti tra oppressione umana e animale. E quando l'antispecismo politico afferma che la liberazione animale "implica" la liberazione umana non significa affatto che essa "segua" la liberazione umana. Può voler dire esattamente il contrario: gli antispecisti politici sottolineano come sia difficile immaginare la liberazione umana senza liberazione animale. In caso contrario la logica del dominio non verrebbe scardinata alla radice e persisterebbe nella cultura umana un'opposizione irrisolta e gerarchica tra uomo e natura. Laddove si afferma che senza liberazione umana non c'è liberazione animale non si sostiene che la realizzazione della prima garantisca di per sé la seconda ma, al limite, che ne costituisca la condizione di possibilità: è cioè condizione necessaria ma non sufficiente. L'antispecismo politico nasce proprio perché l'antispecismo tradizionale (neoanimalista o "metafisico") non è in grado di descrivere in modo corretto nemmeno la stessa oppressione animale.

L'oppressione animale rimane confusa e generica, astratta e astorica, se non viene messa in relazione con l'oppressione umana. Solo attraverso un'analisi storica e sociale è possibile comprendere lo specismo come fenomeno non meramente "logico" o come "pregiudizio" ma come "forma di vita" (storica e sociale). L'antispecismo politico non sostiene né che la liberazione umana porti alla liberazione animale, né che la liberazione animale porti alla liberazione umana poiché offre ampie evidenze che questo rapporto è complesso in quanto identifica una struttura del dominio in cui sono presi tanto l'umano che il non umano. Inoltre l'antispecismo politico sottolinea come, data questa struttura stratificata, la "soluzione" al problema dello sfruttamento non può stare né nella sola liberazione animale, né

nella sola liberazione umana, bensì in una visione politica che le consideri entrambe, proprio perché esse sono intrecciate logicamente, storicamente e socialmente. Infine, questa visione, proprio perché politica, non potrà mai sostanzarsi in un *atto* "individuale" ma dovrà avere come obiettivo una trasformazione "sociale", cioè un *processo*. Ma gli animalisti non conoscono "processi", solo "atti", poiché per loro esistono solo individui e non società e, quando pensano la società, continuano a pensarla con le caratteristiche dell'essere umano individuale.

L'antispecismo politico è "politico" proprio perché pensa che la soluzione ai problemi posti dall'oppressione animale sia di natura collettiva e non individuale. A chi crede che l'umanità non sarà mai disposta a rinunciare ai privilegi che derivano dallo sfruttamento animale occorre far notare che non si devono proiettare sull'agire sociale le caratteristiche dell'azione individuale (l'*atto* invece che il *processo*). Solo gli individui e non le società, infatti, agiscono dall'oggi al domani: gli atti sociali, in quanto processi, non sono né istantanei né unilineari. Un cambiamento sociale avviene perché è *possibile* e si tratta di favorire gli sviluppi sociali (culturali, economici, scientifici e tecnologici) che lo *rendano possibile*. È la stessa società a stabilire, in base ai valori che di volta in volta incarna, ciò che rappresenta una "rinuncia" e ciò che non lo è. Una società umana liberata potrebbe ritenere lo sfruttamento e la violenza sugli animali esteticamente ed eticamente ripugnanti e desiderare di conseguenza un processo di produzione della ricchezza sociale diverso e nuovo, percepito come *più desiderabile*. Certo, ci sono alcuni attivisti convinti che "*ogni antispecismo è politico*" dato che chiedere "*una qualche trasformazione sociale dell'esistente*" è fare "politica". Ma intendere così la politica è un puro gioco di parole. Politico non è infatti il mero *desiderio* di cambiare la società, ma il *fatto* di riuscire a cambiarla o di incidere realmente sulla sua struttura. Altrimenti anche il satanismo, la preghiera della vecchietta e i deliri del pazzo nello *Speaker's Corner* sarebbero "politici". Dunque nulla lo sarebbe.

Così, i neo-animalisti pretendono di combattere la logica del sistema economico-politico senza rinunciare alla condanna morale del carnivorismo dei singoli. Ma questo non si può fare o meglio non si può fare contestualmente. Ecco il duplice errore in cui incorrono: (a) poiché i neo-animalisti soggiacciono al ricatto morale «se non predico il veganismo non sto combattendo per gli animali» ogni discorso in cui si relativizza l'impatto politico della scelta alimentare del singolo sembra loro un passo indietro; (b) poiché non vogliono compiere il passo decisivo verso l'elaborazione di un'autentica strategia politica si limitano a riverniciare di

chiacchiere “politiche” il vecchio moralismo animalista.

L’antispecismo politico non disincentiva la propaganda a favore del veganismo, semplicemente esige che oltre a questo si conduca una lotta per colpire le strutture sociali che sono le vere portatrici dello sfruttamento: gli individui specisti muoiono, ma il sistema specista si perpetua. La stragrande maggioranza degli atti che compiamo in quanto esseri sociali avvengono in modo prevalentemente “automatico” e non “consapevole”. Questo è un dato di fatto e chi non lo comprende non sta parlando di esseri umani reali ma di automi cartesiani. È la cultura che ci garantisce l’efficienza e la correttezza del nostro agire quotidiano, poiché la normalità è la norma. Il motivo per cui idee nuove vengono solitamente avversate e le idee morali nuove suscitano reazioni di scherno o di paura non sta nella “devianza” morale dei singoli, bensì nel fatto che i singoli pensano e agiscono, per lo più, in termini di condizionamento sociale. L’*ethos*, il “sentire collettivo”, non è l’etica, è anzi fundamentalmente impermeabile e ribelle al puro ragionamento etico (ammesso, e non concesso, che quest’ultimo possa esistere). Ritenerne che l’“indifferenza” generale al dolore (di umani e animali) accada per “devianza” morale dei singoli significa considerare l’umanità intera una specie immorale (tranne pochi individui illuminati). Finché penseremo in termini etici e individuali saremo solo in grado di definire obiettivi “culturali” (carte dei diritti, dibattiti bioetici, educazione) e il raggio d’azione sarà sempre limitato a ciò che esperiamo direttamente (boicottaggio delle merci “insanguinate”). Ragionare in termini politici significa, invece, puntare a una modifica sociale dei rapporti e al cambiamento delle strutture produttive, delle modalità di gestione del potere e di assunzione delle decisioni. Nonostante sia evidente, la misantropia degli animalisti spesso viene recisamente negata dai suoi sostenitori che, anzi, affermano, non meno di noi, di lottare “anche” per la liberazione umana. Ma non si può dire: «Noi lottiamo *anche* per gli umani ma pensiamo prima agli animali». Quell’«anche» è un paravento per la cattiva coscienza: non si sta facendo nulla per disinnescare i conflitti sociali, quindi li si lascia inalterati e si immagina la liberazione animale come variabile indipendente.

Quando si parla di “superamento” dell’orizzonte capitalistico viene talvolta obiettato che si impone al movimento antispecista una visione politica ristretta, prefigurando la necessità di chissà quale modello sociale specifico (il comunismo, l’anarchia, ecc.). In realtà non è affatto necessario andare a prefigurare *positivamente* un modello sociale alternativo per comprendere la natura politica della liberazione animale. Basta rendersi conto degli effetti *negativi* che l’attuale sistema ci impone e porsi

come obiettivo un loro superamento effettivo. Il problema è che c’è chi assurdamente sostiene che gli animali verranno liberati dentro un sistema che incoraggia l’*egoismo* e che *manipola l’informazione* e impedisce che le *decisioni* siano prese in modo *consapevole e democratico*. L’astratta possibilità logica che sia possibile liberare gli animali sotto le condizioni vigenti è priva di senso. Facciamo pure conto che non sia colpa del capitalismo che esistano egoismo, informazione manipolata da interessi economici, processi decisionali non democratici. Non mi pare, però, che si possa contestare che questi fenomeni esistano. Se esistono allora poniamo liberazione umana = diminuzione dell’egoismo + informazione corretta + democrazia reale. Dunque se la liberazione animale non andasse di pari passo con la liberazione umana sarebbe forse possibile liberare gli animali persistendo egoismo, disinformazione e non democraticità dei processi decisionali? Non si capisce proprio di quale “possibilità” si potrebbe trattare. Quando ci fosse *davvero* una società liberata e la sensibilità individuale fosse modellata non dalla competizione ma dalla solidarietà, dal rispetto della diversità, ecc. e se una società del genere (che avesse eliminato ogni forma di schiavitù umana) non avesse portato spontaneamente alla liberazione degli animali, si aprirebbe comunque facilmente di fronte agli umani un compito nuovo e possibile: liberare gli animali. Sarebbe appunto la condizione ottimale che noi non abbiamo e che rende utopico, oggi, l’antispecismo morale. Attenzione non si sta sostenendo che bisogna *prima* liberare gli umani ma solo che questo esperimento mentale, se lo si pensa fino in fondo, si trasforma nella condizione ottimale per la liberazione animale.

Dalla consapevolezza dell’indissolubile intreccio tra sfruttamento animale e umano deriva l’ingenerosità dell’accusa dei neo-animalisti, cioè il fatto che l’antispecismo politico sarebbe “specista”. Se la liberazione animale fosse perseguita “solo o soprattutto” perché libera gli umani forse si potrebbe dire “specista”. Resta invece da dimostrare come mai, se si liberano gli animali “anche” perché così si liberano gli umani, questo sarebbe egoistico e/o specista. Dire che liberiamo gli animali “anche” per liberarci e perché cerchiamo “un vantaggio anche per l’umanità”, significa che il rapporto tra la società umana e le società animali dovrà esprimersi in termini non gerarchici e non oppressivi. Si tratta di un presupposto ovvio. L’antispecismo “politico” non pone affatto l’uomo “al centro dell’etica” perché non pone un “soggetto” al centro della sua teoria bensì un “rapporto”, anzi una rete di rapporti (sia tra umani che tra umani e non umani)! Per questo è teoria squisitamente “politica” e non “etica”.

Alla base dell’incomprensione dell’antispecismo politico da parte dei

neo-animalisti c'è un modo superato di intendere i rapporti sociali. Essi parlano, ad esempio, della "istituzionalizzazione" dell'uccisione di animali. L'istituzionalizzazione è la trasformazione di un gesto di un singolo in un sistema che si auto-produce indipendentemente dai singoli soggetti. In sociologia ci sono due modi diversi di intendere i processi di istituzionalizzazione. Il primo è l'*individualismo metodologico* (Weber, Schütz, Berger e Luckmann), cioè la teoria secondo cui i processi istituzionalizzati non sarebbero altro che forme "congelate" dell'agire individuale in cui la ripetizione del gesto produce la "reificazione" del medesimo e la sua "estranazione" dagli individui che lo compiono (ossia, gli individui, pur essendo la causa del sorgere suo, non sarebbero più in grado di cogliere l'istituzione come loro prodotto). Il secondo modo di intendere l'istituzione è invece quello che sottolinea l'*eccedenza* delle forme sociali oggettive rispetto agli individui (Hegel, Marx, Durkheim, il funzionalismo di Talcott-Parsons, lo strutturalismo di Lévi-Strauss). L'istituzione in questo caso non nasce dagli individui ma dai rapporti *tra* gli individui e quindi sfugge già da sempre al loro controllo cosciente. Non è il prodotto della loro volontà congelata, piuttosto dell'interazione tra le volontà individuali; dunque esiste, in certa misura, indipendentemente da ciò che queste ultime intendono o desiderano (ad esempio, non sono io a creare il linguaggio ma apprendendo il linguaggio imparo a conoscere il mondo e a esprimere i miei desideri).

È chiaro allora che l'istituzionalizzazione della morte animale si potrebbe smontare tramite il ragionamento e l'educazione, come suggeriscono i neo-animalisti, solo se fosse l'effetto di una volontà cosciente individuale che ha obliato se stessa nel risultato della sua azione. Ma se, invece, l'istituzionalizzazione eccede la sfera morale e d'azione dell'individuo (perché si colloca *tra* le coscienze e *tra* le azioni degli individui, ne costituisce, per così dire, il "collante"), allora occorrerebbe seguire un'altra strada per demolirla. E questa strada è la trasformazione politica dei rapporti tra società e individuo, tra società e natura, tra il soggetto e la propria animalità rimossa dalla civiltà. L'antispecismo morale si appoggia su una tradizione filosofica che considera "reali" primariamente gli individui e considera invece secondaria, cioè "derivata", la società. Questa tendenza all'*individualismo metodologico* impedisce di farsi un'idea adeguata di fenomeni sociali complessi quali quelli descritti dall'antispecismo politico⁵.

Lo sappiamo bene: quando si sottolinea l'importanza delle strutture

oggettive della società, delle forme complesse e ultra-individuali, dei limiti dell'azione del singolo rispetto alla totalità, scatta subito l'accusa da parte degli animalisti di perorare una prospettiva che *limita* lo spazio di libertà dell'individuo. Non facciamo affatto l'apologia della società contro l'individuo. Anzi, la modernità ha messo in campo un progetto emancipativo rispetto alle società tradizionali, un modello sociale in cui le decisioni collettive passano attraverso la verifica dell'individuo e, dunque, si stabilisce una perfetta *circolarità* tra razionalità sociale e pensiero individuale (e non più un modello verticistico in cui è la prima a determinare il secondo). Si è diffusa così l'idea che esista qualcosa come il progresso morale dell'umanità e che questo progresso proceda attraverso il dialogo e l'imporsi di argomentazioni convincenti: è la cultura illuministica. Ora, non dobbiamo abbandonare questa idea ma dobbiamo porla come *fine* della nostra azione, non come un *fatto*. Perché la società uscita dall'Illuminismo ha realizzato esattamente il contrario di questo modello: mai come oggi l'individuo conta zero e la razionalità sociale non è posta sotto il controllo di chi ne subisce gli effetti distruttivi. È questa la "dialettica dell'illuminismo" di Adorno e Horkheimer: non cedere all'illusione che l'Illuminismo si sia realizzato perché in realtà si è rovesciato nel suo opposto.

L'animalismo (e il neo-animalismo) pensa un impegno solo in favore degli animali, considerando che l'impegno anche per l'umano sia in contraddizione con quello per il non umano e, quel che è peggio, tornando sulla vecchia e ormai superata contrapposizione ontologica tra umano e non umano, cioè ponendo a oggetto della cura un "loro" che esiste solo come effetto dello specismo che si dice di voler superare. L'antispecismo politico, poiché rifiuta la contrapposizione tra umano e non umano, si è attirato addosso l'accusa di "antropocentrismo": un'accusa che invece va restituita al mittente. L'uomo è un animale e la storia della civiltà è anche la storia della repressione dell'animalità umana. Negare questo intreccio costitutivo tra il soggetto umano e ciò che esso proietta fuori di sé come Altro significa obbedire ai meccanismi di linguaggio del "Potere" che si dice di voler smantellare. Appare una notazione di mero buon senso sostenere che la liberazione degli animali oppressi non può che passare per un cambiamento di struttura. Non si tratta di combattere o abolire *enti puramente concettuali* come il Potere, la Ragione o il Cittadino, bensì di modificare la prassi di sopraffazione che ne distorce la forma reale. E, poiché tale prassi è intrecciata con l'oppressione umana, è del tutto ovvio che per liberare gli animali si debbano necessariamente liberare anche gli umani.

Tra umano e non umano non c'è alcuna rigida e statica opposizione, bensì un trapassare dialettico negli estremi. Ed è la forma stessa del

5 Al proposito, cfr. M. Maurizi, «Antispecismo e individualismo metodologico», in «Animal Studies. Rivista italiana di antispecismo», n. 6, 2014, pp. 13-24.

“soggetto” che deve essere ripensata, perché “soggetto” significa ciò che si chiude in sé, ciò che esclude l’altro, ciò che pretende porsi autonomamente, ciò che è impermeabile a ogni “esteriorità”. Il soggetto è allora sempre il soggetto *cartesiano* se non viene scardinato in questa sua costitutiva chiusura. L’antispecismo è una delle forme – forse la più radicale – di scardinamento di questo fortitizio filosofico. E dunque non può riprodurre la meccanica violenta. Non si tratta di fare degli animali dei soggetti, bensì di smascherare il *divide et impera* su cui si regge tutta la macchina da guerra del potere politico: noi/loro, dentro/fuori, sopra/sotto. Non c’è nessun “altro” da salvare: ci sono piuttosto dei dispositivi economici, sociali, culturali, antropologici da disinnescare per aprire la possibilità di un ordine diverso di convivenza. Ciò che deve essere “salvato” è ciò che invece può emergere ed esprimersi liberamente una volta che tali dispositivi vengono sovvertiti e aperti: la Vita, che traspare enigmatica, affascinante e terribile, dietro le sbarre di ogni gabbia umana e animale, sociale e individuale, interiore ed esteriore.

Che fare?

La domanda asfissiante degli animalisti quando si muovono delle critiche al loro approccio è: «Va bene, ma cosa dobbiamo fare *qui e ora?*», «Vogliamo soluzioni concrete!». L’utilità di un pensiero non sta, però, nella sua “applicazione”: questa è una concezione ingegneristica del pensiero. Il pensiero serve anzitutto per comprendere. Il “salto” verso la prassi non è cosa che si possa progettare nel chiuso di una stanza. E non è compito dei singoli “inventare” soluzioni pratiche: sarebbe presunzione sostituirsi a un movimento fatto di milioni di persone. Chi ha influenzato il movimento dei lavoratori o il femminismo, l’ha fatto anzitutto cambiando il modo di pensare degli attivisti e indicando “*dove* occorre andare a parare”, *gli obiettivi di lungo periodo*: le prassi di trasformazione si creano, queste sì, “dal basso”, nel vivo della lotta, non nei libri e nelle conferenze. Il problema è individuare chiaramente l’obiettivo contro cui si lotta e il mio modesto contributo è chiarire che l’obiettivo polemico non sono gli altri umani, ma le strutture di potere economico e politico che regolano la vita sociale. Se capisse quali sono i problemi da affrontare, il “movimento” troverebbe le soluzioni in modo condiviso, attraverso una spassionata analisi delle situazioni e delle risorse che può mettere in campo. Ma chi pretende di avere soluzioni *prima* di mettersi a tavolino per capire *cosa c’è da fare e come è*

possibile farlo, direi che è destinato ad attendere in eterno.

Ciò che viene fatto oggi dal movimento sembra “concreto” solo nel senso che *dà l’impressione agli attivisti di fare qualcosa*: ma se la definizione di “fare” per un attivista è (e dovrebbe essere) “*agire per cambiare realmente lo stato di cose presente*”, allora mi pare che siamo ben lontani da tutto ciò. Si spacciano i propri desideri per realtà e ci si accontenta di agire “concretamente” ma *in modo immaginario*. Infatti, visto che lo sfruttamento animale è una realtà colossale e globale, vorrei sapere come “in concreto” si spera di modificare con azioni singole (che hanno un impatto globale irrilevante) un sistema che influenza la vita di miliardi di persone, che produce profitti superiori al PIL di interi Paesi, che dà a gruppi imprenditoriali ristretti un immenso potere mediatico e politico sulle nostre vite. Tutto questo verrà cambiato senza toccare minimamente le leve economiche e politiche? Lottando “da soli”? Contro il mondo intero? Condannare, senza averle comprese, delle analisi articolate (con la scusa che si tratti di “antispecismo politico”) e rivestire di nuove parole i vecchi slogan e le vecchie pratiche (“disobbedienza civile”, “istituzionalizzazione”, ecc.) serve solo a mettersi la coscienza a posto e lasciare il mondo così com’è.

