

“ Conforta, tuttavia, e tranquillizza profondamente, pensare che l'uomo non è che un'invenzione recente, una figura che non ha nemmeno due secoli, una semplice piega nel nostro sapere, e che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova forma.

– Michel Foucault

Liberazioni

24

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

primavera 2016

24

S.THERMAN Dispositivi di animalità: Foucault visita un mattatoio M.TOKARSKI La ricolonizzazione animale e il problema della vulnerabilità umana S.CAPPELLINI Senza guinzaglio. Intervista a David Morettini A.SOTTOFATTORI Note politiche su «13 Ways to Promote Alliance Politics and Total Liberation» di Steve Best J.E.PACHECO Parco divertimenti F.ALOE Intersezioni conflittuali di razza e specie R.CODERMATZ L'“animale” come oggetto transizionale B.PIAZZESI Prendere gli altri sul serio. Recensione a *Mondi Multipli II – Lo splendore dei mondi* E.MAGGIO Corpi celesti L.MARTURANO Con i nomadi del cielo



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 5,00



Liberazioni

Trimestrale Anno VI n. 24/ Marzo 2016

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

Direttore responsabile

Roberta Marino

Redazione

Luca Carli, 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, Serena Contardi, Vinciane Despret, feminoska, Andrew Linzey, Emilio Maggio, Raffaele Mantegazza, Marco Maurizi, Marco Mazzeo, Gianfranco Mormino, David Nibert, Tom Regan, Antonio Volpe

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

Finito di stampare nel Marzo 2016
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.*

Dove trovare la rivista (L'elenco aggiornato è reperibile su www.liberazioni.org)

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
Borgo Val Di Taro	Agriturismo Vegan Il Borgo Di Tara - www.agriturismovegan.it Località Tovi Fraz. San Pietro, 13 - 0525.98011 - 380.7704447
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
Torino	Centro Studi Sereno Regis - Via Garibaldi, 13 Libreria Comunardi - Via Conte Giambattista Bogino, 2 mercoledì eXtra Ordinari - mercolediextraordinari@gmail.com 3451122925 - https://mercolediextraordinari.wordpress.com/
Verona	Paginadodici - Corte Sgarzerie, 6a Libre! Libreria ed emporio culturale - Via Scrimiarì, 51/B
Zocca	Associazione Green Riot - greenriot@libero.it

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

www.liberazioni.org - 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 Stephen Thierman
Dispositivi di animalità: Foucault visita un mattatoio
- 33 Mateusz Tokarski
La ricolonizzazione animale e il problema della vulnerabilità umana

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 43 Stefania Cappellini
Senza guinzaglio
Intervista a David Morettini
- 52 Aldo Sottofattori
Note politiche su «13 Ways to Promote Alliance Politics and Total Liberation» di Steve Best

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 62 José Emilio Pacheco
Parco divertimenti
- 67 Francesco Aloe
Intersezioni conflittuali di razza e specie
- 71 Rodrigo Codermatz
L'«animale» come oggetto transizionale
- 76 Benedetta Piazzesi
Prendere gli altri sul serio
Recensione a *Mondi Multipli II – Lo splendore dei mondi*
- 81 Emilio Maggio
Corpi celesti
- 92 Luigia Marturano
Con i nomadi del cielo

NOTE BIOGRAFICHE

Stephen Thierman

Dispositivi di animalità: Foucault visita un mattatoio¹

Il detenuto disse di sentirsi imbrogliato. Non era tenuto a fare quel lavoro da messicano. Al secondo giorno stava già pensando di mollare. «Non ci posso credere», disse, sfregandosi i polsi come se fossero stati appena liberati dalle manette. «Fanculo questo lavoro. Ti trattano come un animale»².

Se Michel Foucault avesse scritto un libro sugli animali non umani, immagino che avremmo trovato un'introduzione avvincente in apertura del volume. Al posto della vicenda del regicida Damiens, avrebbe potuto descrivere gli ultimi istanti di vita di un maiale o di una scrofa in procinto di essere trasformato/a in bracioline e prosciutto. L'immagine del potere all'acme della sua violenza sarebbe in questo caso costituita da una scena di smembramento, sangue e viscere. E invece di mettere in contrasto tale immagine con il meticoloso programma carcerario di Léon Faucher, Foucault avrebbe potuto seguire una giornata qualunque di un comune cittadino proprietario di un gatto. Senza tralasciare le visite dal veterinario, la distribuzione dei pasti per tenere il peso sotto controllo e la spazzolatura dei denti per garantire un'adeguata igiene orale, avrebbe presentato l'immagine contrastante di un potere che agisce regolando e normalizzando. Nelle pagine successive avrebbe presumibilmente cercato di analizzare in dettaglio come sia stato possibile passare dalla prima alla seconda scena e come il potere sia stato in grado di trasformarsi da una all'altra.

Foucault non ha scritto un libro del genere. Il compito di riempire il vuoto spetta quindi a chi ritiene che la sua metodologia di analisi e i suoi

1 Il titolo riprende quello di Cressida J. Heyes, «Foucault Goes to Weight Watchers», in «Hypatia», n. 21, 2006, pp. 126-149 [Questo saggio è stato pubblicato in «Foucault Studies», n. 9, settembre 2010, pp. 89-110; ringraziamo l'autore e la rivista per averci concesso di riprodurlo in italiano – N.d.T.].

2 Charlie LeDuff, «At a Slaughterhouse, Some Things Never Die», in Cary Wolfe (a cura di), *Zoologies: The Question of the Animal*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003, pp. 183-197.

strumenti concettuali siano utili per l'esplorazione del modo in cui ci relazioniamo con gli altri animali³. Questo saggio si muove in tale direzione.

I. Dispositivi

In un'intervista pubblicata nel 1977, l'interlocutore si focalizza sul concetto di «dispositivo di sessualità» a cui Foucault aveva accennato nel primo volume della *Storia della sessualità*, e domanda al filosofo francese di chiarire il significato e la funzione metodologica del termine dispositivo. Foucault risponde fornendo la seguente definizione:

Un insieme decisamente eterogeneo, che implica discorsi, istituzioni, sistemazioni architettoniche, decisioni regolamentari, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche, insomma un detto ma anche un non detto, son questi gli elementi del dispositivo. Il dispositivo è quindi la rete che si può stabilire fra questi elementi⁴.

Si potrebbe pertanto sostenere che, secondo Foucault, la descrizione di un dispositivo fa luce su un determinato «ambiente»; in altre parole, il dispositivo delinea un campo di interazioni che rende possibile una specifica forma di esperienza (o di percezione). Al pari di un microscopio, o di una sala di specchi, ci mette in condizione di «vedere» più precisamente⁵.

Fin da subito è importante chiarire che il progetto di Foucault non è di natura meramente descrittiva, ma che l'analisi di un dispositivo è un modo di considerare criticamente una determinata questione. Ad esempio, Foucault evoca la nozione di dispositivo di sessualità per sostenere che è sbagliato

3 In questo saggio citerò molti studiosi che hanno fatto ricorso a Foucault per esplorare questioni legate agli animali e all'animalità. Su un piano in parte differente, per chi è interessato alla possibile influenza di Foucault sul pensiero ecologista, rimando a Éric Darier (a cura di), *Discourses of the Environment*, Blackwell Publishers, Oxford e Malden 1999. L'introduzione del curatore di questo volume, «Foucault and the Environment» (pp. 1-33), fornisce una panoramica molto utile su come i differenti momenti del pensiero di Foucault possano dimostrarsi fecondi per il dibattito ambientalista.

4 Michel Foucault, «Il giuoco», trad. it. di E. Perrella in «Millepiani», n. 2 (*Eterotopia. Luoghi e non-luoghi metropolitani*), 1994, pp. 23-51. Le citazioni riportate sono a p. 25.

5 Questa definizione riecheggia nella recente riflessione di Jean-Louis Baudry condotta nell'ambito della teoria cinematografica. Baudry ci invita infatti a spostare l'attenzione dal contenuto dei singoli film al «dispositivo cinematografico» (ad es., la sala, il proiettore, lo schermo, le poltrone, ecc.) che struttura l'esperienza degli spettatori. Cfr. Jean-Louis Baudry, «Le dispositif: approches métapsychologiques de l'impression de réalité», in «Communications», vol. 23, n. 1, 1975, pp. 56-72.

concepire la sessualità come repressione⁶. Quando si mette in fila una serie di elementi differenti – l'accresciuta preoccupazione per la sessualità infantile nei discorsi medici, nel contesto delle relazioni familiari, nell'ambito delle istituzioni pedagogiche, ecc. – viene messa in luce una nuova descrizione dell'emergenza storica della "sessualità". Il dispositivo analizzato da Foucault evidenzia come la concezione (e l'esperienza) della sessualità in un preciso periodo storico si realizzi grazie all'interconnessione (e al sostegno vicendevole) di fattori eterogenei. Inoltre, in quanto «sempre inscritto in un giuoco di potere»⁷, il dispositivo consente a Foucault di evidenziare le dimensioni politiche di tali interrelazioni sature di potere – dimensioni che vengono trascurate quando si ritiene che una questione attenga al campo del "naturale", come nel caso della sessualità⁸.