Si sta inoltre facendo strada una tendenza curiosa ma del tutto coerente con i vizi genetici dell’animalismo: aggirare le argomentazioni scomode e parlare di “*tanti antispecismi*”, come se uno andasse al supermercato a scegliersi il vestito che più gli aggrada. Non è un caso che molti neo-animalisti siano “ecumenici”, vogliano cioè fare un bel mix tra l’antispecismo radicale e il vecchio animalismo, prendere un po’ di qua e un po’ di là. Si sostiene che recentemente ci sarebbe stata un’accelerazione nel movimento antispecista (l’allargamento della platea di potenziali favorevoli alla liberazione animale al di fuori dell’attivismo in senso stretto) che non solo non sarebbe il prodotto delle elaborazioni teoriche più o meno recenti ma che queste ultime, addirittura, metterebbero in pericolo, creando divisioni e dispute, l’obiettivo comune. Anzitutto non mi piace affatto l’enfasi eccessiva posta su l’“*astratto delle teorie*” e sul parlare standosene “in poltrona”. Non si capisce perché l’elaborazione teorica debba servire solo a far *nascere* un movimento (vedi Singer e Regan) e non anche a farlo *crescere*. Non si capisce perché l’elaborazione teorica debba cessare quando mette in discussione il sentire generalizzato del movimento stesso (che è ciò che sta accadendo con l’antispecismo politico). L’antispecismo politico non fa altro che richiedere una elaborazione teorica coerente che superi le contraddizioni dell’animalismo vecchio stampo, le sue piatte dicotomie, il suo riduttivo concetto di attivismo. Che c’è di male in questo? Perché la riflessione dovrebbe fermarsi laddove comincia a intravedere un

diverso approccio al problema dell'oppressione animale (umana e non)? Elaborare teoria non mette a rischio l'azione.

Sostenere che a Green Hill, ad esempio, è successo qualcosa senza precedenti non significa affatto che sia in atto un processo di evoluzione e cambiamento né nel movimento né nell'opinione pubblica e se riflettere sul carattere sistemico dell'oppressione può risultare in una stasi dell'azione, non è affatto detto che questo sia un male se – e sottolineo *se* – si lavora seriamente ad alternative credibili e a un generale rinnovamento della prassi di movimento. Meglio ripeterlo, non è possibile “liberare gli animali” in una società fondata sulla schiavitù, l'appropriazione e la violenza generalizzata. “Liberare gli animali” non significa (solo) aprire le gabbie, da soli o in massa. È ingenuo credere che un movimento di massa che viola il *principio della proprietà privata* possa essere più che *occasionalmente* tollerato in un sistema *fondato* sulla sacralità della proprietà privata. Affinché gli animali possano smettere di essere considerati proprietà non ci si può limitare a contestare il diritto di Tizio o di Caio a possederli come proprietà, ma occorre contrastare le leggi, la cultura e la prassi materiale di una società che sancisce il diritto di proprietà sugli esseri viventi. E anche questo non basta perché l'uomo stesso ha cessato di essere “proprietà” da due secoli sulla carta e nella cultura. Peccato però che la schiavitù ancora esista come prassi materiale in gran parte del mondo (Occidente compreso). È vero che spezzare le catene è un atto liberatorio, ma questo è vero *se e solo se* all'atto di liberazione si accompagna la consapevolezza dell'importanza *sistemica* di tale gesto e delle sue conseguenze *politiche*. Il che implica comprendere l'impossibilità stessa che la liberazione possa avvenire come un meccanico allargarsi a macchia d'olio degli atti di sabotaggio della proprietà privata e implichi invece l'iscrizione di quegli atti dentro una strategia che mira non solo (e non tanto) dal basso ad “aprire le gabbie” ma anche e soprattutto dall'alto ad impedire che le gabbie vengano costruite.

All'obiezione che queste considerazioni bloccano l'attivismo nell'immediato non si può che rispondere che è l'attivismo stesso che deve farsi carico del compito di elaborare una strategia di lungo periodo in modo analitico, organizzato, includente (cercare consenso all'esterno) e conflittuale (individuare gli obiettivi di medio e lungo termine). Se tutto questo appare ancora “astratto” e teorico non si può certo incolpare chi descrive la situazione in cui ci troviamo. Occorre spendere tempo ed energie a lavorare alla prospettiva politica. Finché si parlerà di “noi” e “loro” non si uscirà da questa *impasse* teorica e pratica.

Guardate l'orrore con i vostri occhi: esso dice “più di mille parole”.



Chi contesta l'antispecismo politico vuole convincerci che un'umanità che trucca i propri figli possa intenerirsi per il destino degli animali.



Vuole convincerci che un sistema che obbedisce a una logica folle e autodistruttiva potrebbe essere “convinto” a cambiare con argomentazioni razionali. Potrebbe questo mondo sottosopra restare immutato mentre la liberazione degli animali procede da sola e risultare addirittura vittoriosa? Siamo convinti che queste immagini di bambini straziati continueranno a ossessionarci mentre cesseranno quelle dei macelli e dei laboratori? Gli animali umani macellati, sfruttati, dimenticati con disprezzo e indifferenza in queste immagini sarebbero gli oppressori?

L'animalismo considera l'Uomo un sovrano – da abbattere – e quindi se la ride dei milioni di “sovrani” umani che crepano sotto il peso dello sfruttamento. L'antispecismo è un'altra cosa. Non considera l'umano una specie al di sopra o al di sotto delle altre, ne accetta la specificità senza trasformarla in gerarchia, e soprattutto riconosce che il fine dell'azione di liberazione è una libera convivenza tra diversi, la fine di ogni pretesa di sfruttamento dell'Altro in tutte le sue forme, la possibilità di un'etica universale dell'empatia i cui contorni e la cui portata sono ancora troppo

sfumati e lontani per poterli definire nel dettaglio senza cadere nel velleitarismo. Probabilmente si tratta di un ideale regolativo cui la prassi può solo avvicinarsi infinitamente, ma sicuramente non è un'idea assurda e campata per aria. L'antispecismo è un'aspirazione a un cambiamento mai visto prima, una teoria e una pratica ancora giovani ma che promettono molto.

L'antispecismo, di cui parliamo come se fosse "uno", è infatti invece ancora "nessuno" e "centomila". Non è una teoria ma un insieme di opinioni in perenne e a volte irriducibile opposizione tra loro. Capita spesso che quando si argomenta a favore della liberazione animale ci vengano rinfacciate cose che non hanno nulla a che fare con essa (la misantropia, il moralismo, la violenza verbale e non, la riduzione della complessità a slogan, una visione romanticheggiante della natura, ecc.). Eppure non si può negare che molti sedicenti antispecisti (in realtà "animalisti") certe cose le affermino e vengano anche applauditi e sostenuti. In che modo, dunque, di questi centomila animalismi si può fare un antispecismo?

Divided We Stand, United We Fall

Polemos è padre di tutte le cose (Eraclito)

Che cos'è la tragedia degli animali non umani? Che cosa la produce? Come la si combatte? È davvero possibile essere "uniti" se si danno risposte diverse a queste domande? Cosa mi unisce a un primitivista che pensa che bisogna smantellare la tecnologia e tornare indietro all'età della pietra? E cosa unisce una persona laica e libertaria a uno che per difendere la vita animale pensa sia giusto impedire l'aborto? Che cosa unisce chi difende gli animali da "cinesi e zingari" e uno che pensa che lo specismo abbia la stessa base logica e morale del razzismo? Tutte queste differenze ci dividono e ci rendono impresentabili come "movimento" all'esterno. Nell'animalismo "*anything goes*" e tutti si sentono "Allenatori della Nazionale". Se queste differenze che ci dividono venissero riconosciute non potrebbero che derivarne delle conseguenze positive. Si smetterebbe di credere all'illusione secondo cui l'antispecismo esiste come teoria unitaria⁶ e, riconoscendo che siamo deficitari di una teoria, potremmo iniziare a interrogarci seriamente su di essa: che cos'è la tragedia degli animali non umani? Che cosa la produce? Come la si combatte?

Di fronte alla richiesta di *fare sul serio con la teoria*, generalmente insorgono i guardiani della libertà di (non)pensiero, pronti a bacchettare ogni tentativo di "imporre" una visione "univoca" come qualcosa di "violento" e/o di "ideologico". Come se *prendere sul serio la verità* significasse *voler imporre la verità*. È vero esattamente il contrario. Chi prende sul serio l'esigenza di verità lo fa proprio per creare uno spazio di discussione in cui possa emergere una verità mai definitiva ma almeno condivisa, fatta di sforzi comuni di immaginazione, critica e auto-correzione. Laddove invece il pensiero vaga in una nebulosa in cui ogni cosa vale il suo opposto non emerge nessuna pretesa vincolante di verità ma anche, ecco il punto, nessun modo di *mettere alla prova* tale pretesa. Solo la teoria che cerca la verità può essere smentita (dalla logica o dai fatti); l'opinione si crogiola nel piacere di sentirsi parlare. La cultura animalista è l'esatto contrario di una teoria antispecista. Ed è anche una tirannica zavorra contro un pensiero libero, capace di lasciarsi dietro ciò che è caduco e infondato. Sotto il velo della diversità di opinioni vige un monolitico conformismo e ogni sotto-gruppo di queste sfumature di animalismo è a sua volta connotato in senso identitario. Chi tocca i fili di questo conformismo produce immediatamente una reazione irrazionale di rigetto. Quando si tocca la coperta di Linus e si fa una critica all'interno dell'orizzonte di pensiero e di azione animalisti, tale critica viene immediatamente tradotta in un segnale-negativo inconciliabile con la micro-cultura animalista e quindi va omogeneizzata con il resto oppure espulsa. Navigando su internet, frequentando ritrovi e leggendo libri e *fanzine* animaliste è davvero difficile incrociare un messaggio di auto-critica: la cultura animalista è un immenso specchio in cui l'animalista medio può riflettersi per trovare conferma che ciò che pensa e ciò che fa è giusto e lo porterà alla vittoria (e se questo non avverrà sarà solo per colpa dell'insensibilità del mondo esterno). È la caratteristica di tutti i micro-gruppi mono-tematici. Gli sparuti interventi critici vengono percepiti come "pericolosi" e non si agisce semplicemente ignorandoli ma si procede a cercare di ricondurli al *mare magnum* del pensiero animalista standard: si *minimizzano le differenze* per farle convivere con ciò che viene criticato e, quando si insiste e si mostra che questa convivenza è priva di senso e di rigore e che la teoria non ammette "pacificazioni" ma solo analisi e superamento delle contraddizioni, allora scatta il meccanismo di rigetto. E così l'unica posizione con cui avrebbe senso confrontarsi – il *dissenso* che non può essere appianato con un gesto di buona volontà ma solo risolto *discutendo nel merito* – viene considerata inaccettabile. Il dissenso deve essere epurato perché farebbe crollare un castello che non possiede solide basi.

6 Cfr. M. Maurizi, *Cos'è l'antispecismo politico*, cit.

Ci vorrebbe un nemico. Da un lato ci viene intimato di fare fronte comune contro un nemico che non è stato mai definito con chiarezza (chi sarebbe questo “nemico”? Gli “specisti”? Cioè il vicino di casa, la nonna e il postino? Oppure magari lo “specismo”? E lo specismo in che senso? Come pregiudizio eterno e naturale dell’uomo, cioè qualcosa che non esiste?) e dall’altro ci accusano di “fare il gioco del nemico” perché *questa critica si impunta proprio sull’individuazione di chi/cosa sia il nemico*. Dimostratemi che le nostre critiche sono sbagliate, individuate la causa dello sfruttamento animale in modo serio e corretto, mostratemi che avete tattiche e strategie chiare e anche modi per verificare l’avanzamento della lotta. Queste critiche vengono costantemente aggirate o se ne distorce completamente il senso.

Vediamo due esempi: il primo la critica al concetto onnidiffuso di “cambiamento dal basso”, il secondo la critica al veganismo come stile di vita e strumento di trasformazione sociale.

Il cambiamento “dal basso” è un cambiamento gerarchico camuffato. Da quando l’antispecismo è uscito da un discorso di mera filosofia morale per arricchirsi dei contributi del pensiero critico novecentesco (della sociologia, dell’antropologia e dell’economia politica) questa ricchezza ha portato una serie di problemi nuovi. Se finora si era potuto intendere la società come una mera somma di individui e il processo di trasformazione sociale come un graduale “convincimento” del prossimo fino a raggiungere la maggioranza della società, oggi tale prospettiva richiede un aggiustamento di tiro. Le strutture sociali – che sono reti di potere economico, politico e simbolico – precedono gli individui sia in senso cronologico che ontologico: ossia “pesano” di più in termini di effetti. Se ciò è vero, lo specismo non potrà più essere considerato l’effetto combinato di tante singole coscienze speciste, perché andrà semmai individuata la struttura (o il complesso di strutture sociali) che produce le singole coscienze speciste. Queste ultime vanno intese anzitutto in termini di *effetto* e non di *causa*. Questa evidenza sociologica costituisce un anatema per un pensiero e una prassi che si sono formate su testi o comunque su argomenti (come quelli di Singer e di Regan) in cui l’elemento sociale e storico è totalmente assente e che è abituata a parlare solo di come convincere una coscienza individuale e raggiungere tramite questo convincimento la maggioranza delle persone. Tuttavia, i processi sociali non funzionano così. La lotta per la liberazione animale appare qualcosa di più difficile, lungo e complesso della protesta etica, qualcosa che implica l’elaborazione di una teoria sociale adeguata e di una strategia di lotta a lungo termine, ponendosi anche obiettivi (come la lotta per una libera informazione, per processi decisionali democratici

e per una riorganizzazione economica in senso solidale e non competitivo) che non hanno immediata attinenza con la sofferenza animale ma che costituiscono dei prerequisiti essenziali perché tale sofferenza possa avere fine. Di fronte a tutto ciò l’animalista indietreggia infastidito e ribadisce ostinatamente che il cambiamento deve avvenire “dal basso” oppure “anche dal basso”. Ciò che immaginano gli animalisti quando parlano di “cambiamento dal basso” non è altro che un *cambiamento dall’alto camuffato*. L’altro è sempre visto come un *terreno di conquista* (occorre trasformare l’altro “educandolo al cambiamento”) e non come un *attore* di un processo collettivo. Una trasformazione che muova veramente “dal basso” dovrebbe essere un processo che mobilita i singoli e i gruppi in una dialettica continua di *scambi, contrasti e aggregazioni*. Ma ci si scambia, ci si contrasta e ci si aggrega nella *diversità*, non nell’omogeneità. Chi pensa che il cambiamento “dal basso” significhi che una minoranza lentamente conquista la maggioranza *omologandola a sé* non sa cosa sia un cambiamento “dal basso”. *Un processo sociale non è l’estensione di un atto individuale* ma qualcosa di natura totalmente diversa. Nell’animalismo c’è invece solo l’immaginazione di un centro che spande i suoi raggi salvifici all’esterno.

A ciò si connette l’altra critica che viene così spesso fraintesa: quella al veganismo come “stile di vita” e come “mezzo di lotta”. Tale critica viene automaticamente interpretata come una condanna del veganismo *in quanto tale*. Anche qui: dove c’è differenziazione e articolazione di problemi tutto viene ridotto a un codice binario (sì/no, in/out). Stante il fatto che la società non è un aggregato di individui e che la prassi di trasformazione non può essere una conversione meccanica degli individui al veganismo, si tratta di *aggiungere* alla pratica personale nonviolenta anche un’azione di lotta ad ampio raggio che non si riduca alla testimonianza di uno stile di vita ma crei luoghi di confronto aperto e democratico, che elabori tattiche e strategie, metodi di controllo e verifica dei risultati ottenuti e così via. Cosa ci sia in tutto questo di anti-vegan non è dato capire. Al limite si deve parlare di “allargamento” di orizzonte e di pratiche di lotta perché la liberazione animale non può consistere nella semplice diffusione di uno stile di vita. Il veganismo è un modo di “opporsi” al mondo dello sfruttamento integrale della natura, cioè è la *negazione* dello stato di cose attuale. Non è un modo *positivo* di vita (meno che mai un modo di vita *sociale*). Possiamo portare un po’ di quella scintilla di liberazione nel mondo nei nostri piccoli gesti quotidiani ma non potremo mai vivere interamente le possibilità di un mondo liberato. Una vita libera e nonviolenta per tutti (umani e non umani) verrà organizzata liberamente da una società totalmente diversa dalla

nostra. Ho letto una volta di un “modello di società vegana” che si spingeva fino a descrivere minuzie e dettagli della vita privata: mi ricordava una società orwelliana più che una società liberata.

Come un mondo senza sfruttamento animale non è un mondo “anti”-specista ma “a-specista” (cioè un mondo che ha *superato* lo specismo, che non deve più *lottare* contro di esso), così tale mondo non sarà un mondo “vegano” ma, appunto, un mondo che si è lasciato alle spalle la “lotta” contro gli stili di vita che si basano sullo sfruttamento sistematico del vivente. I comportamenti negativi del passato (schiavismo, patriarcato, ecc.) non sono l’effetto di un *desiderio* partorito dalla mente che è stato poi sconfitto con l’argomentazione razionale ma *pratiche sociali* che sono state debellate o, almeno, ridotte, da lotte collettive di lungo periodo, con composizioni di forze sociali diverse e a tratti anche antagoniste tra loro, attraverso fasi imprevedibili e avanzamenti mai lineari. E dunque essi non sono affatto stati sconfitti (in tutto o in parte) perché una minoranza ha “convinto” la maggioranza delle persone a cambiare comportamento ma perché le vittorie di volta in volta conseguite all’interno di un processo storico più ampio hanno fatto sì che si creassero le condizioni sociali per cui quei fenomeni perdessero la propria utilità e la propria giustificazione morale. Un mondo in cui non esistesse più lo sfruttamento animale non sarebbe perciò un mondo “vegano” ma un mondo in cui non esistendo più le fabbriche della morte anche i relativi bisogni saranno stati superati e/o sublimati. Chi crescesse in un mondo liberato non dovrebbe lottare contro un bisogno di sopraffazione e se lo facesse evidentemente non vivrebbe in un mondo liberato.

Niccolò Bertuzzi e Marco Reggio

No Expo e antispecismo: un incontro mancato

Introduzione

Al di là della propaganda mediatica e del “balletto dei numeri” relativo a presenze, entrate economiche e ricadute sul territorio, coloro che vivono a Milano sanno che nel 2015 la città è stata di fatto colonizzata da Expo. Mostre, concerti, conferenze pubbliche: praticamente tutto ciò che è avvenuto negli ultimi mesi ha avuto come sponsor il “grande evento”, che ha perciò potuto usufruire di una costante “vetrinizzazione” andata ben oltre la già massiccia attività di marketing messa in campo dagli organizzatori.

Con questo articolo ci poniamo diversi obiettivi. Il primo, di carattere descrittivo, è quello di ricostruire per sommi capi la “storia” di Expo, le sue principali caratteristiche e il clima che ne ha caratterizzato la preparazione e lo svolgimento. Cercheremo poi di restituire una descrizione della “Rete No Expo” nella sua variegata differenziazione interna, valorizzandone la multivocalità, pur essendo consci di come essa rappresenti al medesimo tempo “la croce e la delizia” di tale mobilitazione. Nella seconda parte dell’articolo, cercheremo invece di riportare il dibattito alla questione animale, valutando l’impatto che il movimento antispecista ha avuto all’interno della “Rete No Expo”. Faremo questo da una doppia prospettiva: analizzando la necessità di un approccio anticapitalista da parte dell’antispecismo e, specularmente, la necessità di un approccio antispecista da parte degli altri soggetti che, in qualche modo, si identificano con le istanze di critica radicale al capitalismo. Tali aspetti non segnano certo una novità; tuttavia, il palcoscenico di Expo 2015 ben si presta da entrambi i lati per una ridiscussione di un idillio troppo spesso inesistente: da una parte il tema della presente edizione avrebbe dovuto mettere al centro le tematiche antispeciste, dall’altra la presenza di una rete di soggettività (individuali e collettive) così variamente critiche nei confronti del sistema economico esistente e della sua idea di sviluppo avrebbe dovuto attrarre un forte interesse del “movimento antispecista”. Senza entrare nei dettagli, per i quali rimandiamo alle pagine che seguono, possiamo affermare

fin da subito che è stata una (ennesima) occasione persa; prima di tale analisi, è bene però partire dall'inquadramento degli attori in campo.

Expo 2015: nutrire (con) chi? Nutrire che cosa?

Il 31 marzo 2008 il *Bureau International des Expositions* (BIE) ha assegnato l'edizione 2015 dell'Esposizione Universale alla città di Milano, con il tema «Nutrire il pianeta; energie per la vita». Il BIE è l'organismo che si occupa della selezione delle città candidate e della formulazione delle linee guida delle Esposizioni Universali. Secondo le sue ultime disposizioni, le Esposizioni Universali sono “grandi eventi” che si svolgono ogni 5 anni per una durata massima di 6 mesi: l'ultima si tenne a Shanghai nel 2010, la prossima si terrà a Dubai nel 2020. La storia delle Esposizioni è invece di più lunga data: la prima dell'era moderna risale al 1851 e si tenne a Londra; Milano è per la seconda volta la città ospitante – la prima risale a più di un secolo fa, nel 1906. In seguito all'assegnazione, l'organizzazione è stata affidata a Expo 2015 S.p.a., una società appositamente costituita nell'ottobre 2008 e formata da Governo Italiano, Regione Lombardia, Provincia di Milano, Comune di Milano e Camera di Commercio di Milano: il suo attuale Amministratore Delegato è Giuseppe Sala (successivamente nominato, nel maggio 2013, dal Presidente del Consiglio Enrico Letta, Commissario unico delegato del Governo per Expo). L'evento ha avuto inizio il 1 maggio 2015 e terminerà il 31 ottobre; si svolge nell'area adiacente la fiera di Rho-Però e per l'acquisto dei terreni su cui sono stati costruiti i padiglioni è stata creata nel giugno 2011 un'ulteriore compagnia, Arexpo S.p.a., che ha poi ceduto tali terreni a Expo 2015 S.p.a. All'edizione partecipano, secondo il sito ufficiale dell'evento, 142 Paesi, 3 organizzazioni internazionali (ONU, UE e CARICOM), un notevole numero di multinazionali e imprese di vario genere e diverse ONG riunite presso il padiglione di Cascina Triulza.

Contestualmente alla vittoria di Milano sull'altra candidata (Smirne, Turchia) si è sviluppato un vero e proprio clima di euforia mediatica a sostegno dell'importanza di tale appuntamento sia per il territorio locale sia, più in generale, per l'intera nazione. A fianco dei proclami e degli “osanna” nei confronti dell'Esposizione, fin da subito (e con crescente intensità nel corso del tempo) si è creato un vero e proprio clima di diffidenza e ostracismo nei confronti delle voci critiche. Alcune di tali voci hanno trovato spazio anche presso il pubblico *mainstream*, configurandosi tuttavia

esclusivamente come “alter-Expo” e non come una vera e propria messa in discussione radicale del modello “grande evento”: ad esempio, alcuni media generalisti hanno dato una qualche visibilità alla questione della “cementificazione” e a quella dell'evidente contraddizione fra il tema centrale dell'evento e la natura dei principali sponsor rappresentati da multinazionali non esattamente riconducibili a un impegno attivo per la riduzione della fame nel mondo¹. Tuttavia, l'aspetto critico che ha avuto più spazio anche presso il pubblico generalista è stato quello riguardante gli scandali giudiziari che, fin da subito, hanno interessato le principali compagnie di costruzione coinvolte e che si sono allargati (soprattutto) alle opere collegate a Expo (Pedemontana, Bre.Be.Mi, TEM, ecc.).

Al netto di queste (poche) voci che, seppur in contesto istituzionale, hanno espresso critiche al “modello Expo”, va sottolineato come l'opinione pubblica sia stata sommersa da una vera e propria “caccia alle streghe”, sfociata in un clima di generale paranoia securitaria in riferimento alle critiche provenienti dalla “Rete No Expo”. Già nel gennaio 2015, i Servizi Segreti Italiani lanciavano l'allarme in riferimento alla giornata di mobilitazione del Primo Maggio, indicandone una potenzialità di danneggiamento «dieci volte superiore a quella del G8 2001 di Genova»²: una tale previsione, formulata a 5 mesi dall'effettivo svolgimento della manifestazione, ha certo esercitato un'influenza notevole presso l'*audience* generalista di un Paese in cui l'“inconscio collettivo” ricorda ancora quel luglio genovese in modo paranoico e distorto. Gli esempi a conferma di quanto detto sarebbero parecchi, a partire dalle dichiarazioni del premier Renzi all'Hangar Bicocca durante “Expo delle Idee” (7 febbraio 2015), in cui venivano velatamente annunciate le misure di precettazione (puntualmente messe in atto nei mesi successivi) nei confronti dei musicisti della Scala e degli autisti dei mezzi pubblici urbani, fino al vero *tank* mediatico volto a delegittimare quasi quotidianamente gli oppositori al modello dominante di Expo, oppositori dipinti come scettici, “gufi” e ingiustificatamente pessimisti. Non si può, infine, non ricordare il grave episodio legato alla chiusura preventiva dell'Università degli Studi di Milano, il 16, 17 e 18 gennaio 2015: tale decisione, presa in tandem da Rettore e Prefetto, era

1 A tal proposito, cfr. Collettivo Universitario Bicocca (a cura di), «Behind Expo. Retrosce e mistificazione dell'Esposizione Universale di Milano 2015», (<http://milano.inmovimento.com/wp-content/uploads/2015/01/EXPO-ATTRAVERSO-I-BRAND.pdf>).

2 Paolo Berizzi, «Expo, l'allarme degli 007: cerimonia di apertura 10 volte più a rischio di Genova», Repubblica.it, 22 gennaio 2015, http://milano.repubblica.it/cronaca/2015/01/22/news/expo_i_servizi_segreti_cerimonia_di_apertura_dieci_volte_pi_a_rischio_del_g8_a_genova-105504407/.

dovuta al “pericolo” di una possibile occupazione dei locali dell’Ateneo e al conseguente svolgimento di un’assemblea pubblica No Expo. Anche senza considerare i dubbi che si potrebbero sollevare riguardo alla decisione di interrompere l’attività didattica di una delle principali università italiane (causando, per altro, malumori anche fra studenti e professori non certo vicini alla “Rete No Expo”), va sottolineato che questa sciagurata decisione venne presa nei giorni appena successivi agli attentati avvenuti presso la sede parigina del settimanale «Charlie Hebdo», quando tutta l’opinione pubblica italiana (e non da ultima l’Accademia) si scopriva indignata e levava gli scudi a favore dell’indiscutibile valore della libertà di parola e di opinione; alla luce di ciò risulta pertanto quantomeno contraddittoria la chiusura di uno dei luoghi simbolo, l’università pubblica, dove l’Occidente ha costruito nei secoli la rivendicazione di tali libertà, proprio al fine di impedire lo svolgimento di un’assemblea rivolta alla cittadinanza tutta.

Ciò di cui invece si è parlato davvero poco è il tema centrale dell’edizione 2015: tale considerazione, si badi bene, è da intendersi sia in riferimento alla “propaganda” Expo sia in riferimento alle critiche nei confronti dell’evento. Se del secondo aspetto ci occuperemo in seguito³, è utile spendere subito qualche parola sull’omissione del tema “alimentazione” dall’agenda mediatica *mainstream* dei mesi scorsi. A parte una vaga e accennata mistificazione dei prodotti del territorio e un ammiccamento a macchia di leopardo nei confronti di tutto ciò che ha più o meno a che fare con “slow food”, “km0” e “benessere animale”, la strategia utilizzata pare essere stata quella di silenziare la questione principale. D’altra parte, non avrebbe potuto essere altrimenti: la natura degli sponsor (fra cui McDonald’s e Coca Cola) non avrebbe consentito di sviluppare discorsi credibili in tal senso. Anche quelle realtà (come, ad esempio, Eataly) che godono di una buona reputazione presso l’opinione pubblica, sono entrate nel meccanismo Expo tramite gare d’appalto spesso ai limiti della trasparenza e si è quindi preferito tacerne il più possibile l’apporto specifico, utilizzandone il nome quale generica garanzia di innovazione, crescita e sviluppo sostenibile. Tale evidente contraddizione si staglia poi sul quadro di una città che ha già notevoli difficoltà a nutrire coloro che popolano le sue strade: 2 milioni e 250 mila pasti vengono serviti ogni anno nelle mense dei poveri del capoluogo lombardo, per una media di 6100 pasti al

giorno⁴. Questa non è certo una “colpa” di Expo; tuttavia, alcune inchieste giornalistiche che hanno svelato l’enorme quantità di cibo che ogni sera viene letteralmente buttato nei padiglioni dell’Esposizione⁵ lasciano allibiti e perplessi. Questa situazione, già di per sé drammatica, è stata resa ancor più grave dall’“emergenza-clandestini” che ha fortemente interessato Milano nei mesi scorsi (in modo particolare nella prima metà di giugno 2015); è bene comunque precisare che non si tratta di una “questione straniera”: gli italiani richiedenti aiuto sono cresciuti del 23% dal 2008, anno di esplosione della crisi, al 2013. Tuttavia, le immagini di Stazione Centrale “invasa” da persone giunte a bordo di mezzi di fortuna e private di tutto, a partire dalla dignità, non possono non far pensare a come il cibo scartato ogni sera dai padiglioni Expo avrebbe potuto costituire un importante aiuto per fronteggiare tale emergenza. Queste considerazioni non devono trarre in inganno: siamo convinti che tutto l’impianto di Expo sia da criticare alla radice e che l’idea di sviluppo da esso veicolata vada combattuta con una contrapposizione netta alla realizzazione di “grandi eventi” e non tramite tentativi di miglioramento. Con sano realismo, avremmo però auspicato che quantomeno si potesse utilizzare in termini positivi l’eccedenza strutturalmente connaturata a tale genere di manifestazione per affrontare una questione legata al territorio. Da ciò emerge con evidenza come il vero obiettivo di Expo 2015 non sia quello di nutrire il pianeta, e nemmeno di nutrire la città ospitante, quanto piuttosto quello di nutrire le multinazionali che ne rappresentano i principali partner commerciali.

In tutto quanto detto finora manca ancora la questione centrale di cosa (e soprattutto di chi) sia cibo. Ne parla più approfonditamente in questo numero Alessandra Galbiati; tuttavia, non possiamo soprassedere sul fatto che, dietro il velo di un discorso riguardante il “benessere animale” e qualche parentesi di veganismo (sempre assunto nei termini di un regime dietetico equivalente a qualsiasi altro e senza nessun approfondimento sulle motivazioni etiche che darebbero automaticamente “scacco matto” all’intero impianto dell’evento), Expo 2015 ha dato spazio a una massiccia importazione di bizzarrie culinarie di varia natura, che esercitano un fascino notevole su una certa *audience* che potremmo inquadrare fra l’*hipster* alternativo e lo “sperimentatore da salotto”, sempre alla ricerca di nuove esperienze ed emozioni. Un’operazione non certo cominciata

³ Cfr. Alessandra Galbiati, «Exponiamoci meglio», su questo numero, che offre un’analisi puntuale anche dei differenti livelli di riflessione dei soggetti antispecicisti in riferimento a Expo 2015.

⁴ Dati di «Redattore Sociale», 13/10/2014, <http://www.redattoresociale.it/Notiziario/Articolo/470794/Per-i-poveri-di-Milano-serviti-oltre-2-2-milioni-di-pasti-all-anno>.

⁵ Cfr., ad es., «Fanpage», 13/05/2015, <http://milano.fanpage.it/expo-2015-montagne-di-cibo-buttrato-in-sacchi-le-foto-che-fanno-discutere/>.

con Expo, ma sicuramente amplificata da questo e legittimata in chiave “culturalista”: fra i padiglioni della fiera non solo si può “viaggiare” da un continente all’altro in pochi minuti, ma si possono anche assaporare varie culture alimentari nello stesso tempo e nello stesso luogo, passando dai classici piatti carnei di casa nostra ai più esotici assaggi di cavallette, coccodrilli, larve, termiti, ecc. (magari dopo uno spuntino vegan!). L’universalizzazione della sofferenza animale e il transnazionalismo delle opzioni alimentari sono fenomeni noti e indissolubilmente legati sia al processo di globalizzazione sia, ancor più, a quello di “glocalizzazione”⁶, ossia alla possibilità (o forse all’illusione) di mantenere un forte radicamento nella dimensione locale seppur all’interno di un paradigma (e soprattutto di un mercato) di scala globale. In questo senso, i noti processi di esportazione e colonizzazione di regimi dietetici occidentali⁷, che hanno comportato un notevole aumento degli animali uccisi per fini di alimentazione, fanno il paio con l’opposto processo di importazione di “esotismo culinario” secondo un meccanismo che appiattisce le specificità culturali e amplifica lo sfruttamento animale.

No Expo: composizione e istanze principali

Ricostruire in modo puntuale l’estrema varietà che compone la “Rete No Expo” è un’operazione difficile, che rischierebbe comunque di rimanere non esaustiva a causa della natura di tale galassia, composta non soltanto da gruppi *grass-root* e da organizzazioni di movimento afferenti a diverse istanze e concentrate sulla critica di aspetti specifici del “grande evento”, ma anche da svariate soggettività individuali e collettive, aggregatesi inizialmente attorno alla contestazione della triade “debito, cemento, precarietà”, che hanno proposto un numero considerevole di elaborazioni teoriche e di forme di protesta. Una mappatura, sempre incompleta, dovrebbe poi prendere in seria considerazione le molte realtà locali e i molti gruppi stranieri che hanno aderito, con differenti gradi di coinvolgimento, alla “Rete No Expo”. A ciò si aggiunga che se anche si tenesse in conto tutte queste variabili, ci si “scontrerebbe” comunque con la natura fluida di tale network: per essere espliciti, non è possibile effettuare una ricognizione

6 Cfr. Roland Robertson, *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, trad. it. di A. De Leonibus, Asterios, Trieste 1999.

7 Cfr. Mike Featherston, «Global Culture: An Introduction», in «Theory, Culture, and Society», n. 7, 1990, pp. 1-14.

definitiva, ma soltanto una fotografia momentanea, alla luce del fatto che le presenze e i rapporti di forza all’interno del “movimento” sono estremamente variabili e sono mutati nel corso degli anni.

L’istituzione del “Comitato No Expo” risale al 2007, in concomitanza con l’annuncio di Milano quale città candidata a ospitare l’edizione 2015. Negli ormai 8 anni di mobilitazione si è registrata un’alternanza di periodi di visibilità e di periodi di latenza⁸, con alcuni momenti-chiave fra cui vale la pena ricordare il “No Expo Festival” (maggio 2010), il “No Expo Climate Camp” (giugno 2012) e le due grandi manifestazioni dell’ottobre 2014 e del Primo Maggio 2015 in occasione dell’EuroMayDay e dell’inaugurazione dell’evento. Oltre a tali appuntamenti e più in generale alle forme di azione e comunicazione volte a contestare l’Esposizione (si vedano, a tal proposito, l’imponente *critical-mass* di Monza 2013, il gioco virtuale e reale “Expopolis”, le campagne e manifestazioni di studenti, precari e mondo LGBTQI), non si può dimenticare la partecipazione della “Rete No Expo” ad altre importanti lotte di questi anni, da quella contro la TAV a quella “No Canal”, passando per l’opposizione all’acquisto degli F-35 e per la partecipazione alle proteste contro la BCE e altri organismi internazionali. Cercando, tuttavia, di fare ordine all’interno della galassia indicata, possiamo affermare che i due nuclei centrali della “Rete No Expo” sono costituiti da una parte dai più importanti centri sociali della città di Milano e dall’altra dai collettivi studenteschi (soprattutto studenti universitari, ma con una forte componente anche di studenti medi); a questi due “blocchi” vanno poi aggiunti i movimenti già precedentemente mobilitati contro alcune grandi opere (“No-TAV”, “No-MUOS”, “No-MOSE” e “No-Canal”), le campagne appositamente sorte per contrastare Expo (“Io non lavoro gratis per Expo”, “Io non studio gratis per Expo”, “NoExpo Pride”, “Liberati da Expo”, ecc.), i gruppi per il diritto alla casa (“Ira-C”, “Abitare nella crisi”, “Off Topic”, ecc.) e le realtà già esistenti legate a eventi (“EuroMayDay”), spazi (“Ri-Make”), beni comuni (“Acqua bene comune”), mondo del lavoro (“Ri-MafLOW”) e sindacati (CUB, USB e Slai-Cobas)⁹. Posto tale affresco delle principali componenti, è utile ricordare brevemente alcuni degli elementi di critica avanzati dai No Expo, veicolati sia tramite manifestazioni e incontri pubblici sia tramite la diffusione di diversi dossier (reperibili online sul sito www.noexpo.org) volti a

8 Cfr. Alberto Melucci, *Challenging Codes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

9 Per una ricostruzione più dettagliata delle aree e dei gradi di centralità dei singoli gruppi, oltre che per una descrizione delle strategie di comunicazione online della “Rete No Expo”, cfr. Niccolò Bertuzzi e Paolo Borghi, «No-Expo Network: Multiple Subjectivities, Imaginaries and Right to the City», ESA Conference, Praga, 25-28 agosto 2015.

denunciare le criticità del grande evento e a proporre alternative di futuro (e di presente) rispetto al modello Expo. Anche in questo caso, come per quanto concerne la ricognizione e la classificazione dei gruppi, ci si muove su un terreno particolarmente difficile da codificare in modo puntuale in quanto costituito da contributi che assommano alla varietà delle questioni prese in esame sfumature differenti sul modo di trattarle. Cercando di essere, pur nella concisione, il più esaustivi possibile, possiamo affermare che le critiche sono riassumibili sotto tre principali capitoli: 1) grandi eventi, potere e diritto alla città, 2) biopolitica e 3) retoriche e costruzioni di immaginari¹⁰. In riferimento a quest'ultimo tema sono state evidenziate specifiche operazioni di marketing e, in particolare, operazioni di *greenwashing* e *pinkwashing* volte a rendere l'Esposizione maggiormente appetibile ed ecumenica, oscurando in tal modo alcune delle problematiche più evidenti. Per quanto riguarda il fronte della biopolitica ci riferiamo alla messa in atto di scelte economico-politiche legate non solo all'insicurezza lavorativa, ma anche all'antropocentrismo e alla questione animale, all'occidentalismo, allo sfruttamento dell'ambiente e al trattamento riservato alla comunità LGBTQI. Infine l'aspetto legato alla *governance* cittadina e al suo rapporto con il modello "grande evento" è stato declinato in temi quali cementificazione, spazio pubblico-privato, scandali giudiziari, sviluppo e servizi. In un ulteriore tentativo semplificatorio, si può sostenere che le tre tematiche indicate e, più in generale, tutti i discorsi della "Rete No Expo" trovano la loro sintesi nel *master-frame*¹¹ di critica al modello di sviluppo capitalista e all'idea di società a questo associata, in linea con l'evoluzione delle coalizioni di movimento a partire da Seattle in avanti. È proprio da tale ultimo aspetto, ossia dalla critica al modello capitalista come cappello sussuntivo delle varie "anime" della "Rete No Expo", che prendono spunto le riflessioni seguenti volte ad analizzare l'apporto del "movimento antispecista" alla contestazione più generale del grande evento e la ricezione delle istanze antispeciste da parte della "Rete No Expo".