È mia intenzione appropriarmi della nozione di *dispositivo*. Insieme ad altri concetti e intuizioni foucaultiani, anche il dispositivo può essere rifunzionalizzato per analizzare un importante aspetto della vita umana: la modalità di interazione con gli altri animali (non umani). Nonostante gli interessi di Foucault siano stati decisamente antropocentrici, i suoi strumenti possono comunque essere utilizzati al fine di riconsiderare secondo nuove prospettive le nostre relazioni con gli altri animali⁹. A questo scopo può essere fecondo iniziare dall'analisi della terminologia foucaultiana condotta da Giorgio Agamben¹⁰. Sebbene nella prima definizione mantenga una connotazione antropocentrica¹¹, il termine viene successivamente

6 M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 19-48.

7 *Id.*, «Il giuoco», cit., p. 27.

8 Ancora una volta l'uso che Foucault fa del concetto di dispositivo a scopi politico-critici è in sintonia con la riflessione di Baudry, il quale ritiene che l'occultamento di una struttura-apparato possa associarsi a pericolose derive ideologiche e, pertanto, che il suo smascheramento possa produrre un «effetto di sapere» in grado di mettersi al servizio della critica ideologica. Cfr. J.-L. Baudry, «Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus», in Philip Rosen (a cura di), *Narrative, Apparatus, Ideology*, Columbia University Press, New York 1986, pp. 286-298. È comunque fuor di dubbio che, nonostante formalmente simili, sussistano profonde differenze tra l'approccio di Foucault e quello di Baudry (ad es., le loro considerazioni sulla psicoanalisi).

9 Paola Cavalieri ritiene che Foucault si sia lasciato sfuggire la possibilità di decostruire la nozione di "animalità" e critica l'«assordante silenzio» del suo pensiero nei confronti degli altri animali. Cfr. Paola Cavalieri, «A Missed Opportunity: Humanism, Anti-Humanism and the Animal Question», in Jodey Castricano (a cura di), *Animal Subjects: An Ethical Reader in a Posthuman World*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 2008, pp. 97-123. Anche Donna Haraway sottolinea lo «sciovinismo di specie» di Foucault ma sostiene comunque che i concetti foucaultiani siano in grado di arricchire la riflessione sulla relazione umano-animale. Cfr. Donna J. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008, p. 60. Seguendo Haraway, intendo adottare un approccio costruttivo nei confronti del lavoro di Foucault.

10 Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, nottetempo, Roma 2006.

11 Un dispositivo rimanda a «una *oikonomia*, cioè a un insieme di prassi, di saperi, di misure,

caratterizzato in maniera più generale e, a mio parere, più promettente: un dispositivo è

qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi¹².

Da un lato abbiamo i *dispositivi* (ad esempio, Agamben fa riferimento alla tecnologia dei telefoni cellulari) e dall'altro *esseri viventi*. Agamben prosegue sostenendo che un terzo elemento, «i soggetti», emerge «dalla relazione e, per così dire, dal corpo a corpo tra i viventi e i dispositivi»¹³. È un dibattito ancora aperto se gli altri animali possano o meno divenire «soggetti» in questo senso, ma lo slittamento da «uomini» a «esseri viventi» ci consente di iniziare a riconoscere che le esperienze (e le soggettività) di altre creature possono anch'esse venire profondamente modellate dai dispositivi all'interno dei quali sono situate¹⁴. Seguendo Agamben, possiamo pensare ai dispositivi come a spazi complessi in cui una varietà di elementi differenti – naturali e artificiali, viventi e non viventi, umani e non umani – interagiscono, si sostengono ed entrano in conflitto secondo una moltitudine di modalità variabili e vicendevolmente costitutive¹⁵. Un vantaggio di questa rilettura è quello di permettere di sviluppare creativamente il pensiero di Foucault oltre il regno degli interessi esclusivamente umani che ne hanno limitato l'analisi. Dal momento che contengono quella molteplicità eterogenea di elementi che Foucault ha elencato nella sua definizione, i «dispositivi di animalità» rappresentano un titolo adeguato per il campo che intendo esplorare. Di seguito cercherò di evidenziare alcuni di questi

di istituzioni il cui scopo è di gestire, governare, controllare e orientare, in un senso che si pretende utile, i comportamenti, i gesti e i pensieri degli uomini», *ibidem*, p. 20.

12 *Ibidem*, p. 22.

13 *Ibidem*.

14 Per un'analisi affascinante (e foucaultiana) delle modalità secondo cui la soggettività bovina si costituisce nella relazione con le nuove tecnologie di mungitura meccanica, cfr. Lewis Holloway, «Subjecting Cows to Robots: Farming Technologies and the Making of Animal Subjects», in «Environment and Planning D: Society and Space», n. 25, 2007, pp. 1041-1060.

15 L'uso che propongo del termine dispositivo è affine a quello di «rete» di Bruno Latour (questo concetto prevede un'interazione di un numero incommensurabile di elementi in una dinamica reciprocamente costitutiva). Inoltre, il tentativo compiuto da Latour di considerare il laboratorio come nodo centrale nella circolazione di una molteplicità di forze, è simile all'operazione di Baudry di decostruire il dispositivo cinematografico, a quella di Foucault di ricostruire un dispositivo della sessualità e a quella di questo saggio che prova a focalizzare l'attenzione sugli aspetti deleteri del mattatoio. Cfr. Bruno Latour, «Give Me a Laboratory and I Will Raise the World», in Mario Biagioli (a cura di), *The Science Studies Reader*, Routledge, New York 1999, pp. 258-275.

elementi – tenendo ben presente che la lista sarà tutt'altro che esaustiva – al fine di comprendere meglio un territorio ancora inesplorato.

I discorsi incentrati intorno agli, e focalizzati sugli, animali non umani affiorano senza sosta nell'ambito dell'etologia, della psicologia comparata, della sociobiologia, della medicina veterinaria, dell'ingegneria agraria, degli ambienti di allevamento dei cani, della letteratura e del cinema. Le istituzioni, in un'accezione più ampia, comprendono pratiche quali la convivenza con animali da compagnia o la zootecnia e, in una più limitata, rituali religiosi (ad esempio il sacrificio animale), università (coinvolte nella ricerca sugli animali) e organizzazioni giovanili come 4H (impegnate nell'allevamento di ovini)¹⁶, intesi come luoghi istituzionali in cui gli animali sono implicati in vari modi. Le sistemazioni architettoniche comprendono mattatoi, laboratori, zoo, acquari, rifugi per animali e pensioni per cani¹⁷. Leggi e decisioni regolamentari comprendono in Canada il *Canadian Agricultural Products Act* e lo *Health of Animal Welfare Act* e negli Stati Uniti lo *Humane Slaughter Act* e l'*Animal Welfare Act*. I provvedimenti previsti dal codice penale per il crimine di zooraistia, le normative sulla crudeltà nei confronti degli animali e le ordinanze municipali sulla ristorazione o sul possesso di animali da compagnia sono ulteriori elementi giuridici d'interesse. Le misure amministrative coinvolgono, ad esempio, l'ammissione o l'esclusione degli animali nei o dai luoghi di lavoro o di studio¹⁸. Enunciati scientifici vengono pronunciati da etologi, zoologi, biologi evolucionisti, ecc. Proposizioni filosofiche possono concernere le caratteristiche della mente animale, con particolare riguardo alle differenze essenziali con quella umana, e al loro statuto morale. Proposizioni morali sono parte dei discorsi sui "diritti" e sulla "liberazione" animali e delle argomentazioni a sostegno del vegetarianismo. Infine, proposizioni (e richieste) filantropiche possono comparire nelle dichiarazioni di associazioni umanitarie, della PETA e di Greenpeace. È evidente l'eterogeneità di questo insieme di situazioni e tale eterogeneità sollecita una serie di domande

16 L'autore fa riferimento ad una delle più grandi ed antiche organizzazioni giovanili statunitensi, organizzazione che da tempo sostiene progetti educativi per ragazzi di tutte le età nell'ambito del settore zootecnico. Non a caso 4H è amministrata dal *National Institute of Food and Agriculture* e da *The United States Department of Agriculture* [N.d.T.].

17 *LA Dogworks* [una lussuosa pensione per cani della California – N.d.T.] ha ingaggiato una «squadra di architetti specializzati» e «il miglior ingegnere meccanico dell'industria per la cura degli animali» per progettare una struttura di accoglienza e di presa in carico che offra esclusivi trattamenti di bellezza e una «terapia dello shopping» in apposite boutique. Cfr. <http://ladogworks.com/welcome.html>.

18 Ad es., la questione se ammettere o meno i cani nelle biblioteche universitarie è stata sollevata nel corso di un incontro dell'organizzazione studentesca attiva nel mio dipartimento.

preliminari¹⁹.