Un incontro mancato

Il mancato incontro fra anticapitalismo e antispecismo nell'ambito

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. David A. Snow e Robert D. Benford, *Master Frames and Cycles of Protest*, in *Id.* (a cura di), *Frontiers in Social Movement Theory*, Yale University Press, New Haven 1992, pp. 133-155.

della mobilitazione contro Expo può essere considerato da due angolature fra loro complementari: da una parte la questione animale ha goduto di scarsa rilevanza fra i temi privilegiati dalla critica a Expo; dall'altra sia i temi specifici della decostruzione dell'evento sia quelli anticapitalisti di più ampio respiro non hanno trovato negli ambienti animalisti l'attenzione che meritavano. Non è facile ricostruire i motivi di questo disinteresse reciproco e quelli che verranno qui presi in esame non hanno alcuna pretesa di esaustività.

Se ci si domanda perché i soggetti non umani siano stati pressoché assenti dalla contro-narrazione su Expo non si può non rilevare un elemento di contesto, quasi banale, che condiziona *a priori* la possibilità di un incontro fra le istanze di cui sopra: la questione animale gode di scarsa considerazione nella società e nei movimenti antagonisti. Lo sfruttamento animale, le campagne che vi si oppongono e l'esistenza stessa di gruppi che operano in tale ambito sono tutti elementi poco visibili al grande pubblico, ma soprattutto – aspetto ancora più rilevante – poco visibili all'interno delle lotte anticapitaliste. Questa marginalità non è solo quantitativa; al contrario, presenta importanti aspetti "qualitativi". Le lotte antispeciste sono infatti generalmente percepite come "apolitiche", come il prodotto (effimero) di isolati moti di empatia verso soggetti più deboli, considerati nell'immaginario collettivo totalmente passivi (ben diversi, quindi, da quelli al centro delle lotte "umane": migranti, donne, individui LGBTQI, ecc.), quando non sostanzialmente coincidenti al sottoinsieme dei *pet*, gli animali da compagnia teneri e inoffensivi che prestano servizio (affettivo) nelle case dei cittadini. Contribuiscono a questa visione molti fattori, dal tradizionale *status* di non-persone dei non umani al trasversalismo politico di una parte considerevole dei gruppi attivi nell'ambito delle associazioni a favore dei diritti animali, dal linguaggio animalista che interiorizza e rinforza l'idea pietistica dell'animale come "specie debole", all'insistenza strumentale sulla compassione verso i *pet* per suscitare *solidarietà* verso le cavie da laboratorio o gli animali da macello. Lo sfruttamento degli animali, insomma, se è questione degna di attenzione – e anche, talvolta, di mobilitazione – è difficilmente vista come una questione *politica*.

Nonostante un quadro così sfavorevole, bisogna rilevare come lo slogan «Nutrire il pianeta» avrebbe potuto rappresentare un'occasione per prendere in considerazione l'antispecismo, dato il ruolo subito dagli animali nella nostra società, che è principalmente quello di diventare cibo per gli umani. Tuttavia, è possibile che il modo in cui questo tema viene normalmente affrontato richiami proprio gli aspetti meno "politici" della critica antispecista, ossia quelli riconducibili all'appello allo stile di

consumo/“filosofia di vita” vegan. Tale appello, generalmente presentato all’insegna di un proselitismo (dal malcelato al dichiarato) è spesso percepito come moralistico o come un lusso delle élite culturali della classe medio-alta delle grandi città. In effetti, quanto richiamato dall’espressione «nutrire il pianeta» è già connotato in senso sottilmente antropocentrico. Risulta pertanto difficile riconnotare termini come “cibo” (quale insieme di risorse primarie che entra in gioco nei rapporti di potere fra comunità umane), “nutrizione” (come questione di qualità della vita umana) e “consumatori” (attori sociali attenti al proprio benessere e – al più – ai dettami del consumo critico). Il tema centrale di Expo – in assenza di un incisivo sforzo di critica e risignificazione – non è quindi così politico come potrebbe sembrare a prima vista, a differenza di quelli associati alla distribuzione delle risorse alimentari fra le popolazioni, alla lotta agli sprechi, alla sostenibilità ambientale, che fanno emergere in modo più vistoso le contraddizioni dell’evento- vetrina e che sono già stati sottoposti a un intenso lavoro di politicizzazione.

Di più: le modalità con cui lo sfruttamento animale è stato, seppur marginalmente, tematizzato nell’ambito dell’evento sono peculiari. Expo ha affrontato la questione degli allevamenti utilizzando i rapporti (altalenanti) che ha intrattenuto con partner quali “Slow Food”. L’associazione di Carlo Petrini, la cui capacità di costruzione di un immaginario di cibo «buono, pulito e giusto» è stata fondamentale per la candidatura milanese¹², rappresenta un’idea di sfruttamento “dolce”, caratterizzato da un’attenzione al benessere animale che, almeno a parole, è andata significativamente crescendo nel corso degli anni. I maggiori sponsor di Expo, nonostante il marketing etico di associazioni pseudo-animaliste quali “Compassion in World Farming”¹³, non hanno a che fare né con la sostenibilità ambientale né con i “valori” degli allevamenti tradizionali, biologici o attenti al “rispetto” per gli animali. Nonostante questo, “Slow Food” – insieme a gruppi come Coop Italia e Eataly – è stata comunque in grado di ripulire la facciata con cui Expo si presenta agli occhi dei consumatori sensibili alle

12 Il progetto «Orti planetari» è stato determinante per la vittoria della candidatura milanese, nonostante sia poi stato stralciato dall’Esposizione Universale; 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://boccaccio.noblogs.org/files/2014/05/dossier-A5-con-pagina-bianca.pdf>, p. 23. È comunque necessario precisare che l’associazione di Petrini non è stato l’unico attore che abbia svolto un ruolo di “ripulitura” dell’immagine di Expo: oltre a Coop Italia e Eataly, i numerosi promotori di «Expo dei popoli» (www.expodeipopoli.org) hanno operato, ognuno a suo modo, in tal senso.

13 Per una panoramica critica sulle attività di questa associazione, cfr. il sito del “Progetto BioViolenza”, <http://bioviolenza.blogspot.it/search/label/ciwf>.

condizioni di vita di *chi* viene mangiato. Il risultato è che, se si fa eccezione per quella minoranza della galassia antispecista che ha interiorizzato la critica alla *carne felice*¹⁴ come strategia retorica di recupero delle istanze più destabilizzanti del vegetarianismo¹⁵, Expo può essere percepito anche dagli stessi animalisti come un ambito di sfruttamento poco rilevante, certamente criticabile, ma con attenuanti significative, o da ignorare per motivi di opportunità.

Per quanto riguarda i gruppi anticapitalisti, si può immaginare come le contraddizioni di Expo in materia di utilizzo dei corpi animali siano state più difficili da rilevare rispetto a quelle relative, ad esempio, al ricorso al lavoro volontario a fronte di promesse di rilancio occupazionale, o agli accordi con i monopoli degli OGM a fronte della retorica sullo sviluppo di politiche di tutela del mondo contadino. Si può pertanto affermare che anche agli occhi dei settori più critici dell’opinione pubblica *lo sfruttamento animale sostenuto da Expo non costituisce una contraddizione significativa o un’ipocrisia latente*.

È tuttavia evidente che l’immaginario à la “Slow Food” non sia impossibile da contrastare, a partire da una critica puntuale come quella elaborata dal gruppo “Farro & Fuoco”. Basti pensare che Expo ha fatto ricorso ad un’analoga strategia di recupero delle istanze più radicali rivolgendosi alla “comunità” LGBTQI e alle “donne” con proposte basate su una miscela di cooptazione, provvedimenti poco più che simbolici (come la “riqualificazione” della “*gay street*” milanese) e riformulazione del potenziale di contestazione verso un’apologia degli stili di vita e di consumo in senso commerciale: questa strategia, a buon diritto definita come *pinkwashing*, è stata però contrastata da un’opera di smascheramento e di mobilitazione culminata nel corteo «No Expo Pride» del 20 giugno 2015¹⁶. Nonostante la potenza della narrazione di Expo e della sua relazione con il Pride milanese, la critica ha potuto, almeno in parte, portare alla luce gli aspetti classisti, politicamente trasversali e commerciali della politica “*gay-friendly*” di Expo. Per quanto riguarda Expo “al femminile”, «*Women for Expo*»¹⁷ ha proposto, sia nei contenuti che nelle modalità di comunicazione, una visione delle donne e del loro ruolo nella società

14 Cfr. Matthew Cole, «Dagli “animali macchina” alla “carne felice”. Un’analisi della retorica del “benessere animale” alla luce del pensiero di Foucault sul potere disciplinare e su quello pastorale», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», inverno 2010, n. 3, pp. 6-27.

15 Cfr. Rasmus R. Simonsen, *Manifesto queer vegan*, a cura M. Filippi e M. Reggio, Ortica, Aprilia 2014, in particolare pp. 33-38 e pp. 71-73.

16 Cfr. <http://noexpopride.noblogs.org/>.

17 Cfr. <http://noexpopride.noblogs.org/?m=201411> e <http://noexpopride.noblogs.org/?m=201505>.

semplicemente irricevibile, una volta riconosciuto che il vero scopo di tale apparente apertura è stato quello di rafforzare l'associazione fra donne e procreazione, cura (abnegazione?), capacità di sopportazione e tutti quegli altri caratteri che gli stereotipi più tradizionali assegnano all'universo femminile: la presunta inclusività tradisce quindi una matrice ideologica tutt'altro che neutra. Pertanto, qualcosa di analogo sarebbe anche potuto accadere nel caso dello sfruttamento animale e dell'associazione fra corpi animali e docilità, sacrificio volontario e carne felice.

A tutto ciò va aggiunta la scarsa presenza di gruppi antispecicisti alle mobilitazioni contro Expo, se non addirittura le prese di posizione ambigue di altri nei confronti del “grande evento”. Questo fattore è importante, oltre che per spiegare la scarsa attenzione tributata ai soggetti non umani, anche per comprendere la modesta risonanza dei temi “no expo” fra gli animalisti. L'atteggiamento della galassia antispecicista nei confronti di Expo è stato, quindi, tutt'altro che univoco, passando dall'opposizione conflittuale e dalla critica esplicita al mero disinteresse e alle ipotesi di cercare di “cavalcare” il tema dell'Esposizione Universale per diffondere il veganismo come “cultura”, dieta o stile di vita/consumo *dall'interno* della manifestazione.

Dal “vegwashing” al rifiuto della “politica”: l'attivismo animalista alle prese con Expo

È bene soffermarsi sul tipo di messaggio che probabilmente avevano in mente gli “expo-ottimisti” e su quali modalità “comunicative” intendessero proporre. L'idea principale che circolava sembrava oscillare fra due temi principali: le diete vegan e la produzione di carne. Il primo tema sembra potersi inserire perfettamente nella nozione di nutrizione di Expo. Il carattere cosmopolita e un po' esotista di questa *kermesse* non esclude che il tofu possa essere ben accetto accanto a grilli, pesci tropicali e altre bizzarrie alimentari. E, in effetti, è così, a patto che il potenziale destabilizzante delle diete vegan venga messo fra parentesi, sottolineandone esclusivamente i caratteri di salubrità, di sostenibilità ambientale e di riduzione degli sprechi. Le modalità di questo approccio sono consistite essenzialmente nella proposta di creazione di spazi di diffusione culturale e di discussione all'interno di Expo: stand dedicati, conferenze e dibattiti. Anche nel quadro di un contenuto così modesto, si può comunque rilevare una certa dose di ingenuità: basti pensare che chi ha a cuore temi ben

più popolari e dotati di maggior credito presso le istituzioni ha faticato non poco a organizzare dibattiti nell'ambito di una fiera in cui il potere delle multinazionali dell'*agribusiness* è enorme. Ad esempio, i contadini rappresentati da “Slow Food” (che, come abbiamo visto, non è propriamente da considerarsi un elemento “esterno” o “di opposizione”) di fatto non sono riusciti a esercitare un peso rilevante nell'agenda di Expo. È probabile che, almeno a livello inconscio, la percezione dell'impossibilità di una critica se non radicale almeno non del tutto annacquata abbia condizionato al ribasso le aspirazioni di molti animalisti, con il conseguente fiorire di argomenti che hanno affrontato solo molto tangenzialmente la questione centrale dello sfruttamento animale.

Un fenomeno analogo investe, del resto, anche la critica all'industria della carne, sia che si ponga come contributo propositivo che come critica a Expo. La contestazione di un sistema di generazione e sterminio di miliardi di corpi su scala planetaria si è quindi trasformata in un appello a nutrire meglio il pianeta¹⁸, come se le disuguaglianze nella distribuzione del cibo fossero legate ad un errore “tecnico” che, da qualche decennio, avrebbe privilegiato le fonti proteiche animali rispetto a quelle vegetali o, addirittura, ai comportamenti individuali dei consumatori, i quali dovrebbero – inutile dirlo – convertirsi in massa al veganismo. Ovviamente, in questo atteggiamento ha pesato l'attitudine “*go vegan*”, che ancora permea gli ambienti animalisti.

Il fatto di concentrarsi sulla diffusione dello stile di vita vegan, però, non spiega alcune modalità di approccio al tema di Expo da parte degli animalisti, modalità che potremmo definire “veganismo debole”, rinunciatario e (inconsciamente?) mosso dal proposito di sfruttare l'occasione per raccogliere qualche risultato “concreto”, ancorché risibile. Si tratta, evidentemente, di debolezza, se si legittima apertamente lo spirito di Expo chiedendo – con un pizzico di patriottismo in salsa vegetale – di far fare bella figura all'Italia aumentando il peso dell'alternativa *cruelty-free* negli esercizi commerciali che ruotano attorno alla fiera¹⁹. Tale “china scivolosa” può portare davvero “lontano” e, in effetti, oltre alla richiesta di preparare più panini vegan per i turisti in arrivo, le motivazioni addotte a favore della proposta hanno toccato l'acme nell'uso degli argomenti indiretti: la strategia di far leva sulla fame nel mondo, sulla sostenibilità

18 Cfr., ad es., http://milano.repubblica.it/cronaca/2015/06/19/foto/milano_essere_animali-117217248/1/#1 (lo slogan, in questo caso, è: «Per nutrire il pianeta, il futuro è vegan»).

19 Il riferimento è alla lettera indirizzata ai servizi di ristorazione lombardi diffusa dal “Movimento Antispecicista” e sottoscritta da diversi gruppi. Per un commento dettagliato ai contenuti di tale lettera, cfr. A. Galbiati, «Exponiamoci meglio», cit.

ambientale e sulla maggiore salubrità delle diete vegan è sempre stata tipica di un certo animalismo, ma il neo-animalismo²⁰ non ha esitato a proporre addirittura l'argomento inedito del tornaconto commerciale. L'indotto di Expo è avvertito (come se non fosse in grado di arrivarci da solo): qualche piatto vegan in più = qualche soldino in più. Il fronte dello sfruttamento animale ha potuto così trarre un insegnamento importante: in modo ben più marcato rispetto al caso della comunità LGBTQI, per la quale il *pinkwashing* è principalmente una strategia pensata da altri per depotenziare le istanze gay, lesbiche e transgender più radicali (benché alcuni settori non l'abbiano accolta con favore o addirittura sollecitata), in questo caso è la stessa comunità vegan a suggerire l'opportunità di un vero e proprio *vegwashing*.

Si tratta sempre di debolezza quando si fa richiesta, in una lettera aperta al Segretario Generale dell'ONU, di emendare la «Carta di Milano» (un documento programmatico partorito in seno a Expo²¹) con alcune considerazioni riguardanti il ruolo dei non umani, considerazioni che si risolvono nella sconcertante richiesta di «adoperarsi affinché l'ONU dichiari il 2016 come l'Anno dei diritti degli animali in quanto esseri senzienti»²². Nel caso specifico, sia l'idea di accogliere i contenuti della «Carta» per limitarsi ad arricchirli sia, ancora una volta, *le modalità* di formulazione della proposta si possono spiegare rilevando un elemento ideologico non secondario. Gli estensori del documento, infatti, accettano e utilizzano la retorica dei diritti (umani) proposta dalla «Carta». Nonostante venga citato addirittura Jacques Derrida²³, si parla letteralmente *il linguaggio dei diritti*. È difficile trovare una dimostrazione più sintetica e chiara del fatto che la categoria dei diritti conduca, nel caso dello sfruttamento animale, in un vicolo cieco.