Nel momento in cui interroghiamo la specificità di un determinato dispositivo di animalità, dovremmo cominciare chiedendoci quali relazioni esistono o potrebbero essere stabilite tra questi vari elementi. Che tipi di concettualizzazione degli altri animali sono promossi in particolari condizioni? Come sono trattati determinati animali in contesti specifici? Come gli attori umani sono invitati o forzati ad agire in situazioni differenti? Penso che dalle risposte a queste domande non emerga alcuna configurazione coerente e completa e che, nel tentativo di tenere insieme i diversi elementi, ci troveremo con tutta evidenza di fronte a ciò che Gary Francione ha chiamato la «schizofrenia morale» umana nei confronti degli altri animali²⁰. Al proposito basti pensare ai diversi luoghi occupati dagli animali da compagnia e da reddito e agli svariati discorsi che li riguardano per farsi un'idea delle immani incongruenze con cui, grazie a dispositivi variabili, vengono costituiti i differenti corpi degli animali umani e non umani²¹. Il mio auspicio è che l'incoerenza evidenziata dall'analisi di questi elementi vari e incommensurabili possa risultare istruttiva. Ritengo inoltre che l'esplorazione e il confronto di dispositivi differenti siano in grado di promuovere riflessioni radicali che ci potrebbero permettere di pensare la nostra relazione con gli animali non umani secondo prospettive inedite.

II. Tecnologie

Le interazioni umane con gli altri animali possono essere analizzate lungo due assi (di matrice foucaultiana). Ciascuno di questi contribuisce alla formazione di una visione critica che ci mette in condizione di concepire

19 I miei esempi riguardano principalmente animali domestici (e prigionieri) ed è su queste categorie che focalizzerò l'attenzione. Questi contesti sono infatti i luoghi più ovvi da cui prendere avvio quando si intende ampliare le intuizioni e i concetti foucaultiani. Sono comunque convinto che il pensiero di Foucault possa contribuire anche alla concettualizzazione delle relazioni (e della gestione) umane con gli animali selvatici.

20 Gary L. Francione, *Introduction to Animal Rights – Your Child or the Dog?*, Temple University Press, Philadelphia 2000, cfr. in particolare il cap. 1. Cfr. inoltre l'articolo, «Animals – Property or Persons?», in Cass R. Sunstein e Martha C. Nussbaum (a cura di), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, New York 2004, pp. 108-142.

21 Foucault ha evidenziato l'esistenza di un'analogia situazione schizofrenica in ambito strettamente umano – ciò che ha definito «antinomia della ragione politica», ossia la «coesistenza, nelle strutture politiche, di meccanismi di distruzione su larga scala e di istituzioni orientate alla cura della vita degli individui». Cfr. M. Foucault, *Tecnologie del sé*, trad. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 137.

nuove (e migliori) forme di rapporto. L'idea che vi siano modalità migliori e modalità peggiori con cui relazionarsi con altre creature implica, come emergerà più chiaramente in seguito, che esistono fulcri di normatività intorno a cui è possibile sviluppare una riflessione critica.

Foucault afferma che due nuclei di ragion pratica hanno maggiormente attirato la sua attenzione nel corso delle sue analisi. Il primo è costituito da ciò che ha definito «tecnologie di potere». Tali tecnologie «regolano la condotta degli individui e li assoggettano a determinati scopi o domini esterni» e implicano «una oggettivazione del soggetto»²². *Sorvegliare e punire*²³ può essere considerato l'esempio principale dell'analisi condotta da Foucault su questo particolare tipo di tecnologie. Il secondo è costituito dalle «tecnologie del sé». Tali tecnologie

permettono agli individui di effettuare con i propri mezzi [o con l'aiuto di altri], un certo numero di operazioni sui propri corpi, sulle proprie anime, sui propri pensieri, sulla propria condotta; e questo in modo da trasformare se stessi, modificare se stessi, e raggiungere un certo stato di perfezione, di felicità, di purezza, di potere soprannaturale e così via²⁴.

Foucault ha indagato questo secondo tipo di tecnologie soprattutto negli ultimi due volumi della *Storia della sessualità* (*L'uso dei piaceri e La cura di sé*)²⁵. Ovviamente, Foucault utilizza il termine tecnologia in un'accezione molto ampia: non allude semplicemente all'attrezzatura, agli strumenti o ai mezzi materiali, ma a tutte le tecniche, le pratiche e le discipline che possono essere messe al servizio dell'ottenimento di un determinato obiettivo o scopo. In tale ambito, l'interesse di Foucault si rivolge con particolare attenzione a quei casi in cui l'applicazione di determinate tecnologie è finalizzata alla produzione di un certo tipo di soggetto umano.

Personalmente, sono maggiormente interessato a quelle situazioni in cui tali tecnologie coinvolgono anche gli altri animali. Innanzitutto, ritengo essenziali le circostanze in cui gli animali sono sottomessi a “determinati scopi”, ossia quando vengono dominati e/o oggettivati in un modo o nell'altro. Più nello specifico, intendo concentrarmi su quei luoghi in cui le relazioni

22 *Ibidem*, p. 13.

23 *Id.*, *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976.

24 *Id.*, *Tecnologie del sé*, cit., p. 13.

25 *Id.*, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2015; *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2014. Altro testo rilevante è *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003.

di potere riguardano/coinvolgono contemporaneamente sia umani che altri animali. Ritengo inoltre essenziale prendere in esame anche le differenti modalità in cui gli umani agiscono su se stessi, o si impegnano in pratiche che cercano di stabilire (o esprimere) un determinato tipo di relazione con altri viventi, e come in tal modo ambiscano a fare di sé un certo tipo di persona (ad esempio attraverso il vegetarianismo). In questa sede mi concentrerò sulla prima questione, rimandando la seconda ad uno studio successivo²⁶.

La mia analisi di una specifica «tecnologia di potere» prenderà le mosse da una disamina dei concetti di potere sviluppati da Foucault. Discuterò se sia possibile pensare gli altri animali come ad esseri implicati in «relazioni di potere» intese in senso foucaultiano. Successivamente prenderò in esame un preciso dispositivo di animalità – il mattatoio – in cui il potere disciplinare fa presa sia sugli umani che sugli altri animali. In tale contesto, mi soffermerò in particolare su un articolo pubblicato su «The New York Times» il 16 giugno 2000 e intitolato «At a Slaughterhouse, Some Things Never Die» (Nel mattatoio ci sono cose che non muoiono mai)²⁷. Nell'analizzare questo articolo farò frequente ricorso al lavoro di Ralph Acampora. La sua riflessione bioetica fornisce infatti una notevole mole di strumenti teorici che possono essere utilmente impiegati per valutare criticamente uno degli “ambienti” politici che condividiamo con gli altri animali. Questi strumenti forniranno alla mia analisi (ispirata da Foucault) le basi e le linee guida per muoversi in direzione di una critica normativa.

III. Potere

La questione del potere diviene centrale nel lavoro di Foucault tra la metà degli anni Settanta e i primi anni Ottanta. A grandi linee, è possibile individuare nella sua riflessione tre elementi, tutti caratterizzati da opportunità e da limiti qualora si vogliano comprendere le interazioni umane con gli altri animali come relazioni di potere²⁸.

26 Per questa seconda linea d'indagine, cfr. Chloë Taylor, «Foucault e “l'etica del cibo”», trad. it. di G. Losi e M. Reggio, in «Liberazioni», n. 19, inverno 2014, pp. 4-26.

27 Questo articolo è stato successivamente pubblicato in *Zoologies* a cura di C. Wolfe, cfr. nota 2.

28 Con questa analisi mi avventurerò sullo stesso territorio che è stato mappato per la prima volta da Clare Palmer, «Taming the Wild Profusion of Things? A Study of Foucault, Power and Animals», in «Environmental Ethics», n. 23, 2002, pp. 339-358. Il mio approccio si distingue tuttavia da quello di Palmer soprattutto in termini di organizzazione e di priorità, nella misura in cui intendo raggiungere conclusioni etiche più generali a proposito delle relazioni di potere

Il primo obiettivo di Foucault è il *potere disciplinare*. In *Sorvegliare e punire* sviluppa un'ipotesi storiografica secondo cui «ci fu, nel corso dell'età classica, tutta una scoperta del corpo come oggetto e bersaglio del potere», scoperta che ha fatto sì che il corpo fosse concepito come qualcosa che può essere «manipolato, coniato, ammaestrato, [...] che obbedisce, che risponde, che diventa abile, o le cui forze si moltiplicano»²⁹. L'introduzione al testo mostra efficacemente che il potere disciplinare si contrappone al potere sovrano che si è incarnato nel diritto ad uccidere e che spesso si è manifestato in modalità eccessive e grottesche³⁰. Eserciti, scuole, ospedali e prigioni sono, per Foucault, i luoghi esemplari dove il nuovo e meticoloso potere disciplinare si è esercitato e si è sviluppato. Due altri concetti, quelli di «docilità» e di «corpi docili», sono strettamente connessi a questa particolare forma di potere. Un corpo docile è un corpo «che può essere sottomesso, che può essere utilizzato, che può essere trasformato e perfezionato»³¹ per mezzo di esercizi e programmi. La docilità viene inculcata e perpetuata da diverse tecniche, ad esempio la distribuzione spaziale degli individui per mezzo della reclusione, della suddivisione e della gerarchia (caserme, classi, ecc.), tramite il controllo delle attività (programmazione oraria, allenamento a ripetere determinati gesti, ecc.) e attraverso varie forme di sorveglianza (il panottico).

Uno dei maggiori problemi che si frappongono all'applicazione della nozione di potere disciplinare alle interazioni tra umani e animali risiede nella decisione se gli altri viventi possano o meno essere pensati come «corpi docili». In altre parole, è sensato utilizzare concetti come «soggezione», «trasformazione» o «miglioramento» quando riflettiamo sui modi in

che prenderò in esame, mossa questa che Palmer evita consapevolmente. Altrove Palmer presenta un'interessante analisi dell'"animalità" in Foucault: «Madness and Animality in Michel Foucault's *Madness and Civilization*», in Peter Atterton e Matthew Calarco (a cura di), *Animal Philosophy: Ethics and Identity*, Continuum, Londra e New York 2004, pp. 72-84.

29 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 148.

30 Per un'eccellente applicazione degli strumenti teorici di *Sorvegliare e punire* alla questione dell'allevamento intensivo di suini, cfr. Dawn Coppin, «Foucauldian Hog Futures: The Birth of Mega-Hog Farms», in «Sociological Quarterly», n. 44, 2003, pp. 597-616. Per un'argomentazione che si avvia lungo un percorso differente dal mio, cfr. Dinesh Joseph Wadiwel, «Cows and Sovereignty: Biopower and Animal Life», in «Borderlands E-journal», n. 1, vol. 2, 2002. Wadiwel interroga la distinzione tra potere sovrano e potere disciplinare per mostrare la rilevanza dei concetti agambeniani di sovranità, nuda vita e biopotere al fine di pensare la relazione umano-animale. Cfr. anche Nicole Shukin, *Animal Capital: Rendering Life in Bio-political Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2009, che utilizza originalmente (e criticamente) le nozioni foucaultiane di biopotere e biopolitica. Al confronto, la mia analisi ha un carattere più modesto e preliminare, benché in definitiva ritenga che esista una certa affinità con la critica "zoopolitica" intrapresa da Shukin.

31 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 148.

cui i corpi degli altri animali, nei più svariati contesti, vengono manipolati e indotti ad agire? Personalmente penso di sì. Educare un cane a sedersi è un esempio della manipolazione che può essere esercitata su un corpo animale. Detto altrimenti, la possibilità di apprendere sembra indicare un certo grado di docilità canina. E questo è solo uno dei molti modi in cui trasformiamo, «miglioriamo» e instilliamo possibilità nei corpi di altre creature. Si potrebbero infatti considerare esempi ben più gravi. Pensiamo ai tacchini incapaci di spostare e di sostenere i loro stessi corpi dopo essere stati allevati per essere resi più gustosi al palato dei consumatori a Natale o nel giorno del Ringraziamento.

La giustapposizione di questi due esempi dovrebbe metterci in guardia da una lettura rigorosamente negativa dell'analisi foucaultiana del potere disciplinare. Al fine di acquisire qualunque genere di abilità (ad esempio, vestirsi o utilizzare la toilette), i nostri corpi devono essere resi docili facendo ricorso a svariate modalità. Si deve venire assoggettati a una serie di abitudini e di esercizi – si deve essere disciplinati, appunto – per acquisire quelle abilità che sono necessarie per eseguire determinate azioni. La disciplina non è necessariamente qualcosa di deleterio e ciò vale sia per gli umani che per i non umani, come probabilmente potrebbe suggerire l'esempio dell'addestramento dei cani³². Ovviamente, però, il potere disciplinare può assumere in molti contesti un aspetto problematico. Foucault riteneva che la prigione rientrasse in questa categoria e, per quel che mi riguarda, penso che ne faccia parte anche l'allevamento di tacchini. Nella prossima sezione, sosterrò che il mattatoio vada considerato, al di là di ogni dubbio, come una istituzione disciplinare problematica. In altre parole, il mattatoio dovrebbe essere visto come un luogo dove molti corpi docili (sia umani che non umani) sono assoggettati, usati e trasformati secondo procedure inquietanti. La mia tesi è che la disciplina diventa problematica nel momento in cui l'individuo su cui si esercita è ontologicamente degradato in modo da eliderne la singolarità.

Una seconda concettualizzazione, che Foucault sviluppa in una fase successiva del suo percorso, ritrae il potere come forza *produttiva*. Foucault considera questa forma di potere come alternativa a quello che chiama il modello liberale o «giuridico-discorsivo» del potere. Egli pensa che tale

32 Ciò non corrisponde a sostenere che l'addestramento degli animali sia sempre da ritenersi moralmente benevolo o che non possa essere compromesso dalla malafede dell'addestratore. Al contrario, voglio semplicemente suggerire che le interazioni umane con altri animali possono assumere un ampio spettro di possibilità. Per una discussione approfondita sull'addestramento animale, cfr. Paul Patton, «Language, Power, and the Training of Horses», in C. Wolfe (a cura di) *Zoologies*, cit., pp. 83-99.

concezione tradizionale (per cui il potere è una forza repressiva esercitata dall'alto verso il basso e che può essere movimentata al pari delle merci) sia inadeguata alla comprensione dell'ordine sociale moderno. Per lui il potere non è tanto qualcosa di esercitato da un sovrano sui propri sudditi, quanto piuttosto «il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data»³³. Foucault ci invita a pensare al potere come a qualcosa di intrinsecamente attraversato dalla lotta e dal conflitto. Le forme dominanti di potere e quelle che vi si oppongono non vanno concepite come entità separate ma come interrelate. Il potere non è solo una forza repressiva, poiché è anche in grado di produrre le condizioni per la sua stessa sovversione.

Foucault presenta una quantità di indicazioni metodologiche utili a guidare l'analisi sul potere così concepito. Tali punti metodologici possono essere ulteriormente ampliati per favorire lo studio delle nostre interazioni con gli altri animali. In primo luogo, Foucault ci invita ad osservare come il potere lavori sui propri confini. Egli sottolinea di essere poco interessato al modo in cui le teorie della punizione si fondano su concezioni della sovranità, del diritto monarchico o di quello democratico e sia invece attirato dall'analisi del modo in cui il potere di punire prende corpo in determinate istituzioni locali, regionali e materiali. Analogamente, piuttosto che intraprendere la formazione di una teoria generale dei diritti o dello stato morale che gli altri animali potrebbero possedere, è più rilevante guardare direttamente quei luoghi dove gli altri animali vengono in contatto con gli umani, così da osservare concretamente il funzionamento del potere³⁴. Foucault insiste poi sul fatto che non dovremmo metterci alla ricerca di intenzioni/motivazioni nascoste dietro a specifiche espressioni di potere. La domanda che dovremmo porci non è “*chi* detiene il potere e come lo mette in atto?”, ma “*dove* si installa il potere e quali sono i suoi effetti materiali?”. Da qui l'insistenza di Foucault a sottolineare che il potere non può essere considerato in astratto o come qualcosa che esiste indipendentemente dagli individui (che, quindi, possono decidere di mantenerlo o di alienarlo). Foucault ci invita a considerare il potere come una forza che modella e costituisce materialmente la soggettività degli individui e

a cercare di sapere come, poco a poco, si sono progressivamente, realmente, materialmente costituiti i soggetti, il soggetto, a partire dalla molteplicità dei corpi, delle forze, delle energie, delle materie, dei desideri, dei pensieri ecc.

33 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 83.

34 Anche Palmer abbraccia una tesi simile dal momento che suggerisce di cominciare l'analisi a partire da una serie di «micropratiche». Cfr. C. Palmer, «Taming the Wild Profusion of Things?», cit., p. 346.

Cogliere l'istanza materiale dell'assoggettamento in quanto costituzione dei soggetti³⁵.

Per tornare a quanto è inizialmente emerso in riferimento al pensiero di Agamben, dovremmo domandarci se è possibile pensare agli altri animali come a «soggetti» in questa accezione, ossia come ad esseri la cui stessa esistenza è modellata e costituita in maniera significativa dal potere. Personalmente penso di sì. Né gli umani né gli altri animali sono funghi hobbesiani: né noi né loro siamo «venuti su tutti all'improvviso, a guisa di funghi, dalla terra, e già adulti, senza alcun obbligo reciproco»³⁶. Noi e loro, al contrario, siamo gradualmente, progressivamente e materialmente costituiti in diversi contesti da una molteplicità di forze differenti. Gli animali selvatici sono molto diversi dai loro consimili cresciuti in cattività, in un laboratorio o in uno zoo³⁷. Un cane rinchiuso in una gabbia di un canile è certamente molto diverso dall'amato compagno di famiglia. Considerati da questa prospettiva, gli animali non umani sono soggetti formati da una varietà di forze che rispondono a tale modellamento in molte maniere diverse e singolari. Essi non sono oggetti inerti privi della capacità di reagire e di rispondere.