Altri esiti dell'approccio che vede in Expo una possibilità di diffondere (dall'interno) alcuni temi animalisti sono forse ancora più problematici, in quanto non si limitano a considerare l'evento come una cassa di

risonanza da utilizzare strumentalmente, accettandone invece il messaggio più insidioso, che è quello della proposta (puramente simbolica) di uno sfruttamento “sostenibile” degli animali macellati, uno sfruttamento attento all'allevamento “etico” e all'*animal welfare*. La *Summer School* co-organizzata presso la Facoltà di Veterinaria di Milano da realtà animaliste e da soggetti istituzionali a favore dello sfruttamento animale, con la partecipazione di attivisti e accademici animalisti, è emblematica di quanto sia influente la narrazione di Expo su coloro che dovrebbero invece individuare nella retorica del “benessere animale” una strategia di recupero della critica al sistema di smembramento dei corpi animali:

La Summer School si collega allo slogan di EXPO 2015 “cibo è vita”, declinando tale tema nella prospettiva di problematizzare il cibo di origine animale in quanto “vita condivisa” e moltiplicazione di responsabilità²⁴.

L'ambiguo slogan dell'Esposizione Universale viene così accolto come punto di partenza per una riflessione sul ruolo degli animali al fine di realizzare un corso sulle modalità di regolamentazione, gestione e utilizzazione a fini retorici delle tecniche e delle norme sul benessere degli animali da reddito in cui una parte significativa delle energie intellettuali, motivazionali, organizzative e pubblicitarie viene fornita dagli stessi (neo) animalisti o dagli “animalisti ragionevoli”, quelli cioè con cui è possibile dialogare (come se essere disponibili a farsi strumentalizzare coincidesse con l'essere disponibili a sostenere le proprie ragioni nel contesto di un dibattito o di una polemica pubblici). Non a caso, l'esito dell'impresa è ben rappresentato da un passaggio della presentazione del corso:

Riveste un ruolo fondamentale lo strumento dell'etichettatura dei prodotti. Veicolo di informazioni, può anche “parlare” dell'identità morale di ognuno di essi – con riferimento ai “tenori in *benessere* animale” – e conferire al consumatore la facoltà di compiere liberamente le proprie scelte tenendo in conto tale aspetto²⁵.

Queste parole – in cui il punto di vista sovrano è quello del consumatore umano – sembrano pronunciate da chi promuove la carne felice con l'intento di rassicurare l'acquirente sulla possibilità di scegliere il

20 Sull'uso e il significato del termine “neo-animalismo”, cfr. Serena Contardi e Antonio Volpe, «Editoriale», in «*Animal Studies*», anno III, n. 7, aprile 2014, pp. 5-15.

21 Cfr. <http://www.expo2015.org/it/la-carta-di-milano> e <http://carta.milano.it/it/>.

22 Cfr. <http://www.liberacittadinanza.it/i-diritti-degli-animali/articoli/documento-ban-ki-moon>.

23 Sulla critica al concetto di “diritti umani” elaborata da Derrida, cfr., tra gli altri, Jacques Derrida e Anne Dufourmantelle, *Sull'ospitalità*, trad. it. di I. Landolfi, Baldini e Castoldi, Milano 2000, e Jacques Derrida ed Elisabeth Roudinesco, *Quale domani?*, trad. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2004. Sulla critica ai “diritti animali”, cfr. Massimo Filippi, *I margini dei diritti animali*, Ortica, Aprilia 2011. Va, tuttavia, ricordato che la posizione di Derrida sui “diritti” non è solo quella di una critica teorica netta, poiché accetta aperture significative sul ruolo dei diritti da un punto di vista strategico.

24 Summer School «Cibo: la vita condivisa», http://users.unimi.it/lavitacondivisa/assets/Schema_per_Summer_school_Programma_Affiliazioni.pdf

25 *Ibidem*.

prodotto più consono al proprio livello di empatia, che in questo caso può prevedere, al massimo, le uova biologiche (anche il panino vegan di cui sopra è già troppo). Tali affermazioni, insomma, potrebbero benissimo essere tratte da un opuscolo di “Slow Food” o di “Compassion in World Farming” (associazione che, guarda caso, è stata invitata a contribuire alla docenza del corso)²⁶.

Anche gruppi apparentemente più conflittuali hanno mostrato simili “sbandamenti”. L’unica manifestazione pubblica di matrice animalista convocata contro Expo e lo sfruttamento animale è stata connotata da un’impostazione che si è distinta per alcuni elementi “interessanti”²⁷. In primo luogo, la marginalità dei riferimenti alle critiche elaborate in questi anni dalla “Rete No Expo”: poco più che un accenno al lavoro precario o volontario, alla cementificazione delle aree dell’hinterland milanese e agli aspetti politico-economici connessi alla gestione delle grandi opere. In secondo luogo, nessuno sforzo è stato compiuto per superare il trasversalismo (neo)animalista: per andare oltre gli slogan qualunquisti per cui “agli animali non interessa la tua opinione politica” o “l’animalismo non è né di destra né di sinistra” sarebbe stato necessario collegare in modo non superficiale i temi più tipicamente animalisti con le altre problematiche sociali associate a Expo. In terzo luogo, un’apparente radicalità di contestazione dello sfruttamento animale si è accompagnata di nuovo a un miscuglio di argomenti salutisti e pseudo-ambientalisti, miscuglio che ha svelato la natura moderata della critica alla produzione di carne. Se uno degli argomenti principali è, ad esempio, quello delle emissioni di gas serra da parte delle industrie di allevamento, non si vede perché l’opposizione “senza se e senza ma” a queste non potesse prevedere anche qualche “se” e qualche “ma”, fino a proporre, molto modestamente, la diminuzione dei consumi di carne, un obiettivo forse realista per alcuni settori della società, ma non certo accettabile per un movimento che si definisce anti-antropocentrico. Infine, è evidente che la dicitura «contro Expo» è meramente strumentale, sia perché gli organizzatori non hanno mostrato alcun interesse per le mobilitazioni No Expo sia perché *non sono stati in grado di sviluppare una reale opposizione al “grande evento”, neppure da una prospettiva animalista*. Far notare che durante i sei mesi della fiera verranno uccisi migliaia

26 Una critica pubblica alla partecipazione di relatori animalisti a questo evento è stata espressa dal “Progetto BioViolenza”, «Perché collaborare con CIWF (e compagnia bella)? Lettera aperta ad alcun* animalisti», <http://bioviolenza.blogspot.it/2015/07/perche-collaborare-con-ciwf-e-compagnia.html>.

27 Si tratta del corteo del 23 maggio a Milano, promosso dall’associazione «Animalisti on-lus», <http://www.animalisti.org/corteo-nazionale-controexpoanimalisti/>.

di animali e che la dieta carnea non verrà messa in discussione è qualcosa di certamente condivisibile, ma si tratta di una critica che può essere estesa a qualsiasi evento che riguardi l’alimentazione. Considerazioni analoghe valgono anche per le manifestazioni organizzate in questi mesi da parte di gruppi informali organizzati perlopiù sui social network, che hanno portato in piazza, tramite modalità di protesta “classica” (presidi) e performance di strada, la denuncia dei mattatoi e la propaganda per il veganismo, prendendo a pretesto il semestre di Expo, senza curarsi di denunciare gli stretti legami tra questa manifestazione e lo sfruttamento animale.

Questo elemento è fondamentale per comprendere l’atteggiamento più diffuso fra gli animalisti nei confronti di Expo: il disinteresse. A parte chi ha visto nell’evento un’occasione per “veganizzare il mondo”, a parte i tentativi di sfruttarne la risonanza per promuovere la dieta vegan con modalità solo apparentemente improntate all’opposizione, a parte il lavoro di alcuni gruppi sulle intersezioni fra antispecismo e anticapitalismo, la stragrande maggioranza degli animalisti si è semplicemente disinteressata di Expo. I motivi di tale “scelta” possono essere i più disparati: è probabile, ad esempio, che la percezione dell’evento come uno dei tanti in cui gli animali sono considerati non-soggetti non abbia favorito il lavoro di contestazione. In fondo, molti attivisti non vedono che cosa ci sia di peculiare – fatta eccezione per le dimensioni – in una fiera che, come molte altre, mette al centro il cibo e la sua commercializzazione. Inoltre, non ha certo aiutato la mancanza di un’analisi approfondita sulla centralità ideologica ed economica di Expo per il potere neo-liberista, come pure la tradizionale mancanza di attenzione da parte dell’animalismo *mainstream* per i temi non immediatamente collegabili ai non umani. È evidente che molti attivisti, anche quando si mostrano in qualche modo sensibili nei confronti di altre istanze politiche, faticano a (o si rifiutano di) indagarne i collegamenti con la condizione degli animali nelle nostre società.

Nonostante tutto, alcuni gruppi hanno però compreso l’importanza di Expo sia in relazione allo sfruttamento animale sia come snodo fra diversi dispositivi di oppressione tipici del tardo-capitalismo. Il tema della carne felice, inteso come una strategia di recupero dei consumatori sensibili alla sofferenza animale incarnata, in Italia, soprattutto da “Slow Food”, era del resto già ben compreso da alcuni settori dell’attivismo antispecista, a partire dal lavoro di denuncia, decostruzione e contestazione avviato anni fa sia da questa rivista che dal “Progetto BioViolenza”²⁸. Questo tema è stato ulteriormente sviluppato in riferimento a Expo e in modo puntuale

28 Cfr. www.bioviolenza.blogspot.it.

nel dossier già citato del gruppo “Farro & Fuoco”, dossier che è stato fatto circolare negli ambienti di contestazione No Expo. Ciononostante, la penetrazione di questa prospettiva radicale e intersezionale della questione animale negli ambienti non animalisti è stata modesta, al pari di quanto accaduto in ambito (neo)animalista, laddove ce ne sarebbe stato altrettanto bisogno. Sul piano della mobilitazione, la partecipazione di gruppi e di individualità antispeciste ai lavori della “Rete No Expo” ha prodotto essenzialmente una rappresentanza dei temi in questione durante il corteo del Primo Maggio nell’ambito dello spezzone “Liberati da Expo” che, seppur numericamente significativo, ha avuto un carattere scarsamente incisivo.

Conclusioni

L’incontro fra la mobilitazione “anti-expo” di matrice anticapitalista e la critica radicale all’antropocentrismo non si è verificato, se non superficialmente, nonostante alcuni presupposti avrebbero potuto far sperare che si realizzasse. In questa sede abbiamo cercato di individuare i principali ostacoli che si sono frapposti a una pratica intersezionale in cui il soggetto animale potesse accedere a una maggior centralità. Tali ostacoli sono stati in parte di natura strutturale, sociale e culturale, e in parte contingenti e legati alla narrazione di Expo 2015. Questi ultimi sono riconducibili alla storia del movimento animalista nostrano, oltre che a scelte precise (e sciagurate) operate, più o meno consapevolmente, da parte di associazioni e singoli attivisti per i diritti animali. Riteniamo comunque che l’analisi che abbiamo cercato di sviluppare sia delle pratiche promettenti sia di quelle ambigue o controproducenti possa contribuire alla costruzione di un terreno comune di lotta fra approcci di critica all’esistente spesso ancora troppo disinteressati l’uno all’altro.

Alessandra Galbiati
Exponiamoci meglio

A meno di avere uno scarso senso della realtà, di essere in malafede o di essere affetti dalla malattia del giocatore d’azzardo (quello che quando è già sul lastrico non smette di indebitarsi, magari sottraendo i soldi dal salvadanaio del figlioletto), poche persone avevano o hanno nutrito grandi aspettative su Expo e, oggi, ancora meno sarebbero disposte a difendere questa manifestazione. Oltre agli scandali di mafia, allo spreco enorme di risorse, alla devastazione ambientale e alle colate di cemento; oltre ai costi che seguiranno per la riconversione degli spazi (ma ne siamo sicuri?), all’idea meschina di far lavorare persone gratis per società private, oltre, insomma, a tutti i danni che una società subisce quando vuol far finta di fare il passo molto più lungo della gamba, c’è un altro “piccolo” problema: il fantastico tema che Expo sostiene di aver voluto affrontare (“Nutrire il pianeta”) deve essere stato evidentemente preso troppo alla lettera, dato che Expo, a parte qualche impercettibile eccezione, è di fatto un enorme e costoso ristorante promosso e sponsorizzato da alcune delle più grandi multinazionali del settore.

Anche chi non è antispecista sa che, quando si tratta di cibo, si ha inevitabilmente a che fare, almeno nella maggioranza dei casi, con la morte degli animali. Anche chi non è antispecista può facilmente immaginare che, laddove il cibo diventa il fulcro di un evento internazionale, l’orrore può moltiplicarsi per il numero degli usi e costumi delle culture e delle realtà industriali coinvolte. Se a Milano non possiamo gustare cani arrosto o topi in salmi (e perché no, poi?) non mancano insetti fritti, cotolette di cocodrillo e altre amenità del genere. Tutto questo cibo, questo parlare di cibo, questo commerciare in cibo, questo cucinare e consumare cibo è condito, e prende più gusto, grazie al concetto, oggi imperante e tanto di moda, della sostenibilità: basta, applicando la strategia del *greenwashing*, dichiarare di essere rispettosi (dei piccoli produttori, dei consumatori, degli animali, dei territori, ecc., ecc.) che come per incanto lo si diventa. Se poi si sposano le viscide posizioni di Eataly (“alti cibi”, alti prezzi) è sufficiente essere particolarmente ricchi per mettersi la coscienza a posto mangiando e bevendo bene (basta farsi un giro – senza spendere i soldi per acquistare il

biglietto di ingresso ad Expo – nello *store* di Piazza XXV Aprile a Milano per vedere come vanno a ruba gli oggettini per la cucina e come in pochissimi comprano cibi e bevande visti i prezzi proibitivi). Così, dentro a Expo, dentro ad un progetto contenitore delle migliori nefandezze, che sostiene di avere a cuore la soluzione della fame nel mondo e la vita del pianeta, si può trovare di tutto e di più, dalla Nestlé alla CocaCola, da McDonald's allo sponsor ufficiale dei salumi: Beretta.

Questi sono alcuni dei motivi per cui alcuni gruppi antispecisti hanno partecipato, insieme a tantissime altre realtà, il 1° maggio a Milano al grande corteo NoExpo del Mayday. Qualche altro gruppo animalista ha invece pensato di protestare contro Expo in modi differenti e alcune realtà hanno addirittura tentato di “partecipare” ad Expo, sopportando quell’infesta cornice, nel tentativo di supportare le ragioni degli animali e parlare di rispetto, vegetarianismo e veganismo. In realtà la maggioranza degli animalisti si è appiattita sulla media nazionale (o forse anche più in basso) e sembra bellamente ignorare che cosa sia Expo e tutte le sue implicazioni: chisseneffrega, andiamo avanti come prima, governo ladro! Avrei giurato che per chi si occupa di animali questa farsa internazionale sarebbe stata un ottimo bersaglio per smascherare e mettere sul piatto l’ipocrisia delle società occidentali opulente che elemosinano vecchi vestiti e cibo industriale ai Paesi poveri ma che continuano a sterminare milioni di animali ammantandosi di un’aura di ecosostenibilità e di attenzione per il pianeta. Ma evidentemente gli animali, anche per gli animalisti, sembrano essere scollegati dal business del cibo o quantomeno in una relazione non diretta con questo. Insomma, animali vivi – nelle nostre speranze – e animali morti – nei piatti del mondo – non occupano lo stesso immaginario.

Se il tema di Expo, alla luce dei dati sui morti per malnutrizione nel mondo, fa venire i brividi di vergogna solo a pensarci, lo stesso tema è stato preso alla lettera anche da alcuni gruppi di animalisti italiani che hanno sottoscritto una «Lettera aperta» alle istituzioni e ai cittadini indirizzata ai servizi di ristorazione della Lombardia (dalla Fiera di Milano al gruppo Coop, dalla Cremonini Chef Express all’ufficio stampa delle Autostrade – <http://gianlucaalbertiniantispecista.blogspot.it/2015/04/expo-2015-non-aiuta-il-pianeta-la.html>). L’oggetto di questa lettera è proprio “Expo 2015 Nutrire il pianeta” ed è datata marzo 2015, pochi giorni prima dell’apertura ufficiale dell’esposizione mondiale.

In questo documento non solo non si muove nessuna, non dico critica, ma neppure perplessità, sul «grandissimo avvenimento». Si esordisce con un «Gentilissimi» e si arriva subito al dunque: «Ancora oggi è difficile, se non impossibile, trovare offerte vegane in bar e ristoranti, aeroporti,

stazioni ferroviarie e centri commerciali di Milano e Lombardia» (praticamente ovunque quando si mangi fuori casa). Grazie al cielo, però, nella lettera non ci si sofferma, come spesso capita, sulle motivazioni salutiste del regime alimentare vegano (si danno per scontate e si prescinde da «considerazioni scientifiche a favore di una dieta povera di prodotti di origine animale» o, forse, si intuisce che gestori di aeroporti e stazioni ferroviarie potrebbero non essere particolarmente interessati alla salute dei passeggeri). Ristoranti, aeroporti e stazioni ferroviarie, se non sono interessati ai motivi salutisti dei vegani, dovrebbero invece farsi convincere da motivazioni ecologiche, ambientali e sociali. Insomma, se vendessero cibo vegan invece che il tradizionale cibo animale, si potrebbero destinare a quella parte di mondo che vive nella povertà estrema le risorse che attualmente sono inquinate e depauperate dall’allevamento intensivo. Anche se, quando gli animalisti parlano di spreco di risorse, non si capisce mai bene chi, come e soprattutto perché dovrebbe attuare il trasferimento di ricchezze dagli allevamenti alle situazioni di povertà (come si fanno a trasformare in denaro per i poveri i 14 m² di terreno e i vari litri di acqua risparmiati da chi mangia vegan?), la lettera aperta finalmente arriva alla questione che, viste le 27 firme di associazioni in calce, ha dato vita al progetto e che rappresenta il vero motivo per cui si è disposti a supplicare i ristoratori: la sofferenza animale. Dispiace che tutta questa sofferenza venga compressa in due righe e mezzo: «Ma è soprattutto l’immenso numero di animali uccisi a scopo alimentare che induce una quantità crescente di persone a riflessioni di tipo etico, e quindi a non incoraggiare la sofferenza e lo sfruttamento di esseri senzienti». Un’affermazione, peraltro tutta da verificare (tutti intuimmo che questa moda occidentale del veganismo ha poco a che fare con il dramma animale, altrimenti saremmo molti, ma molti, di più a occuparcene e a scendere in piazza a manifestare rabbia e sdegno), e che sfuma velocemente per lasciare la scena ai cittadini e ai consumatori di Milano e agli altri turisti etici che si presume invaderanno la città alla ricerca di un piatto veg. Arriveranno anche persone dall’India («Paesi lontani») e da Paesi occidentali (più evoluti e civili del nostro) che usano offrire un menù veg per le minoranze che hanno fatto questa scelta di vita.