Una terza caratterizzazione del potere suggerita da Foucault – che sviluppa la precedente – è quella che lo intende come qualcosa che scorre e circola e non qualcosa di rigidamente attribuibile a un individuo o a un gruppo. Non dovremmo pensare ai soggetti come saturi o privi di potere, come se fossero un «bersaglio inerte o consenziente» del potere, quanto piuttosto come individui costantemente nella «posizione sia di subirlo che di esercitarlo»³⁸. Questo è uno dei modi in cui Foucault ci esorta a considerare il potere non solo come forza repressiva ma anche come forza produttiva. Il potere non dice semplicemente «No!», al contrario è in grado di produrre, di conferire capacità e di rafforzare. Ho suggerito di pensare agli animali non umani come a soggetti in senso foucaultiano, ma forse qui

35 M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”. *Corso al Collège de France (1975-1976)*, trad. it. di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2009, p. 32.

36 Thomas Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino (De Cive)*, trad. it. di N. Bobbio, TEA, Milano 1994, p. 205. Chiaramente Hobbes utilizza questa metafora come una sorta di esperimento mentale e non pensa affatto che gli umani si formino in maniera spontanea. Il suggerimento di Foucault è proprio quello di abbandonare simili premesse filosofiche ipotetiche e astratte per metterci a confronto con la complessità e i dettagli di ciò che ci si para di fronte.

37 Cfr. Sarah Whatmore, *Hybrid Geographies: Natures, Cultures, Spaces*, SAGE Publications, Londra 2002, pp. 35-58. L'autrice descrive in maniera molto efficace come il processo di integrazione in un particolare contesto abbia reso l'elefantessa Duchess molto diversa dai suoi conspecifici selvatici.

38 M. Foucault, “*Bisogna difendere la società*”, cit., p. 33.

vale la pena di soffermarsi per un momento. Possiamo davvero pensare gli animali come individui che esercitano il (o sono sottoposti al) potere in maniera pregnante? Bisogna ammettere che è difficile formarsi un'immagine mentale di una tale forma di *agency*. I bovini condotti al mattatoio sono spesso riluttanti a seguire la mandria (e in tal caso vengono pungolati verso il loro destino) e il mio gatto reclama vigorosamente quando cerco di tagliargli le unghie. Non vi è dubbio che gli animali resistano nei più diversi scenari. Temo, tuttavia, che la maggior parte di noi consideri queste manifestazioni come una forma di resistenza più primitiva di quelle di ridirezione e di riappropriazione del potere che Foucault sembrava avere in mente. La limitata gamma di resistenza che gli animali sono in grado di esercitare potrebbe essere spiegata dal fatto che molti di loro si trovano ad essere inseriti all'interno di strutture umane appositamente disegnate per garantire un dominio inviolabile. Come afferma Clare Palmer,

da una prospettiva foucaultiana potremmo forse pensare, a grandi linee, alle relazioni tra umani e animali come formate da una molteplicità di micro-situazioni individuali in una serie variabile di ambienti in cui gli animali possono rispondere in maniera imprevedibile, resistere al potere umano o perfino esercitare loro stessi il potere. Ma questi micro-contesti sono «investiti, colonizzati, utilizzati, piegati, trasformati, spostati, estesi da meccanismi sempre più generali e da forme di dominazione globale»³⁹.

Da un lato, queste indicazioni metodologiche ci aiutano a individuare i luoghi dove gli animali sono pienamente sottoposti al dominio umano, luoghi dove la loro possibilità di resistenza e di reazione è forclusa. Dall'altro, sempre a partire da questa prospettiva, possiamo pensare ai vari movimenti e alle varie rivendicazioni – del tipo di quelle avanzate da attivisti di diversa estrazione –, come a qualcosa che gli umani elaborano per conto di altre creature. Questi individui rispondono e reagiscono all'interno della rete delle relazioni di potere con una serie di strategie che gli altri animali non sono in grado di mettere in campo (ad esempio candidandosi alle elezioni, impegnandosi in riforme legislative, sabotando navi baleniere, analizzando la letteratura sui metodi di allevamento, ecc.).

La quarta indicazione sul potere offerta da Foucault è quella secondo cui l'analisi dovrebbe essere condotta in senso «ascendente»⁴⁰. Tale analisi

39 C. Palmer, «Taming the Wild Profusion of Things?», cit., p. 352. La citazione di Foucault è tratta da «*Bisogna difendere la società*», cit., p. 34.

40 M. Foucault, «*Bisogna difendere la società*», cit., p. 34.

deve cominciare prestando attenzione ai «meccanismi infinitesimali»⁴¹, ciascuno dei quali possiede una propria storia e una propria traiettoria, delle proprie tecniche e delle proprie tattiche. Foucault non pensa che dovremmo iniziare prendendo in esame i fatti più generali, come ad esempio il dominio esercitato da una determinata classe sociale, per poi procedere a spiegare i fenomeni particolari all'interno della cornice definita da tali fatti (analisi discendente). Al contrario, «bisognerebbe [...] vedere come hanno potuto funzionare storicamente, partendo dal basso, i meccanismi di controllo»⁴². È tenendo presente questa indicazione che vorrei utilizzare il mattatoio come punto di partenza, cercando di definire in che modo il potere funzioni e circoli in questa istituzione e di analizzare le conseguenze che tale circolazione comporta nei confronti dei vari corpi situati dentro le sue mura.

Fino a questo punto abbiamo preso in esame due elementi della concezione foucaultiana del potere: l'ipotesi storiografica sullo sviluppo del potere *disciplinare* e alcune indicazioni metodologiche per teorizzare il potere come forza *produttiva*. Resta infine da dar ragione della connessione *potere/libertà* che emerge negli ultimi lavori di Foucault.

Ne «Il soggetto e il potere»⁴³ Foucault precisa che è il soggetto, e non il potere in sé e per sé, a costituire l'argomento ricorrente e unificante della sua ricerca. Nell'analisi del potere è interessato ai modi in cui questo influenza e modella i corpi e gli individui, ossia alle modalità di assoggettamento e di soggettivazione. A questo punto, Foucault distingue le relazioni di potere dalle relazioni comunicative e da quelle che definisce «capacità oggettive». Con quest'ultima espressione egli indica quelle forme di potere che vengono esercitate sulle «cose» e che sono in grado di modificarle, usarle, consumarle o distruggerle. Viceversa il potere di cui intende occuparsi mette in gioco relazioni tra individui: «Il termine “potere” designa le relazioni fra i partner»⁴⁴. Potremmo chiederci quale sia il posto che dovrebbero occupare gli animali nell'ambito di questa distinzione. Essi sono soggetti alle nostre capacità oggettive, dal momento che sono modificati, utilizzati, consumati e distrutti in una molteplicità di modi; esiterei tuttavia a considerarli alla stregua di “cose”. Altrettanto problematico è se possiamo pensare agli umani come coinvolti in relazioni con gli altri animali e se possiamo pensare ai non umani come a dei «partner». È probabile che Foucault

41 *Ibidem*.

42 *Ibidem*, p. 35.

43 *Id.*, «Il soggetto e il potere», in Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, trad. it. di M. Bertani, D. Benati e I. Levrini, Ponte alle Grazie, Firenze 1989.

44 *Ibidem*, p. 246.

li avrebbe rubricati sotto la categoria delle “cose” – o perlomeno non ci ha fornito alcuna indicazione opposta – e, come tali, li avrebbe esclusi dal suo orizzonte analitico. Al contrario, ribadisco la necessità di una ontologia più estesa. La distinzione persone/cose non rende giustizia alla realtà in cui esistiamo, interagiamo e comunichiamo con gli altri animali. Mentre potrebbe anche essere vero che gli animali non sono nostri «partner» nel modo in cui lo sono gli altri umani, è sicuramente corretto concepirli come soggetti di potere in senso foucaultiano. La sua dicotomia persone/cose è di fatto insufficiente, poiché sottrae allo sguardo analitico un intero campo di questioni sociali, politiche ed etiche.

È però importante sottolineare che Foucault non considera questi tre domini (le relazioni di potere, la comunicazione e le capacità oggettive) come rigorosamente distinti, ma come sovrapposti e intrecciati:

Prendiamo ad esempio un’istituzione scolastica: la disposizione dei suoi spazi, la meticolosa regolamentazione che governa la sua vita interna, le diverse attività che vi vengono organizzate, le persone che vi vivono o che s’incontrano le une con le altre, ognuna con le proprie funzioni, il proprio ruolo ben definito. Tutte queste cose costituiscono un unico blocco fatto di capacità-comunicazione-potere⁴⁵.

Può essere illuminante pensare al mattatoio come ad un altro esempio di blocco di capacità-comunicazione-potere. Intendo però sottolineare di nuovo, in contrasto con l’approccio di Foucault, quanto sia essenziale resistere al riduzionismo ontologico, che considera gli altri animali alla stregua di “cose”, e analizzare come essi siano integrati in questo blocco e il modo in cui tale inclusione li influenza.

Anche la distinzione tra rapporti di violenza e relazioni di potere solleva dubbi circa l’applicazione del pensiero di Foucault alla relazione tra umani e animali. Da una parte «un rapporto di violenza agisce su un corpo o sulle cose; esso forza, sottomette, tortura, distrugge, o impedisce ogni possibilità»⁴⁶. Dall’altra parte, una relazione di potere

si articola su due elementi che sono indispensabili perché si abbia una vera relazione di potere: che «l’altro» (quello su cui si esercita) sia ben riconosciuto e mantenuto fino alla fine dell’azione; e che si apra, davanti alla relazione di

potere, un intero campo di risposte, reazioni, effetti, invenzioni possibili⁴⁷.

Nel caso di un’istituzione come il mattatoio sembra che si abbia a che fare con un rapporto di violenza, e non con una relazione di potere, nella misura in cui prendiamo in considerazione gli animali uccisi. In altri termini, nel mattatoio non sembra potersi realizzare un campo di reazioni possibili da parte degli animali, tanto più che essi non vengono riconosciuti come soggetti. Tuttavia, come vedremo in seguito, nel mattatoio il rapporto di violenza è connesso inestricabilmente con una moltitudine di relazioni di potere. La violenza inflitta agli altri animali – al pari della sottesa riduzione ontologica a cose – è inscritta nella struttura che le relazioni umane assumono nel mattatoio. Ovviamente, le dinamiche cambiano in altri dispositivi di animalità. Una persona che addestra un cane, o un cavallo, è forse maggiormente coinvolta in una relazione in cui forme di comunicazione e di reciprocità non sono escluse a priori. Questi, pertanto, potrebbero essere quei casi in cui una relazione umano/animale è rubricabile sotto la definizione foucaultiana di relazione di potere.

Ne «Il soggetto e il potere», Foucault definisce il potere come un modo di agire sulle azioni degli altri, modo esplicitamente connesso con la nozione di libertà: «Il potere viene esercitato soltanto su soggetti liberi, e solo nella misura in cui sono “liberi”»⁴⁸. Caratterizzando il potere in tal modo, Foucault si ricollega all’idea di «governamentalità», che descrive come quella forma di potere che struttura il campo delle azioni possibili per gli individui che vi sono sottoposti. Foucault ritiene che non possa darsi una relazione di potere laddove i fattori determinanti siano assoluti (questo è il caso di un rapporto di violenza o di dominio) e, di converso, che una relazione governamentale consenta un certo grado di mobilità e di resistenza (aspetto questo che conferma la componente *produttiva* del potere). La nozione di governamentalità è utile al fine di pensare le modalità con cui gli umani entrano in relazione con gli altri animali – senza dimenticarsi che le relazioni di «dominio» caratterizzano molte interazioni interspecifiche –, dal momento che siamo noi a strutturare i possibili campi di azione per molti altri animali in una molteplicità di modi. E credo inoltre che le inquietanti virgolette intorno al termine «liberi» della precedente citazione non escludano questa peculiare declinazione del pensiero foucaultiano. Detto altrimenti, Foucault sembra essere scettico circa il fatto che gli umani possiedano autonomia/libertà illimitata. Tale scetticismo minerebbe alla ra-

⁴⁵ *Ibidem*, p. 247.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 248.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 249.

⁴⁸ *Ibidem*. Traduzione leggermente modificata per rendere chiaro quanto segue.

dice quella che è stata spesso considerata una delle differenze essenziali tra “l’uomo” e “l’animale”, ossia il possesso del libero arbitrio da parte degli umani – e della responsabilità che ne consegue – in opposizione all’esistenza istintuale e meccanica dell’animale⁴⁹. Se gli umani non sono radicalmente liberi, ossia se diventano ciò che sono nell’ambito di contesti locali, specifici e saturi di relazioni di potere, allora anche la nostra presunzione di rintracciare un’abissale differenza qualitativa tra umani e altri animali sembra essere rimessa in discussione.

Per ricapitolare, credo che le riflessioni di Foucault sul potere possano essere sviluppate al fine di pensare ai modi in cui gli umani si relazionano con gli altri animali. La sua analisi del potere *disciplinare* ci consente di considerare gli altri animali come «corpi docili» sottomessi a una varietà di tecniche, esercizi e regimi in molti contesti differenti. Ho affermato che non si dovrebbero considerare problematiche tutte le forme disciplinari, ma ho anche sostenuto che esistono casi in cui è necessario esercitare una valutazione critica dell’applicazione della disciplina e delle conseguenze che ciò comporta. Le considerazioni metodologiche di Foucault sulla *produttività* del potere indicano in direzione di inediti punti regionali/locali da cui prendere le mosse per ripensare ai modi in cui gli animali sono coinvolti nelle nostre vite e per interrogarci su come tale coinvolgimento possa suscitare in noi la necessità di riconsiderarne lo statuto morale. Infine, l’insistenza di Foucault sulla connessione potere/libertà apre nuove strade per riflettere sull’infinità di modi in cui le vite degli altri animali sono governate (e dominate). In ciò che segue, farò interagire tutti questi punti per svilupparli in maniera più concreta.

IV. Il mattatoio

In questa sezione descriverò il mattatoio come una tecnologia di potere analizzando un articolo giornalistico⁵⁰. Visto che questa scelta

49 Una variante di questa posizione è rintracciabile nella definizione heideggeriana dell’animale come «povero di mondo» in contrapposizione all’uomo «formatore di mondo». Cfr. Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, trad. it. di P. Coriando, Il melangolo, Genova 2005, pp. 230 sgg.

50 Al proposito esistono naturalmente molte altre fonti. Il romanzo di Upton Sinclair, *La Giungla*, trad. it. di M. Maffi, Il Saggiatore, Milano 2003, è un esempio classico. Il terzo capitolo di Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, Il Saggiatore, Milano 2003, ha esercitato una notevole influenza. Il saggio di Eric Schlosser, *Fast Food Nation. Il lato oscuro del cheeseburger globale*, trad. it. di M. G. Gini, Il Saggiatore, Milano 2008, e l’omonimo film

potrebbe apparire bizzarra proverò a motivarla. L’articolo di LeDuff, «At a Slaughterhouse, Some Things Never Die», è il resoconto di prima mano di cosa sia un mattatoio⁵¹. Chiaramente esistono migliaia di altre storie che potrebbero essere raccontate, ciascuna delle quali con le proprie sfumature e peculiarità. Le tensioni razziali incombono nel mattatoio descritto da LeDuff, che si trova nel sud degli Stati Uniti. Tali tensioni potrebbero non svilupparsi in altri tempi e in altri luoghi o non comparire in resoconti che non diano loro sufficiente importanza. Mattatoi diversi possono essere gestiti in modi diversi, possono impiegare una forza lavoro più o meno tranquilla e possono essere circondati da realtà demografiche differenti. Di conseguenza potrebbe rivelarsi poco saggio cercare di trarre generalizzazioni ampie a partire da un materiale così limitato. La generalizzazione, però, non è il mio principale obiettivo; sono invece interessato a prendere in esame un esempio concreto che permetta di attivare processi di “sensibilizzazione”.

Questa idea di sensibilizzazione trae ispirazione da un’affermazione di Foucault circa l’effetto che la rivoluzione ungherese ebbe sul pensiero marxista: «A partire dal 1956 i filosofi non sono più stati in grado di pensare alla storia tramite categorie predefinite. Hanno perciò avuto bisogno di ri-sensibilizzarsi agli eventi. I filosofi devono diventare giornalisti»⁵². In altri termini, i filosofi devono rendersi sensibili agli eventi al fine di poter sviluppare analisi più aderenti ai contesti storici. Quello di Foucault è un appello a lasciarsi influenzare, dislocare e sorprendere da ciò che accade intorno a noi, evitando di far rientrare eventi particolari all’interno di una

di Richard Linklater (USA, 2006) potrebbero essere interessanti da analizzare tanto quanto il saggio di Gail Eisnitz, *The Slaughterhouse: The Shocking Tale of Greed, Neglect, and Inhumane Treatment Inside the U.S. Meat Industry*, Prometheus Books, New York 1997. Paula Young Lee (a cura di), *Meat, Modernity, and the Rise of the Slaughterhouse*, University of New Hampshire Press, Lebanon 2008, è un’eccellente antologia che traccia la storia dello sviluppo del mattatoio dal XIX secolo all’inizio del XX in diversi contesti dell’Europa e del Nord America. Nel capitolo conclusivo, Lee mette esplicitamente in connessione la tecnologia del mattatoio con le riflessioni di Foucault sul Panopticon. Per finire, il saggio di Jonathan Burt «Conflicts Around Slaughter in Modernity», in The Animal Studies Group (a cura di), *Killing Animals*, University of Illinois Press, Urbana e Chicago 2006, pp. 120-144, è molto utile per l’adozione di una prospettiva foucaultiana dal momento che si concentra sul più ampio contesto storico (e tecnologico) grazie al quale l’uccisione di massa degli animali è diventata possibile. Questo saggio offre anche un’interessante analisi di come le modalità di macellazione rituale siano state sostenute o messe in discussione nel dibattito sulla macellazione “umanitaria”.

51 Per condurre la ricerca su cui si basa questo articolo, LeDuff si è fatto assumere dalla Smithfield Packing Company in Nord Carolina.