Questi visitatori, che forse saranno già perplessi quando si troveranno di fronte a molte altre realtà (tipo alla metà dei padiglioni non ancora completati dopo due mesi dall’apertura o alla bassissima qualità del “mega”evento) «resterebbero increduli davanti ad una situazione quale è quella attuale» e l’immagine dell’Italia e della ristorazione tutta ne risentirebbe. «Di certo sarebbe scandaloso farsi trovare impreparati» e occorre cogliere l’occasione offerta da Expo per «accelerare i tempi e riempire

quel vuoto che purtroppo in questo settore ancora ci separa da realtà molto più attente ai cambiamenti in atto» (magari negli altri settori fossimo più avanti o, almeno, alla pari!). Inoltre, con un'ingenuità (o una presunzione) tipicamente animalista, si suggerisce (indirizzando la lettera ad Autogrill e al gruppo API, non ad un pasqualotto qualunque) di dedicare «un pensiero anche alle ricadute economiche, oltre che di immagine, conseguenti all'incapacità di accogliere una richiesta tanto diffusa». Pensiamo davvero che la ristorazione in Lombardia, presa come sarebbe da mille altri problemi, non calcoli i modi in cui potrebbe guadagnare di più? Dobbiamo essere noi animalisti a suggerire a Chef Express (100% gruppo Cremonini cioè Montana, Ibis salumi, Roadhouse, Inalca – Industria Alimentari Carni) come incrementare i loro guadagni e il loro business? La lettera si conclude con un inconcludente «chiediamo quindi [...] di agire in sintonia [...] In tempi brevi, [...] imprimere una svolta [...] per motivi sociali, perché il volto della società prenda forma [...] per motivi etici, al fine di togliere spazio alla crudeltà. E per motivi ecologici [...] ecc., ecc.».

Nessuno mette in dubbio le buone intenzioni di chi ha scritto e sottoscritto la lettera però urge fare qualche riflessione sia sul contenuto che sulle modalità con cui il movimento antispecista si rapporta al resto della società, ai poteri economici e ai poteri istituzionali.

La prima cosa che salta all'occhio è la miopia che non consente di capire che dentro al cataclisma Expo e a tutto ciò a cui Expo si riferisce, allude e rimanda (il disastro neoliberista che ha come vittime designate le fasce deboli di umani del pianeta e gli animali), il problema del menù *veg*, e delle minoranze da accontentare, appare ridicolo e irrilevante. Tutti sappiamo che in qualsiasi buona trattoria italiana si può mangiare *veg* cento volte meglio che nei ristoranti con menù *veg* del Nord Europa. Chi baratterebbe un buon piatto di verdure grigliate o, meglio ancora, una pizza marinara con un *veggie burger* finlandese? I turisti indiani *veg* troveranno sicuramente – se proprio non amano polenta e funghi e se davvero sdegnassero verdure e frutta primaverili ed estive di origine mediterranea – decine di ristoranti indiani, cinesi, cingalesi che potranno sfamarli. Non credo proprio che dovremmo essere preoccupati delle sorti dei ricchi visitatori orientali che verranno in Italia per visitare Expo. Sopravviveranno.

Inoltre andare a chiedere e appellarsi, con una lettera così pacata e remissiva, ai potentati alimentari – gli stessi che sterminano animali a miliardi e umani a milioni – suona come un'offesa alle idee che il nostro movimento dovrebbe difendere. Riferirsi a questioni che riguardano solo indirettamente il dramma animale dovrebbe essere lasciato ad altri. Fingere di utilizzare motivazioni salutiste, sociali, economiche, ambientaliste, per arricchire il

piatto dell'unico vero motivo che dovrebbe muoverci (la sofferenza e la morte animale), si rivela quasi sempre un boomerang perfetto. Primo perché chiunque è in grado di annusare odore di motivazioni false, non fatte proprie (ma veramente ci interessa se qualcuno decide di uccidersi per la troppa carne invece che per le sigarette? Abbiamo mai fatto campagne contro il fumo, contro le *slot machine* o contro le stragi del sabato sera? Oppure progetti politici e analisi economiche per capire come poter ridistribuire le risorse sul pianeta? Diamo sempre per scontato, ma non è per nulla ovvio, che basterebbe diventare *vegan* per fare la magia). Secondo perché questa faciloneria di argomenti insulta chi è morto o sta morendo, la nostra lotta precisa e mirata e l'impegno a puntare dritto al bersaglio per cercare di rendere il più visibile possibile l'olocausto animale.

Facendo ricorso alle stesse motivazioni di questa lettera (animali a parte), vaghe quando non comiche, qualsiasi altra minoranza “alimentare” potrebbe appellarsi alla ristorazione Lombarda, dai celiaci ai promotori del consumo di insetti, dai macrobiotici a coloro che vorrebbero (due piccioni con una fava!) proporre come soluzione alla povertà nel mondo il consumo di nutrie, piccioni, topi, talpe e altri animali “nocivi”. Come spesso accade, questa lettera utilizza motivazioni secondarie (se non irrilevanti) per provare a parlare di animali a coloro ai quali degli animali non interessa nulla. La nostra breve storia è costellata di tentativi di questo tipo. Dalle motivazioni antropocentriche contro la vivisezione di “Stop vivisection” ai diffusi inviti salutisti pro-veganismo, dai morti umani dovuti alla caccia alle bislacche e oscure relazioni tra morti di fame nel mondo e allevamenti intensivi.

I risultati pressoché nulli di questi improbabili approcci antropocentrici sono sotto gli occhi di tutti. Crediamo, o meglio speriamo, che il numero dei vegetariani e dei vegani in aumento sia dovuto ad un profondo cambiamento culturale in atto e non vediamo che ha molti più adepti il salutismo piuttosto che l'antispecismo. Ancora più importante, continuiamo a non essere in grado di connettere il dramma animale con le strutture politiche ed economiche dominanti, inevitabilmente violente e oppressive, che l'Occidente capitalista ha esportato in tutto il mondo. Solo una critica radicale al plurimillenario antropocentrismo e ai rapporti di forza basati su sfruttamento, denaro, cinismo che il sistema industriale deve continuamente generare – sistema in cui siamo immersi e sommersi e da cui si uscirà, forse prima che poi, volenti o nolenti – potrà iniziare a pensare gli animali fuori dall'insieme semantico “beni di consumo”. Quando ci sarà chiaro che l'antispecismo non può prescindere da un conflitto sociale profondo e non può pensare di isolarsi in una “zona neutra” rispetto alle altre rivendicazioni

politiche (non siamo un’“isola infelice” con il suo argomento asettico, protetto e confezionato in “atmosfera controllata”), forse inizieremo a indirizzare i nostri sforzi verso l’unica possibilità che potrà, se saremo bravi e tanti e organizzati, aprire uno scenario diverso.

Rivolgere blande richieste di attenzione a chi sta strangolando il pianeta, indica che probabilmente stiamo sbagliando strada.

Aldo Sottofattori

Il neo-francescanesimo di Francesco

Nelle settimane seguite alla pubblicazione, l’enciclica *Laudato si’* di Papa Francesco ha scalato la vetta delle classifiche dei libri più venduti. Tra le più o meno velate irritazioni dei fogli di destra e i facili consensi di quelli di sinistra, ci sono buoni motivi per affermare che questa enciclica abbia introdotto – se si considera l’ambiente di provenienza – novità interessanti e meritevoli di essere analizzate e approfondite. In effetti, il documento apre una nuova visione sul rapporto che l’essere umano dovrebbe instaurare con l’ambiente¹. Nonostante questo, però, non pare minimamente modificata la visione teologica della Chiesa sugli altri animali. Del resto, un cambiamento di prospettiva da parte della Chiesa sulla vita non umana non appartiene al regno della possibilità, dato che nel corpo dottrinario cristiano esiste un vallo che impedisce perfino di immaginare una prospettiva di autentica liberazione animale, prospettiva che è comunque estranea a qualsiasi dottrina religiosa. L’influenza papale sui popoli e sulle culture è tuttavia notevole e una svolta, seppur parziale e circoscritta su questo tema, potrebbe contribuire ad allentare la dolorosa morsa che l’umanità impone agli altri abitanti della Terra. Purtroppo *Laudato si’* ha rinunciato anche a questo obiettivo minimalista. Scopo di questo scritto è quello di anticipare e possibilmente limitare ingiustificati entusiasmi da parte di animalisti sempre ben disposti alla ricezione di espressioni ad effetto che il documento papale certamente non lesina².

L’enciclica presenta subito un primo aspetto sorprendente: la condanna dell’“antropocentrismo”. Una critica inusuale, quindi, che negli scritti di

1 In realtà un ricco e articolato complesso di note relative a documenti anteriori dello stesso Francesco e dei suoi predecessori dimostra come una serie di temi e riflessioni fossero già presenti all’interno della Chiesa cattolica. Ciò significa che l’enciclica potrebbe essere interpretata come il punto d’arrivo di un processo di revisione iniziato, in modo pur frammentario, con gli ultimi pontefici.

2 In tutto lo scritto si farà sempre riferimento al documento ufficiale della tipografia vaticana: Papa Francesco, *Lettera enciclica Laudato si’ del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_it.pdf. Per facilitare la ricerca delle citazioni in altre edizioni, le note conterranno sempre la pagina di tale documento e tra parentesi il numero di paragrafo da cui sono tratte.

un Papa sarebbe apparsa scandalosa fino a non molto tempo fa e che possiede un enorme potenziale a favore di nuovi scenari (non a caso, antropocentrismo è una parola chiave in ambito antispecista). Purtroppo Papa Francesco mette in scena un'operazione ambigua facendo *sempre* riferimento ad un antropocentrismo cattivo (che chiama «deviato» o «dispotico» o «moderno»): l'abbinamento di «antropocentrismo» e aggettivi connotati negativamente è necessario per sottintendere la necessità di perseguire un «antropocentrismo buono» – mai nominato, ma sempre presente come un *convitato di pietra* –, che sarebbe necessario per riconfermare la più volte ribadita preminenza dell'umano sul cosmo.

Non mancano poi altri passaggi capaci di suggerire – sia pure in via del tutto teorica – nuove aperture come, ad esempio, quando Francesco rileva che «il nostro corpo ci pone in una relazione diretta con l'ambiente e con gli altri esseri viventi»³ o quando sostiene la necessità di «recuperare i diversi livelli dell'equilibrio ecologico: quello interiore con sé stessi, quello solidale con gli altri, quello naturale con tutti gli esseri viventi, quello spirituale con Dio»⁴. Nel primo passaggio citato, la constatazione dell'importanza del corpo sembra prendere definitivamente congedo dalla classica visione teologica della corporeità intesa come impedimento al pieno dispiegamento della spiritualità, visione che nella storia della Chiesa ha assunto tinte assai cupe. Inoltre, affermazioni del genere potrebbero aprire la strada al riconoscimento di una corporeità negli altri animali analogamente rilevante a quella umana per il loro inserimento nella sfera morale. Anche il secondo passaggio potrebbe contenere *in nuce* sviluppi importanti: la spiritualità dell'umano⁵ si manifesterebbe infatti nel rigoroso rispetto di un equilibrio solidale con gli altri viventi. Anche altre affermazioni paiono indicare nella stessa direzione:

Essendo stati creati dallo stesso Padre, noi tutti esseri dell'universo siamo uniti da legami invisibili e formiamo una sorta di famiglia universale, una comunione sublime che ci spinge ad un rispetto sacro, amorevole e umile⁶.

[...] l'amorevole consapevolezza di non essere separati dalle altre creature,

3 Papa Francesco, *Lettera enciclica Laudato si' del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, cit. p. 120, (§ 155).

4 *Ibidem*, p. 160, (§ 210).

5 Di estremo interesse è il fatto che Francesco non parli mai di «uomo» ma di «essere umano». Le numerosissime occorrenze del termine «uomo» sono dovute infatti alle citazioni di altri testi.

6 Papa Francesco, *Lettera enciclica Laudato si' del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, cit., p. 70, (§ 89).

ma di formare con gli altri esseri dell'universo una stupenda comunione universale. Per il credente, il mondo non si contempla dal di fuori ma dal di dentro, riconoscendo i legami con i quali il Padre ci ha unito a tutti gli esseri⁷.

Quest'ultimo passaggio, in particolare, possiede un potenziale straordinario. Vedere il mondo *dal di dentro* pone sotto scacco la pretesa umana – tuttora stabile e diffusa – di ergersi «fuori dalla natura» al fine di giustificare un presunto *essere altro* rispetto ad una realtà di cui non ci si sente parte. Francesco sembra insomma spingersi in una direzione capace di prefigurare nuovi scenari. Come si cercherà di dimostrare, non ne supera però la soglia: con questo suo arretramento sottolinea implicitamente che, a meno di inimmaginabili futuri terremoti dottrinari, nessuna lettura del corpus teologico cristiano potrà mai accogliere un universalismo paritario di tutti i terrestri.

Già Peter Singer nella sua opera pionieristica, *Liberazione animale*, aveva preso come riferimento Francesco d'Assisi e il suo peculiare amore universale verso tutte le creature per individuare il limite strutturale del Cristianesimo nei confronti della questione animale. È noto come la tradizione abbia enfatizzato la relazione del Santo con gli animali: la storia del lupo, la predica agli uccelli, la passione per le «sorelle» allodole o il rispetto dichiarato per gli animali «da lavoro» come il bue o l'asino. Singer coglie lucidamente il carattere estatico di questo amore universale capace di mettere sullo stesso piano le creature sensibili assieme al Sole, alla Luna, alle rocce e all'acqua. In questo abbraccio mistico onnicomprensivo, viene ineluttabilmente a cadere la distinzione tra enti animati ed enti inanimati con il conseguente rischio reale di ridurre i primi ai secondi⁸. L'enciclica *Laudato si'* sembra riconfermare questa diagnosi. L'estasi cosmica del Santo si rigenera in Francesco quando, richiamandosi all'illustre assisiata, osserva:

7 *Ibidem*, p. 167, (§ 220).

8 Cfr. Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, Net, Milano 2003, p. 207: «Benché questo genere di estatico amore universale possa essere una meravigliosa fonte di compassione e di bontà, la mancanza di riflessione razionale può altresì fare molto per neutralizzarne le conseguenze benefiche. Se amiamo le rocce, gli alberi, le piante, le allodole e i buoi in egual misura, possiamo perdere di vista le differenze essenziali fra di essi, e in primo luogo le differenze relative al grado di sensibilità. Possiamo allora pensare che, giacché dobbiamo mangiare per sopravvivere, e dato che non possiamo mangiare senza uccidere qualcuna delle cose che amiamo, non importa quale uccidiamo». Non c'è da sorprendersi, dunque, se nel trecentesco *Fioretti di S. Francesco*, libro di incerta paternità, ma di evidente ambientazione francescana, in cui la vita del santo viene inserita in un'aura dalla quale traspare la sua bontà e il suo immenso amore per tutte le creature, compaia un racconto che a molti potrebbe apparire di matrice gotica: «Come Frate Ginepro tagliò il piede a un porco solo per darlo a uno infermo».

Ogni volta che Francesco guardava il sole, la luna, gli animali più piccoli, la sua reazione era cantare, coinvolgendo nella sua lode tutte le altre creature. Egli entrava in comunicazione con tutto il creato, e predicava persino ai fiori e «li invitava a lodare e amare Iddio, come esseri dotati di ragione»⁹.

È evidente come i fiori «dotati di ragione» siano una sorta di auspicato riflesso della “ragione di Dio” che si proietta amorevolmente su ogni ente della creazione. Quanto detto per i fiori, potrà facilmente valere anche per gli animali; in questo caso, però, di quale “ragione” si tratta? Non certo di quella umana, ovviamente, ma nemmeno di una *ragione* di enti dotati di una propria e specifica sensibilità. Al di sotto della “ragione umana”, tutto deve rimanere non definito. Non a caso, animali e vegetali sono frequentemente associati nel documento papale: sembra quasi che la classica domanda «E i vegetali?», che gli antispecicisti si sentono rivolgere in continuazione, sia presa decisamente sul serio da Francesco, il Papa che guarda al creato con immenso trasporto per tutte le “creature”, ma con un occhio ancora umano, troppo umano.

La vera novità dell’enciclica andrebbe allora individuata nella ricollocazione della Chiesa cattolica rispetto ai grandi problemi dell’umanità. La questione animale verrebbe così inserita in questo quadro complesso e analizzata di conseguenza. Da qui l’insistenza sulla necessità di preservare la biodiversità che, come è noto, è un tema fondamentale per la cultura ambientalista (fondamentalmente antropocentrica) e solo un aspetto “derivato” – per quanto importante – per quella antispecicista. Il dramma delle specie annientate dalla furia produttivistica umana costituisce un indubbio pericolo per la sopravvivenza della nostra stessa specie, ma è evidente che la preoccupazione per i singoli individui che patiscono la lenta agonia della scomparsa dei loro habitat rimane una questione completamente estranea alle 200 pagine del documento papale. Sono le specie ad avere «valore in sé stesse» e non i *soggetti* che in queste vengono classificati:

Ma non basta pensare alle diverse specie solo come eventuali “risorse” sfruttabili, dimenticando che hanno un valore in sé stesse. Ogni anno scompaiono migliaia di specie vegetali e animali che non potremo più conoscere, che i nostri figli non potranno vedere, perse per sempre. La stragrande maggioranza si estingue per ragioni che hanno a che fare con qualche attività umana. Per causa nostra, migliaia di specie non daranno gloria a Dio con la loro

⁹ Papa Francesco, *Lettera enciclica Laudato si’ del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, cit., p. 10, (§ 11).

esistenza né potranno comunicarci il proprio messaggio. Non ne abbiamo il diritto¹⁰.

La biodiversità è la vera parola chiave delle preoccupazioni di Francesco. Essa percorre tutto il testo e mostra l’ansia di un uomo consapevole di come economia e tecnologia, sfuggite di mano alla responsabilità della politica, rischino di trasformare il mondo in un autentico deserto (non solo metaforico) con ripercussioni tragiche sul futuro di tutti. Dunque, «l’amorevole consapevolezza di non essere separati dalle altre creature, ma di formare con gli altri esseri dell’universo una stupenda comunione universale» nasconde, con la più naturale spontaneità, la classica visione secondo cui solo la comunità umana è formata da persone, mentre tutte le altre sono ridotte a *specie* da conservare per motivi utilitaristi. È qui che riappare la tradizione più classica della Chiesa cattolica, il cui *Catechismo* contiene quattro paragrafi raccapriccianti sulla relazione umano/animali («Il rispetto dell’integrità della creazione», §§ 2415-2418), dai quali si apprende che «Dio ha consegnato gli animali a colui che egli ha creato a sua immagine»¹¹.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 27-28, (§ 33). I passaggi che testimoniano di questa visione sono molteplici: ecco una seppur breve panoramica. «Quando si analizza l’impatto ambientale di qualche iniziativa economica, si è soliti considerare gli effetti sul suolo, sull’acqua e sull’aria, ma non sempre si include uno studio attento dell’impatto sulla biodiversità, come se la perdita di alcune specie o di gruppi animali o vegetali fosse qualcosa di poco rilevante. Le strade, le nuove colture, le recinzioni, i bacini idrici e altre costruzioni, vanno prendendo possesso degli habitat e a volte li frammentano in modo tale che le popolazioni animali non possono più migrare né spostarsi liberamente, cosicché alcune specie vanno a rischio di estinzione» (p. 29, § 35); «Gli oceani non solo contengono la maggior parte dell’acqua del pianeta, ma anche la maggior parte della vasta varietà di esseri viventi, molti dei quali ancora a noi sconosciuti e minacciati da diverse cause. D’altra parte, la vita nei fiumi, nei laghi, nei mari e negli oceani, che nutre gran parte della popolazione mondiale, si vede colpita dal prelievo incontrollato delle risorse ittiche, che provoca diminuzioni drastiche di alcune specie» (p. 32, § 40); «Voglio ricordare che “Dio ci ha unito tanto strettamente al mondo che ci circonda, che la desertificazione del suolo è come una malattia per ciascuno, e possiamo lamentare l’estinzione di una specie come fosse una mutilazione”» (p. 70, § 89).

¹¹ Vale la pena riportare i quattro paragrafi del *Catechismo* della Chiesa cattolica per comprendere ulteriormente come l’atmosfera in cui *Laudato si’* vede la luce non costituisca una sostanziale novità rispetto alla classica concezione cristiana degli animali: «2415 – Il settimo comandamento esige il rispetto dell’integrità della creazione. Gli animali, come anche le piante e gli esseri inanimati, sono naturalmente destinati al bene comune dell’umanità passata, presente e futura. L’uso delle risorse minerali, vegetali e animali dell’universo non può essere separato dal rispetto delle esigenze morali. La signoria sugli esseri inanimati e sugli altri viventi accordata dal Creatore all’uomo non è assoluta; deve misurarsi con la sollecitudine per la qualità della vita del prossimo, compresa quella delle generazioni future; esige un religioso rispetto dell’integrità della creazione. 2416 – Gli animali sono creature di Dio. Egli li circonda della sua provvida cura. Con la loro semplice esistenza lo benedicono e gli rendono gloria. Anche gli uomini devono essere benevoli verso di loro. Ci si ricorderà con quale delicatezza i santi, come san Francesco d’Assisi o san Filippo Neri, trattassero gli animali. 2417 – Dio ha consegnato gli animali a colui che Egli ha creato a sua immagine. È dunque legittimo servirsi degli animali per

Ogni passaggio dell'enciclica, che si cimenta nello sforzo inane di riconoscere la dignità della creazione in tutti gli esseri, si infrange contro qualcosa che non è l'«antropocentrismo deviato» che Francesco intende (giustamente) combattere, bensì l'antropocentrismo nella sua forma più pura e indiscutibile:

Il *Catechismo* pone in discussione in modo molto diretto e insistito quello che sarebbe un antropocentrismo deviato: «Ogni creatura ha la sua propria bontà e la sua propria perfezione [...]. Le varie creature, volute nel loro proprio essere, riflettono, ognuna a suo modo, un raggio dell'infinita sapienza e bontà di Dio. Per questo l'uomo deve rispettare la bontà propria di ogni creatura, per evitare un uso disordinato delle cose»¹².

Il rispetto diventa così una risorsa valoriale importante per «evitare un uso disordinato delle cose», anche se poche righe prima erano apparse alcune timide concessioni:

Oggi la Chiesa non dice in maniera semplicistica che le altre creature sono completamente subordinate al bene dell'essere umano, come se non avessero un valore in sé stesse e noi potessimo disporne a piacimento. Così i Vescovi della Germania hanno spiegato che per le altre creature «si potrebbe parlare della priorità dell'*essere* rispetto all'*essere utili*»¹³.

A questo punto, si dovrebbe comprendere come la genericità di tali affermazioni non vada oltre a quella della cultura laica affermata recentemente, cultura che riconosce agli altri animali l'attribuzione di “esseri senzienti”, che parla ripetutamente di “benessere animale”, ma non limita – né manifesta l'intenzione di farlo – il massacro programmato industrialmente di miliardi di esseri viventi ogni anno.

Tutta la parte del documento dedicata alla riflessione sugli animali oscilla tra preoccupazioni ambientaliste (a loro volta strettamente connesse al

provvedere al nutrimento o per confezionare indumenti. Possono essere addomesticati, perché aiutino l'uomo nei suoi lavori e anche a ricrearsi negli svaghi. Le sperimentazioni mediche e scientifiche sugli animali sono pratiche moralmente accettabili, se rimangono entro limiti ragionevoli e contribuiscono a curare o salvare vite umane. 2418 – È contrario alla dignità umana far soffrire inutilmente gli animali e disporre indiscriminatamente della loro vita. È pure indegno dell'uomo spendere per gli animali somme che andrebbero destinate, prioritariamente, a sollevare la miseria degli uomini. Si possono amare gli animali; ma non si devono far oggetto di quell'affetto che è dovuto soltanto alle persone».

12 Papa Francesco, *Lettera enciclica Laudato si' del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, cit., p. 55, (§ 69).

13 *Ibidem*.

superamento del malessere umano e della povertà e al raggiungimento di una vita buona che testimoni l'armonia del rapporto umano/divino) e una concezione neokantiana che, come è noto, risolve il rispetto verso gli animali nella nobilitazione dell'umano che instaura relazioni con loro al fine di migliorare i rapporti intraspecifici. In effetti, l'enciclica contiene numerosi passaggi che confermano quanto detto:

Il cuore è uno solo e la stessa miseria che porta a maltrattare un animale non tarda a manifestarsi nella relazione con le altre persone¹⁴;

L'indifferenza o la crudeltà verso le altre creature di questo mondo finiscono sempre per trasferirsi in qualche modo al trattamento che riserviamo agli altri esseri umani¹⁵;

Sarebbe però anche sbagliato pensare che gli altri esseri viventi debbano essere considerati come meri oggetti sottoposti all'arbitrario dominio dell'essere umano. Quando si propone una visione della natura unicamente come oggetto di profitto e di interesse, ciò comporta anche gravi conseguenze per la società¹⁶.

La preoccupazione del Papa viene così a galla in termini inequivocabili: stretti tra gli interessi verso la dignità umana e quelli verso l'ambiente (a sua volta importante per restaurare il rapporto tra gli umani e il mondo fisico), agli animali rimane ben poco – una generica disponibilità ad un altrettanto generico rispetto che non preclude il consumo della vita organizzato in campi di sterminio. Come sia possibile “umanizzare” tutto questo è un autentico mistero.

Sembra pertanto evidente che l'operazione papale sia quella di riproporre un *antropocentrismo buono* basato sulla felice amministrazione del mondo da parte dell'umano. In effetti il concetto di buona “amministrazione” in sostituzione della vecchia idea di “dominio” va oggi molto di moda nella lettura del Vecchio Testamento: con questo gioco di prestigio si crede di poter offrire una soluzione più benigna e, soprattutto, autenticamente dettata dal divino. Ma la vera domanda a cui i teologi e il Papa dovrebbero rispondere non è quella se Dio abbia concesso all'umano il dominio tirannico sulle altre specie o l'amorevole amministrazione di un dono, quanto

14 *Ibidem*, p. 72, (§ 92).

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*, p. 64, (§ 82).

piuttosto come la natura abbia potuto *amministrarsi* da sola quando la nostra specie non aveva ancora aperto gli occhi sul mondo.

Rimane da esplorare brevemente un altro aspetto che rientra a pieno titolo in ciò di cui stiamo discutendo: la manipolazione genetica degli animali. Si riporti lo sguardo al § 2417 del *Catechismo* (nota 11). Se è legittimo *servirsi* degli animali perché *concessi* da Dio all'umano *per i suoi bisogni*, ne consegue che anche la manipolazione genetica è giustificata. Consideriamo il seguente brano dell'enciclica:

In questo quadro dovrebbe situarsi qualsiasi riflessione circa l'intervento umano sul mondo vegetale e animale, che implica oggi mutazioni genetiche prodotte dalla biotecnologia, allo scopo di sfruttare le possibilità presenti nella realtà materiale. Il rispetto della fede verso la ragione chiede di prestare attenzione a quanto la stessa scienza biologica, sviluppata in modo indipendente rispetto agli interessi economici, può insegnare a proposito delle strutture biologiche e delle loro possibilità e mutazioni. In ogni caso, è legittimo l'intervento che agisce sulla natura «per aiutarla a svilupparsi secondo la sua essenza, quella della creazione, quella voluta da Dio»¹⁷.

Il Papa mostra una notevole apertura – quasi *faustiana* – verso una scienza che sfrutti «possibilità presenti nella realtà materiale», purché essa si sviluppi al servizio dell'umano prendendo le distanze dagli «interessi economici». Osservazione quanto mai interessante, ma che imporrebbe la cancellazione degli operatori scientifici dal libro paga delle multinazionali. La richiesta papale è davvero poco credibile (anche per l'assenza esplicita di un destinatario), ma l'intenzione senz'altro apprezzabile. Tuttavia, l'aspetto che qui interessa maggiormente è la frase finale virgolettata, ripresa da un documento di un predecessore di Francesco¹⁸ ed evidentemente da questi condivisa. La scienza biologica, costruendo oncotopi o mucche capaci di produrre latte simil-umano, *aiuta la natura a svilupparsi secondo la sua essenza*. In altri termini, se ben si interpreta il dettato papale, questi ed analoghi sviluppi sono inerenti all'essenza della creazione. Qualunque chimera mostruosa possa mai essere realizzata ricombinando il DNA rientra – in quanto manifestazione del possibile – nel disegno di Dio. Affermazione questa decisamente impegnativa! Occorrerebbe, allora, che la Chiesa rimettesse mano al proprio materiale dottrinario. Alcune pagine

17 *Ibidem*, p. 103, (§ 132).

18 Giovanni Paolo II, «Discorso alla trentacinquesima Assemblea Generale dell'Associazione Medica Mondiale (29 ottobre 1983)», in «Acta Apostolicae Sedis», LXXVI, 1948, p. 394.

prima, infatti, riprendendo passi biblici dei *Salmi*, Francesco sosteneva:

Questa responsabilità di fronte ad una terra che è di Dio, implica che l'essere umano, dotato di intelligenza, rispetti le leggi della natura e i delicati equilibri tra gli esseri di questo mondo, perché «al suo comando sono stati creati. Li ha resi stabili nei secoli per sempre; ha fissato un decreto che non passerà» (*Sal* 148,5b-6)¹⁹.

Posizione questa confermata dall'idea dell'«estinzione di una specie come mutilazione»²⁰. In realtà, l'evoluzione cancella, prima o poi, tutte le specie dopo averle generate. Se si rifiuta tale evidenza concependo l'estinzione di *una singola* specie come mutilazione si conferma la tesi della stabilità nei secoli di un decreto immodificabile. Nel qual caso l'intervento sulla natura per *aiutarla a svilupparsi* è privo di senso, dal momento che ciò che è *stabile nei secoli e per sempre* non può essere sviluppato. Ma forse il rispetto della coerenza e della logica, quando si scorrazza nei cieli della teologia, è un lusso che non ci si può permettere.

19 Papa Francesco, *Lettera enciclica Laudato si' del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, cit., p. 54, (§ 68).

20 *Ibidem*, p. 70, (§ 89).

Guido Settingiano

Undici tesi sull'antispecismo

I. Il difetto principale del primo antispecismo è l'aver considerato come suo obiettivo primario il riposizionamento del confine uomo/animale, per estendere progressivamente l'universo della considerazione morale a coloro che si venissero a ritrovare all'interno di tale confine (mobile), facendo leva via via sull'argomento degli umani non paradigmatici, dei soggetti-di-una-vita, dei diritti, ecc., riproponendo così la posticcia dicotomia uomo/animale ad altri livelli. Questa operazione non ha permesso di avvedersi che il posizionamento della linea di confine uomo/animale non è un'innocente operazione teorica che può portare – qualora estesa – a un riposizionamento all'infinito del confine stesso, bensì una prassi che consolida la visione dicotomica della realtà e che giustifica insieme a quel confine tutti gli altri (interni, esterni e trasversali).

II. La verità di pensieri preconfezionati con tanto di spazio bianco da completare («L'uomo è l'animale che ...», «L'uomo è l'animale che non ...», ecc.) non è data una volta per tutte; non è qualcosa che esiste nel mondo al di là di un insieme di pratiche. Isolando il pensiero dalla prassi, la questione sulla sua realtà diventa una pura questione scolastica. L'utilizzo di tali pensieri è comunque dannoso dal punto di vista pratico in quanto consolida l'idea secondo cui una simile essenza dell'umano esista, dopo tutto.

III. Il primo antispecismo non si avvede del fatto che le condizioni e le attività umane possono coincidere solo come prassi rivoluzionaria. L'educatore educa ed è educato. Chi educa chi? Il concetto di strani anelli in Hofstadter. Chi ha aperto il *wormhole* vicino a Saturno¹ se nessuno è ancora partito? Chi fa la barba a un barbiere che fa la barba solo a quelli che non se la fanno da soli? Spezzare il cerchio, interrompere il ciclo. Prassi rivoluzionaria. Saltare al livello successivo come in un videogame russelliano, oppure spazzare con soluzioni inaspettate (il barbiere è una

donna, il barbiere è barbuto, il barbiere è *acéphale*², *ad libitum*). Un uomo nasce e cresce carnivoro. Come può trovare il nuovo, il diverso, in ciò che – vecchio – l'ha educato? Come e perché la realtà che ha contribuito a cambiare lo cambia? Resta il dubbio, come resta il dubbio che valori nati in una società ingiusta e oppressiva possano veramente servire a descrivere e giustificare una lotta intrapresa per stravolgere quella stessa società. Non si può tuttavia negare che il cambiamento si produca e retroagisca sulle proprie cause, con la prassi come medium: il cambiamento delle condizioni sulla mia attività, la mia attività sulle condizioni.

IV. Il primo antispecismo prende generalmente atto della duplicazione del mondo in mondo animale e mondo umano. Il suo lavoro consiste nel risolvere il mondo umano nel suo fondamento animale. Ma che il fondamento animale si stacchi da se stesso e si fissi nelle nuvole come un regno indipendente è spiegabile solo con l'autodissociazione e con l'autocontraddittorietà di questo stesso fondamento animale. Esso deve essere tanto compreso nella sua contraddizione quanto rivoluzionato praticamente. Non basta affermare che l'uomo è un animale; bisogna mettere in discussione il concetto stesso di animalità, i suoi limiti, le sue contraddizioni interne.

V. La sensibilità non può essere interpretata come mera funzione fisiologica, come funzione pura e incontaminata. È al contrario spuria, risente dell'esperienza, del mondo sociale circostante; in definitiva è anch'essa determinata dalla prassi. Non è pertanto giustificata un'attenzione unicamente rivolta alla possibilità di provare dolore (il noto «possono soffrire?»); la sofferenza è un portato sociale-pratico oltre che evolucionistico. Cosa può (senza ancora il *soffrire*) un corpo? Che cosa è un corpo imprigionato *dalla culla alla tomba* (senza peraltro culla, né tomba)?

VI. Il primo antispecismo risolve l'essenza animale nell'essenza umana; ritrova cioè in alcuni membri di entrambe le categorie quei tratti salienti che, appannaggio generalmente della sola natura umana, dovrebbero consentire all'animale la ricezione di un trattamento (morale, giurisprudenziale o altro) identico a quello riservato all'umano. In altre parole, una sorta di mano tesa all'animale per consentirgli di salire sul carro del vincitore (vincitore che, *ça va sans dire*, è l'uomo). Ma l'essenza umana/animale

2 Cfr. l'opera di George Bataille, e in particolare la rivista da lui fondata «Acéphale», i cui cinque numeri sono stati tradotti in italiano in Fabrizio di Stefano e Riccardo Garbetta (a cura di), *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

1 Il riferimento è al film di Christopher Nolan, *Interstellar*, USA-Regno Unito 2014.

non è un'astrazione che vive nell'individuo singolo: è piuttosto l'esito di determinati rapporti sociali. Ignorando ciò, tale versione dell'antispecismo è costretta: 1) a presupporre delle individualità genericamente umane/animali astratte dalla storia; 2) a interpretare l'essenza come aspetto interno, muto e immutabile, che unisce *naturalmente* i diversi individui. Non che l'uomo/animale sia un mero prodotto del proprio ambiente, senza caratteristiche biologiche individuali o di specie; non si può tuttavia prescindere dall'ambiente in cui vive.

VII. La stessa nozione di animale indica quest'ultimo come prodotto sociale, non, all'opposto, come qualcosa di astratto rispetto al proprio ambiente.

VIII. Tutta la vita sociale è essenzialmente pratica. Attraverso questa prassi e la sua comprensione è possibile far svanire come d'incanto problemi intorno a nozioni sempre più problematiche quali quelle di confine, di specie (nozione invisibile allo stesso Darwin), di uguaglianza-nella-diversità, che spesso sfumano verso argomenti propriamente paradossali (ad esempio, il classico paradosso del sorite).

IX. Il punto più alto a cui è pervenuto il primo antispecismo, quello che non concepisce la sensibilità come attività pratica ma soltanto come dato biologico-naturale, è l'intuizione dell'umanità e dell'animalità.

X. Il punto di vista del primo antispecismo è quello del doppio consenso specificamente umano e specificamente animale. Il nuovo antispecismo, o meglio i nuovi antispecismi, mischiano le carte scompaginando vecchie distinzioni e schemi assodati ma desueti e considerano l'animalità non nella sua astrattezza o astoricità, non nella sua essenzialità, bensì nella sua concretezza, nel suo essere incarnata, nel valore e nella possibilità dell'incontro.

XI. Gli umani hanno sempre cercato di presidiare il confine che li separa dagli altri animali (al limite smontandolo nottetempo e ricostruendolo qualche metro più in là, nell'una o nell'altra direzione). Un confine, quando è presidiato, si rinforza, si fa sempre più marcato – come camminare su un prato alla lunga genera un sentiero. Il significato pratico di quella *linea* emerge solo quando è distrutta, ossia, il che è lo stesso, quando è moltiplicata all'infinito in una rete di linee di fuga, una ragnatela che la rende di fatto non operativa. Il punto non è negare i confini. Non è nemmeno

armarsi di teodolite e misurare la corretta distanza alla quale porli. Il problema è smettere di presidiarli. Sminarli (possibilmente senza l'ausilio di cani addestrati all'uopo). Abbandonarli. E alla fine attraversarli, per scoprire che la differenza che custodivano era solo apparente. *And the end of all our exploring / Will be to arrive where we started / And know the place for the first time*³.

3 Thomas Stearns Eliot, *Little Gidding*, in *Quattro quartetti*, trad. it. F. Donini, Garzanti, Milano 1994.

feminoska

Scatti verso la liberazione**Intervista a Jo-Anne McArthur e Keri Cronin**

Raccontaci qualcosa su *Unbound Project*¹. Il tuo lavoro precedente, *We Animals* (recentemente pubblicato in Italia²) è un progetto molto ampio incentrato sul nostro rapporto con gli altri animali. Perché questa volta hai scelto le donne impegnate nell'attivismo animalista come protagoniste di questo nuovo lavoro?