52 Colin Gordon, «Introduction», in James D. Faubion (a cura di), *Power (Essential Works of Foucault 1954-1984, vol. 3)*, The New Press, New York 2000, p. XXXVI. Gordon non precisa la sua fonte e resta quindi incerto in quale contesto Foucault abbia pronunciato queste parole, che apparentemente risalgono al 1977.

cornice prestabilita e fondata su categorie e concetti stantii. Utilizzare il giornalismo come trampolino di lancio per la riflessione filosofica è un modo per rimanere aperti alla possibilità di venire turbati e la sensibilizzazione, a sua volta, può diventare il punto iniziale per nuove forme di analisi, riflessione e critica. È con questo spirito che intendo discutere l'articolo di LeDuff. Partendo da una documentazione locale analizzerò il modo in cui il potere trova applicazione in questo preciso contesto per trarre conclusioni più generali a proposito di come determinati umani e non umani possano essere maltratti, rappresentati in maniera fuorviante e non compresi.

Non è difficile descrivere il mattatoio in termini foucaultiani, ossia come un luogo del potere disciplinare (e del dominio) in cui una moltitudine di corpi è resa docile⁵³. Questi corpi sono l'obiettivo del potere e, come tali, sono assoggettati, utilizzati e trasformati. Secondo Foucault, uno dei requisiti della disciplina è la ripartizione degli individui nello spazio per mezzo della chiusura e delle ubicazioni funzionali⁵⁴. Questo tipo di ripartizione è quanto mai palese nello stabilimento per la macellazione suina della Smithfield Packing Company in Nord Carolina, dove a ogni individuo è assegnato un posto in diverse situazioni. Come sottolinea LeDuff, «nella fabbrica tutto serve a isolare le persone»⁵⁵. La ripartizione assume forme diverse che si rafforzano a vicenda. Innanzitutto, gli operai sono separati secondo l'organizzazione architettonica e i compiti che devono svolgere. Quelli che abbattano gli animali sono separati da quelli addetti al taglio. Questi lavoratori sono poi separati da chi lavora nei magazzini e dai dirigenti, i cui uffici sono ubicati sopra il pianterreno della fabbrica. La separazione è ulteriormente approfondita dal rumore che pervade lo stabilimento, «dal martellamento dei compressori, dallo stridore delle pulegge, dal cigolio dei nastri trasportatori»⁵⁶, che rende impossibile qualsiasi forma di comunicazione perfino tra gli addetti della stessa sezione. La separazione spaziale e uditiva è poi rafforzata da altre barriere, quali quella linguistica, che separa gli operai ispanofoni da quelli anglofoni, quella nazionale, che divide gli americani dai messicani, e quella razziale, che corre tra neri,

53 Le mie considerazioni normative sul mattatoio presentano molte affinità con quanto scritto da Mick Smith ne «Lo spazio "etico" del mattatoio: l'(in)umana macellazione degli altri animali», trad. it. di L. Carli, in «Liberazioni», n. 14, autunno 2013, pp. 5-28. Mentre la sua discussione verte soprattutto sul pensiero di Hegel, Bourdieu e Lévinas, l'interesse che mostra per l'«evoluzione di tecniche deliberatamente manageriali e spaziali che intendono sopprimere il luogo dell'auto-espressione (soprattutto vocale) degli animali» (*ibidem*, p. 9) è decisamente in linea con l'approccio foucaultiano che ho adottato.

54 Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 154 sgg.

55 C. LeDuff, «At a Slaughterhouse, Some Things Never Die», cit., p. 187.

56 *Ibidem*.

bianchi e latini. Infine la barriera di specie costituisce un ulteriore asse di ripartizione dei corpi. Anche ai maiali è assegnato uno spazio che devono occupare e un ruolo da rispettare nell'inarrestabile funzionamento di questo meccanismo disciplinare. Nel caso dei maiali, tuttavia, ciò potrebbe essere meglio ridefinito come l'esito di una vita docile. Dalla loro prospettiva, il mattatoio va ripensato come il punto in cui un corpo docile (risultato del confinamento e dell'allevamento in altri contesti agricoli – intensivi o estensivi) viene trasformato in cadavere.

La sorveglianza gerarchica, un ulteriore strumento del potere disciplinare messo in luce da Foucault⁵⁷, è uno dei mezzi con cui ottenere la coercizione e, conseguentemente, la docilità. Nel mattatoio in esame, la progettazione architettonica crea una vera e propria gerarchia grazie alla collocazione degli uffici dirigenziali sopra il piano di lavorazione. Tale disposizione fa sì che gli operai siano continuamente sorvegliati e valutati. LeDuff descrive un dirigente come qualcuno che osserva da una «torre di guardia» o come un «agente di pattugliamento dei confini», il che evoca il ruolo poliziesco che i manager svolgono entro le mura della fabbrica. Se necessario, un dirigente può scendere al piano di lavorazione per richiamare alla disciplina un operaio che abbia abbandonato il proprio posto. La collocazione sopraelevata dei dirigenti contribuisce inoltre a produrre un effetto panottico nei lavoratori, di modo che possano apprendere ad autodisciplinarsi: essi sono certamente consapevoli che ogni loro azione può in qualunque momento diventare oggetto di sorveglianza.

La gerarchia coinvolge anche gli operai. Ci sono «lavori sporchi», come l'uccisione e le operazioni di taglio, e «umili lavori puliti», tra cui gli incarichi in magazzino. La divisione del lavoro sembra mescolarsi con (e rinforzare) le gerarchie di natura razziale. Neri e messicani svolgono i lavori sporchi, i nativi americani sono tendenzialmente impiegati nei lavori «puliti» di magazzino e i pochi bianchi «generalmente sono meccanici o supervisori»⁵⁸. E, ancora una volta, anche i maiali occupano il loro posto in questo complesso intreccio di gerarchie: è loro il corpo completamente mercificato su cui poggia l'intera piramide.

I posizionamenti gerarchici appaiono in diversi punti dell'articolo. Ad esempio, dopo essere stato severamente rimproverato da un dirigente bianco, un operaio nero esclama minaccioso: «Se continua a trattarmi come un messicano lo riempio di botte». Ciò mostra chiaramente che per chi parla essere trattato come un messicano significa ricevere un trattamento

57 M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 187 sgg.

58 C. LeDuff, «At a Slaughterhouse, Some Things Never Die», cit., p. 184.

peggiorativo rispetto a quello che gli spetterebbe. In altre parole, per questo operaio, i messicani occupano un gradino inferiore della scala gerarchica. Come ulteriore esempio potremmo prendere in esame le parole di Billy, un detenuto impiegato nello stabilimento, citate in epigrafe. Egli ritiene che essere stato assegnato alla linea di taglio sia una fregatura, afferma di non essere «tenuto a fare quel lavoro da messicano» e dichiara senza mezzi termini: «Fanculo questo lavoro. Ti trattano come un animale»⁵⁹. Anche in questo caso la percezione soggettiva è quella di essere stati trattati come qualcosa di inferiore rispetto a quello che realmente si è. Per Billy, la mansione che gli è stata assegnata è un lavoro adatto alle bestie e non agli umani. Il fatto che non voglia essere trattato «come un animale» mette in luce il fatto che gli altri animali occupano un posto più basso nella struttura gerarchica. Inoltre, sempre dal suo punto di vista, le operazioni di taglio sono roba da messicano e, come tali, inaccettabili per un americano bianco. Tra le righe si può leggere un inquietante parallelo che fa confluire due sistemi gerarchici: avvicinando la gerarchia animali/umani a quella messicani/americani, Billy evoca da una parte un'equazione tra messicani e animali e dall'altra un'equazione tra americani bianchi e umani⁶⁰.

I sentimenti inquietanti provati da Billy sono intimamente connessi al problema della dignità. Gli umani desiderano essere trattati con rispetto, il che significa che vogliono essere trattati come umani e non come cani, bestiame o cavie⁶¹. In casi come questi, la distinzione umano/animale è utilizzata in modo gerarchico. Essere trattati «come un cane» o «come una cavia» – «come un animale» – significa essere trattati come se non si fosse umani, significa essere trattati come se si fosse meno di quello che si è. Le persone vogliono essere trattate come umani e non come animali e personalmente concordo senza riserve sul fatto che gli umani debbano essere trattati da umani (qualunque cosa ciò possa significare). Tuttavia, le formulazioni di questo desiderio lasciano spesso indiscusse, come nei casi in esame, le assunzioni gerarchiche sottese al binarismo umani/animali. Inoltre, le richieste di riconoscimento della propria dignità che si fondano

⁵⁹ *Ibidem*, p. 187.

⁶⁰ Al proposito, cfr. altri due saggi che elaborano la connessione tra specismo e razzismo: Cary Wolfe, *Animal Rites*, The University of Chicago Press, Chicago e Londra 2003, in particolare il quarto capitolo dal titolo «Africanos and Friend Killers: Rearticulating Race and Gender via Species in Hemingway», pp. 122-168, e Marjorie Spiegel, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, Mirror Books, New York 1996.