JM³: *Unbound Project* è un'evoluzione naturale di *We Animals*. Ho trascorso più di un decennio a documentare l'uso e l'abuso degli animali, nonché le persone fantastiche che li difendono. Molte di queste persone sono donne; il movimento per i diritti degli animali è, ed è sempre stato, costituito in gran parte da donne. Nel corso della realizzazione del progetto *We Animals* ho conosciuto in ogni parte del mondo donne davvero decise e determinate. Il cambiamento può realizzarsi in molti modi e uno di questi passa attraverso l'opera di ispirazione nei confronti di altre persone. Mi sono resa conto che avevo tra le mani una mole sempre più ampia di informazioni su queste donne capaci di realizzare il cambiamento e che sarebbe stato importante condividere il loro lavoro e la loro visione con il resto del mondo. Il lavoro relativo a *We Animals* continua, ma si sta ramificando. *Unbound Project* è una di queste belle ramificazioni, che renderà visibile la condizione degli animali, evidenziando e celebrando al contempo tutto il bene compiuto dalle donne. Gli uomini nel movimento per i diritti degli animali, e nella società in generale, sono sempre sotto i riflettori. Siamo entusiaste che questo progetto possa dar risalto al lavoro delle donne, al

1 *Unbound Project* (www.unboundproject.org) è un progetto multimediale ideato da Jo-Anne McArthur, fotoreporter animalista autrice della raccolta di fotografie *We Animals* e protagonista del documentario *The Ghosts in our Machine* (Liz Marshal, USA 2013), e da Keri Cronin, docente presso il Dipartimento di Arti Visive della Brock University, e realizzato con il supporto di Katie Mazie. Il progetto documenta con foto, testi e interviste l'attivismo delle donne per i diritti animali, nel presente e nel passato. Abbiamo intervistato Jo-Anne McArthur – in Italia a presentare il suo lavoro dal 13 al 20 settembre – e Keri Cronin su come questo progetto è nato e su come si sta evolvendo.

2 J.-A. McArthur, *Noi animali - We animals*, trad. it. di C. Pascotto, Safarà Editore, Pordenone 2015.

3 Le risposte contrassegnate con "JM" sono di Jo-Anne McArthur, quelle con "KC" sono di Keri Cronin; le risposte prive di iniziali sono state scritte a quattro mani.

coraggio e alla passione che le anima.

Sei una delle tante donne coraggiose che si confrontano con dolore e sofferenza inauditi. Come fate tu e le donne di *Unbound Project* a restare positive nonostante tutta la crudeltà alla quale siete continuamente esposte? Esistono analogie nel modo di affrontare il disturbo da stress post-traumatico molto comune tra le/gli attiviste*?

JM: Penso che riusciamo a superarlo e a continuare il lavoro, anche quando è doloroso, perché è necessario. Così poche persone lo stanno facendo e ci sentiamo motivate a dare il nostro contributo. Davvero motivate! Forse posso parlare solo per me, ma io ... noi ... siamo consapevoli che il nostro lavoro sta favorendo il cambiamento sia per quanto riguarda i singoli animali sia rispetto al mutamento in corso nella percezione degli animali da parte della società. Il mio lavoro è una piccola parte di ciò che è necessario per cambiare il modo in cui trattiamo gli animali. So che è efficace perché mi è stato detto e perché me ne rendo conto in continuazione. Ogni giorno ho la prova che qualcosa si stia modificando. Affronto lo stress post-traumatico attraverso la terapia e il tempo che, a casa, dedico a me stessa. È difficile. Lavoriamo sodo e non abbiamo molto tempo per noi ma è necessario trovarlo; se arrivassimo all'esaurimento, di quale utilità saremmo per gli animali? Mi è sempre più chiaro che la cura di sé è fondamentale! Penso che sentirsi traumatizzate sia una reazione normale di fronte alla consapevolezza e alla testimonianza del modo in cui trattiamo gli animali e che molte di noi debbano affrontare orrore, disperazione e depressione solo per il fatto di essere persone compassionevoli, che è il caso per la maggior parte di noi. Penso che sentirsi traumatizzate sia la reazione più sana! E questo non accade solo ad attiviste e volontarie animaliste in prima linea. Chiunque testimoni gli abusi in corso è a rischio di traumi e di esaurimento. Dobbiamo perciò sapere come superarli e trasformare il nostro dolore in azione. In questo ambito, esistono diversi manuali validi per attiviste*, manuali che incoraggiano a leggere con attenzione.

Per realizzare le tue immagini sei obbligata a visitare luoghi di sfruttamento estremo e a testimoniare di pratiche crudeli che nessuno dovrebbe (e vorrebbe) mai vedere. Non senti il bisogno di liberare coloro che soffrono davanti a te mentre stai scattando le tue fotografie?

JM: Certo che sento quel desiderio. E anche quando gli animali sono liberati nel corso di una liberazione a volto scoperto [*open rescue*] è terribilmente traumatizzante salvarne solo pochi, lasciando indietro a volte centinaia di migliaia di altri. A parte le liberazioni a volto scoperto, però, il

mio lavoro è quello di documentare gli abusi in modo che si possa vedere, imparare e cambiare. Il mio lavoro si propone di contribuire a cambiamenti a lungo termine nel modo in cui vediamo e utilizziamo gli animali. La parte più difficile del mio lavoro è lasciare gli animali in quei luoghi. Senza dubbio.

Le immagini che mostrano corpi nudi e torturati di animali sono spesso necessarie per smascherare lo sfruttamento animale. Questo ci pone in una situazione in qualche modo contraddittoria: stiamo continuando a sfruttarli e a sfruttare la loro sofferenza anche se puntiamo alla loro liberazione, realizzando quella che potremmo definire “pornografia animale”. Esiste un modo per superare questa contraddizione apparentemente irrisolvibile?

KC: È davvero importante riconoscere il potere delle immagini e considerarlo attentamente. Talvolta le immagini problematiche svolgono un ruolo importante nell’attivismo, ma si corre anche il rischio di allontanare molte persone, persone che si limiteranno a voltare le spalle e a non affrontare il problema. Perciò è davvero essenziale riflettere con cura in merito a quale tipo di immagine possa funzionare meglio in una determinata situazione. È anche molto rilevante riconoscere e tenere a mente che non tutti* risponderanno alla stessa immagine nello stesso modo, che il significato ricercato in un’immagine non è sempre quello che un’altra persona vi leggerà. Ciò rappresenta una sfida per molte campagne e ribadisce la necessità di contestualizzare le immagini – che si tratti di immagini problematiche o, al contrario, di immagini che mostrano animali salvati che si godono la vita in un rifugio. Si dice che “una foto vale più di mille parole”, ma quando si tratta di realizzare un cambiamento radicale della condizione degli animali vorrei incoraggiare gli/le attivisti* a non fare affidamento solo su una immagine singola e decontestualizzata. Spesso è importante utilizzare più immagini o un testo di accompagnamento. Quindi, per tornare alla tua domanda, penso che sia assolutamente necessario contestualizzare le immagini delle campagne. Ciò contribuisce a smarcarle dal campo che hai definito “pornografia animale” e a inserirle in una narrazione più ampia.

Come riesci a trasformare un’immagine da una sorta di trauma individuale in un atto politico di accusa di un intero sistema produttivo? Come possiamo mostrare che il nostro lutto per gli animali ha più a che fare con una critica radicale delle nostre società piuttosto che con un sentimento personale domestico – e addomesticato?

KC: Anche in questo caso direi che è molto importante contestualizzare

l’immagine. Immagini di singoli individui sono molto efficaci, perché permettono di stabilire una connessione proprio con quello specifico individuo. È davvero difficile, se non impossibile, stabilire connessioni empatiche con grandi gruppi, anche se questi sono costituiti da centinaia o da migliaia di individui. Così quell’immagine personale di sofferenza individuale (o di felicità individuale, come nel caso di un animale salvato che vive in un rifugio) è stata scattata in un momento preciso e ritrae un singolo individuo. La critica radicale del più vasto sistema di dominio deve, però, necessariamente andare oltre l’individuo e guardare alla cornice generale. Questo è il motivo per cui fornire un contesto che accompagni l’immagine è essenziale – le informazioni su ciò che si sta guardando, le informazioni sul quadro generale e le informazioni sul modo in cui è possibile intervenire e contribuire al cambiamento vanno ben oltre le risposte individuali o personali e si muovono in direzione di una critica radicale capace di produrre un cambiamento in un senso più ampio.

Alcune persone ritengono che l’essere ripetutamente esposte alla violenza contro gli animali non sia sano e dovrebbe essere evitato – soprattutto per coloro che già lottano per la liberazione animale. Altre lo considerano un male necessario per poter comprendere che cosa sia realmente l’abuso perpetrato sugli animali. Cosa ne pensate?

JM: Ogni persona reagisce a suo modo; non credo che esista una formula. Alcuni hanno bisogno di ripercorrere attraverso le immagini o in prima persona le situazioni traumatiche per poter continuare ad alimentare il desiderio di battersi a favore degli animali. I traumi ricorrenti possono causare danni psicologici a lungo termine, ma talvolta sono uno stimolo per mantenersi concentrati. Penso che dobbiamo conoscere noi stesse, essere oneste sui nostri limiti e sul tipo di esposizione che siamo in grado di gestire. Sono molto sensibile e, sorprendentemente, non sono capace di gestire la vista di molte situazioni; così vado solo quando devo, quando serve. Purtroppo per me, significa che sono spesso in prima linea! Ma significa anche che non guardo i video di chi fa investigazioni come me perché conosco già quelle storie. Per me è più importante trovare il modo di far vedere ad altre persone quello che faccio – e ne hanno davvero bisogno! Vedere è credere, comprendere e, auspicabilmente, cambiare.

KC: Sono d’accordo con Jo-Anne. Non esiste un modo corretto per affrontare questo problema e penso che le/gli attivisti* debbano esserne consapevoli. Non voler guardare video in continuazione non ti rende un attivista peggiore. A volte siamo pronte a giudicare gli altri perché si avvicinano all’attivismo in modo differente dal nostro e questo è spiacevole. Per

alcuni, le immagini più tremende possono tradursi in una riduzione della loro azione a sostegno degli animali, perché sono immagini che causano un senso di profonda disperazione e di perdita di fiducia che può far richiudere in se stessi*. È importante perciò mostrare anche scene di speranza e di liberazione. Ciò è fondamentale non solo per evitare i traumi e l'esaurimento da attivismo, ma anche per vedere ed intendere gli animali non umani come più di semplici vittime. Certamente sono sottoposti ad abusi e a sofferenze indicibili e sono quasi sempre vittime. Tuttavia, vedere gli animali non umani solo come vittime non è utile – abbiamo bisogno di pensare a loro come a esseri completi, non solo come la somma delle loro sofferenze. Penso che sia anche importante visitare i rifugi e interagire con animali salvati per conoscerne la personalità, le abitudini e il modo in cui esercitano il libero arbitrio [agency].

L'attivismo per i diritti animali è androcentrico e spesso raffigura eroi maschili che salvano animali in azioni rischiose; al contempo le emozioni vengono svalutate come "femminili". Eppure sappiamo che sono proprio le donne a prendersi cura della maggior parte degli animali liberati, frequentemente dedicando la loro intera vita a queste creature. Possiamo allora intendere *Unbound Project* come una celebrazione di queste donne, la possibilità per loro di rendersi visibili e di poter dire la loro in uno dei tanti campi in cui gli uomini sembrano essere gli unici che debbano essere ascoltati?

Esatto! Le donne sono (e sono sempre state) la maggioranza del movimento e il nostro progetto si propone di riconoscere questo dato di fatto e di celebrarlo. Vorremmo rendere il lavoro delle donne più visibile e contribuire ad inaugurare un nuovo modo di vedere le donne e il loro ruolo nell'ambito dell'attivismo animalista.

***Unbound Project* si distanzia da alcuni degli aspetti più "scomodi" discussi in precedenza. Tuttavia, celebrare la capacità delle donne di prendersi cura degli animali salvati – è certo che la maggior parte del lavoro è svolto da donne e che questo merita di essere reso manifesto e riconosciuto – corre il rischio di ribadire i ruoli di genere (gli uomini eroi e le donne dedite alla cura). Avete considerato tale rischio quando avete deciso di intraprendere questo progetto?**

È in corso un dibattito acceso sulle ragioni per cui il movimento per i diritti animali è principalmente costituito da donne. Seppure nessuno ami gli stereotipi, molto è stato scritto sulla socializzazione delle donne; sul fatto che ci venga insegnato a immedesimarci nell'altro in modi che non

vengono insegnati ai ragazzi e agli uomini. Forse è questo a spingerci a un impegno compassionevole. Forse molte donne riescono ad identificarsi meglio con gli oppressi a differenza di coloro che occupano posizioni di potere (ad esempio, i maschi bianchi). Le donne protagoniste di *Unbound Project* hanno origini e interessi molto differenti. Alcune svolgono ruoli che possono configurarsi nel quadro della "cura" tradizionale, ma molte mandano all'aria gli stereotipi assumendo posizioni che potrebbero essere definite "eroiche". Uno degli obiettivi di questo progetto è quello di mettere in discussione e allontanarsi da questo modello escludente. Non è vantaggioso. Il sottotitolo del nostro progetto è *Women on the Front Lines of Animal Advocacy (Donne in prima linea nella difesa degli animali)*; il che sottolinea la nostra volontà di dimostrare che esistono molti modi in cui le donne hanno sfidato e continuano a sfidare le tradizionali aspettative di genere.

Raccontateci qualcosa di alcune delle protagoniste del progetto. C'è qualche storia che desiderate condividere più di altre?

JM: Racconteremo le storie di circa 200 donne di tutto il mondo, una vera impresa e una dimostrazione d'amore! Ogni giorno ci arrivano segnalazioni di donne da parte di persone entusiaste che credono nell'importanza e nella rilevanza del progetto. È un momento emozionante! Le storie di 70 di queste donne, del passato o contemporanee, verranno presentate nella versione finale del libro. Nel corso degli anni ho incontrato e fotografato alcune di loro, come Sharon Nunez-Gough, co-fondatrice di *Animal Equality*, che è ora un'organizzazione internazionale. Lek Chailert, che per decenni ha salvato e difeso gli elefanti del Sud-est asiatico e che gestisce l'*Elephant Nature Park* in Thailandia. L'inglese Rachel Hogan, che per un decennio ha gestito l'*Ape Action Africa* in Camerun. Aysha Akhtar, neuroscienziata e attivista per l'abolizione della sperimentazione animale. Patty Mark dell'*Animal Liberation Victoria*, in Australia, ha creato il concetto di "liberazione a volto scoperto". Intendiamo dare risalto a donne di tutti i tipi e dalle differenti personalità; donne che lavorano con coraggio o silenziosamente dietro le quinte. Che si tratti di avvocate, di artiste, di insegnanti, di liberatrici, di scrittrici o volontarie, siamo certe che il pubblico si rispecchierà in queste donne, si identificherà con loro e verrà ispirato da loro. Non vediamo l'ora di scoprire altre donne che vivono in Africa e in America Latina e il cui attivismo per i diritti degli animali non è conosciuto in Nord America.

KC: Presenteremo anche donne di precedenti epoche storiche, alcune delle quali hanno lottato a favore degli animali prima ancora di avere

ottenuto il diritto legale di poter votare nei loro rispettivi Paesi. Donne come Frances Power Cobbe (che, nel XIX secolo, ha fondato diverse organizzazioni anti-vivisezione) e Ada Cole (una delle prime ad utilizzare la fotografia e il cinema come strumenti di indagine a difesa degli animali) continuano ad essere fonte di ispirazione per le nuove generazioni di attivisti*.

Ultima domanda, ma non meno importante delle altre: raccontaci di alcuni degli animali presenti nel progetto. C'è una storia in particolare che desiderate condividere?

JM: *Unbound Project* metterà in luce la crudeltà esercitata su molti animali, dai pesci catturati nelle reti a strascico agli elefanti abusati nei circhi. Intendiamo ascoltare e condividere storie di donne le cui vite sono state cambiate dall'incontro con degli animali. La mia è stata cambiata da un cane di nome Duke, da un macaco apparso su un davanzale in Ecuador, il cui nome non conoscerò mai, e dalla mia venerazione per gli animali non umani in generale. Sarà esaltante sentir parlare di singoli animali che hanno cambiato la vita di alcune o di molte delle donne che entreranno a far parte di *Unbound Project*.

NOTE BIOGRAFICHE

*E*duardo Viveiros de Castro, antropologo brasiliano, ha insegnato presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi, l'Università di Chicago e l'Università di Cambridge. È attualmente docente di Antropologia presso il Museo Nazionale dell'Università Federale di Rio de Janeiro. Ha introdotto nel dibattito scientifico internazionale la teoria del multinaturalismo e del prospettivismo amerindio, all'origine del cosiddetto “*ontological turn*” in antropologia. Tra le sue numerose pubblicazioni ricordiamo *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society* (University of Chicago Press, 1992), e *Métaphysiques cannibales* (Presses Universitaires de France, 2009).

*V*iccolò Bertuzzi è dottorando di Sociologia Applicata e Metodologia della Ricerca Sociale presso l'Università di Milano Bicocca. I suoi principali interessi di ricerca riguardano la sociologia politica, i movimenti sociali, la sociologia del corpo, la sociologia degli stili di vita e i *Cultural Studies*. Suoi articoli sono stati pubblicati sulle riviste «Sociologia del diritto» e «AIS Journal of Sociology».

*G*uido Settingiano è laureato in ingegneria aerospaziale e in filosofia con una tesi su René Girard e la violenza sugli animali.

*L*eminoska è mediattivista per la liberazione animale e femminista. Scrive sul blog collettivo “Intersezioni” (intersezioni.noblogs.org) sul quale ha pubblicato numerosi articoli e traduzioni.



Massimo Filippi e Filippo Trasatti
Crimini in tempo di pace
La questione animale e l'ideologia del dominio
elèuthera, 2015 (seconda edizione)

Per ordinare il libro: info@oltrelaspecie.org.

Charles Patterson
Un'eterna Treblinka
Il massacro degli animali e l'Olocausto
Editori Riuniti, 2015 (seconda edizione)

Un'eterna Treblinka analizza, sulla base di un'ampia documentazione, la radice comune dello sfruttamento umano e animale, attraverso lo studio delle incredibili ma innegabili somiglianze tra il modo in cui i nazisti trattavano le loro vittime e il modo in cui, nella società attuale, noi trattiamo gli animali. La nota primatologa Jane Goodall, a proposito di *Un'eterna Treblinka*, ha detto: «Un libro che svolgerà un ruolo insostituibile nel definire gli infiniti torti perpetrati dalla nostra specie sugli altri animali nel corso della storia. Vi invito vivamente a leggerlo e a riflettere profondamente sulle inevitabili implicazioni del suo messaggio».