⁶¹ Un altro esempio concreto in questo ambito è offerto dal film documentario *Gene Hunters* (Ian Taylor, Gran Bretagna, 1994), in cui un'attivista indigena (abitante della foresta pluviale del nord della Columbia) denuncia la raccolta di sangue effettuata presso il suo popolo da parte degli scienziati e dei biotecnologi dello «Human Genome Biodiversity Project», sostenendo che i nativi non dovrebbero essere «trattati come cavie».

sulla contrapposizione tra l'umano e l'animale non considerano l'animalità umana, suggerendo erroneamente che gli umani non sono animali e ignorando che essere trattati «come umani» comporta essere trattati in maniera adeguata a quel particolare tipo di animale. Questa gerarchia implicita necessita di essere decostruita. Gli animali non umani sono inferiori per natura a quelli umani? È indifferente il fatto che gli altri animali siano trattati «come animali»? Dobbiamo ammettere la possibilità che anche gli animali non umani possiedano una dignità e che questa vada loro riconosciuta. Non sto affermando che gli altri animali debbano essere trattati come umani, ma che dovremmo considerarli secondo il loro valore, come creature meritevoli di forme di riconoscimento specifiche.

Non è difficile per i lettori dell'articolo di LeDuff imputare ad un deficit di inclusività la razzializzazione delle relazioni nel contesto del mattatoio in questione. L'istituzione non ha incoraggiato né sostenuto l'idea che esista un'eguaglianza fondamentale tra gli umani. Vorrei inoltre suggerire che questo mattatoio (e forse i mattatoi più in generale) incorre in un fallimento analogo anche quando non riconosce la comune «animalità» condivisa dai maiali e dai lavoratori, comunanza che favorirebbe – almeno secondo la mia prospettiva – la presa in carico del significato della dignità e del rispetto dovuti sia agli umani che ai non umani. È evidente, almeno per quel che concerne questo mattatoio, che il riconoscimento di una tale comunanza è pressoché impossibile.

A questo punto mi rivolgo al pensiero di Ralph Acampora, il cui lavoro fornisce alcuni strumenti teorici in grado di arricchire l'analisi foucaultiana del mattatoio e di contribuire alla formulazione di valutazioni normative sulle relazioni di potere messe in atto in questo luogo specifico⁶². In primo luogo sono interessato a quella che Acampora definisce la dialettica tra il carnale e il carcerario, ossia la relazione tra l'eccedenza organica del corpo carnale da una parte, e la sorveglianza rigida, delimitante e panottica dell'istituzione carceraria dall'altra. Acampora propone un modello di individualità animale in cui il singolo sia concepito come un «soggetto-corpo» che incarna il proprio ambiente, in contrapposizione all'individuo concepito come «soggetto atomistico» o come «monade mentale»⁶³. In tale modello, individuo e ambiente sono coinvolti in una relazione profonda e inestricabile di mutua costituzione. L'ambiente stabilisce l'orizzonte nel

⁶² Mi soffermerò in particolare sul quinto capitolo, «La bioetica del corpo nei regni del carnale e del carcerario», in Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2008, pp. 179-210.

⁶³ In questo senso la posizione di Acampora rispetto alla costituzione dell'individualità è molto vicina a quella foucaultiana sullo sviluppo del soggetto e della soggettività.

quale, sul quale e con il quale un corpo animale può agire. A sua volta, il corpo animale è costituito e sostenuto dalle opportunità offerte da tale orizzonte. Acampora suggerisce che la gabbia rappresenti la forma esemplare di ambiente carcerario. Se l'individuo è costituito dalle interazioni con il suo ambiente, allora la gabbia (o, più in generale, gli ambienti carcerari) non potrà che produrre tipi molto particolari di soggetti. Nel caso di una cavia, Acampora afferma che «il roditore giunge ad assimilare fenomenologicamente il carcerario nel carnale»⁶⁴. Il ratto è trasformato in quello che Acampora chiama un «corpo prigioniero», ossia un corpo che ha incarnato il proprio imprigionamento. Nello stesso capitolo, Acampora considera anche lo zoo come un ulteriore esempio di un contesto in cui «il carcerario pietrifica il carnale»⁶⁵. Riprendendo Foucault, potremmo dire che un particolare tipo di ambiente disciplinare opera al fine di produrre un particolare tipo di corpo (docile).

Il resoconto di LeDuff mostra svariati modi in cui il carcerario del mattatoio è assimilato dai corpi confinati dentro le sue mura. Gli operai non sono rinchiusi in questo edificio in senso astratto; al contrario, l'ambiente letteralmente li penetra nella materialità dei loro corpi. Ecco qualche esempio: il cloro utilizzato per le procedure igieniche causa bruciori agli occhi e alla gola dei lavoratori; dopo un turno alla linea di taglio, il collo è sotto tensione e le mani non si distendono facilmente – le dita di una donna sono «gonfie come chele»; i muscoli degli operai sono doloranti e le menti intorpidite; le ginocchia sono rigide, i nasi colano e i denti fremono; a fine giornata i lavoratori stanno male e sono esausti. Per quanto li riguarda, i maiali introiettano il carcerario in maniera ancora più drammatica e letale. Il mattatoio penetra i loro corpi fino alla completa disintegrazione. La loro sorte prevede che l'esistenza fenomenica termini nel viaggio lungo la linea di «smontaggio». Tutto ciò indica come sia i corpi umani che quelli non umani siano profondamente modellati da questo ambiente (carcerario) nel quale vengono a trovarsi. In questa prospettiva, un modo di dire che è frequente sentire nello stabilimento è molto eloquente: «Qui non si uccidono maiali, si uccidono persone»⁶⁶. Il gioco di parole intorno al termine «uccidere» evoca l'immaginario dei morti viventi, una condizione da zombie che si fonda sulle attività svolte nella fabbrica. I lavoratori, mentre rincasano con il loro prosciutto, si ritrovano trasformati dal proprio ambiente lavorativo in corpi mattatoio.

64 R. R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit., p. 184.

65 *Ibidem*, p. 201.

66 C. LeDuff, «At a Slaughterhouse, Some Things Never Die», cit., p. 185.

Un altro effetto della residenza nel carcerario è per Acampora la degradazione dei corpi «dal somatico al corporale»⁶⁷. Questa terminologia richiede qualche delucidazione. Per Acampora, il termine somatico si riferisce ai corpi viventi in tutta la loro ricchezza fenomenologica e insostituibile singolarità. In questo senso egli sosterrrebbe che lavoratori e maiali condividono una medesima esistenza corporea. Il somatico si riferisce ai corpi viventi ed autopoietici. Il corporale, invece, fa riferimento al corpo nella sua mera materialità. Le pietre e le sedie sono esempi di corpi corporali. Acampora sostiene che lavoratori e zoo – e, aggiungerei, i mattatoi – esercitano un effetto di svuotamento che “riduce” gli esseri somatici che vi sono situati. Nel caso del laboratorio, i ratti sono ridotti agli effetti di un determinato gene o a precise reazioni fisiologiche, ignorando in tal modo che sono creature viventi. Le cavie vengono identificate con la loro capacità di fornire informazioni e di fatto scompaiono come animali individuali. Quanto detto mostra ancora una volta che cosa significhi essere trattato come una cavia, o «come un animale».

Possiamo vedere all'opera uno “svuotamento” analogo anche in altri contesti. Esso è esemplificato in maniera molto potente e drammatica nella ricostruzione di un video della propaganda nazista dal titolo *Dasein ohne Leben (Esistenza senza vita)*⁶⁸. In questo filmato un docente tiene una lezione in un'aula affollata e sostiene che i disabili e le persone affette da malattie mentali dovrebbero essere considerati «esistenze senza vita» che gravano sul sistema sanitario tedesco. Questo tipo di descrizione rappresenta un tentativo discorsivo di mettere in atto ciò che Acampora definisce degradazione dal somatico al corporale. L'oratore afferma di fatto che questi individui non sono viventi (come lo sono le persone “normali” o “sane”) e che pertanto andrebbero considerati come meramente esistenti (come gli altri animali? Come le cose?). In definitiva, questa pellicola utilizza la degradazione per incoraggiare l'eutanasia forzata (ossia la riduzione vera e propria) di coloro la cui «esistenza è senza vita». Un altro esempio sconvolgente è offerto dall'adattamento televisivo, acclamato dalla critica, dell'opera teatrale di Margaret Edson intitolata *Wit*⁶⁹. La protagonista Vivian, docente di Letteratura inglese, è ritratta come una sorgente di informazioni cliniche. I medici si mostrano interessati alle informazioni/conoscenze che potrà fornire più di quanto lo siano alla persona/vita/storia che si trovano di fronte.

67 R. R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit. p. 188.

68 Tutte le copie originali della pellicola furono apparentemente distrutte alla fine della Seconda guerra mondiale, ma ciò a cui faccio riferimento è stato ripreso in *Selling Murder: The Killing Films of the Third Reich* (Joanna Mack, Gran Bretagna, 1991).

69 Mike Nichols, *Wit* (USA, 2001).

Il forte impatto emotivo della pellicola è suscitato dal contrasto tra le fredde e strumentali comunicazioni che i medici intrattengono con Vivian e le sue intime riflessioni sulla vita che ha condotto e sull'impatto che il cancro sta esercitando su di lei. In genere pensiamo che ci sia qualcosa di sbagliato nel ridurre gli umani dal somatico al corporale e tale riduzione è percepita come offensiva.

Riduzioni analoghe si realizzano in molti modi all'interno del mattatoio. La più evidente è quella per cui l'individualità dei maiali è resa invisibile. La loro riduzione, iniziata nei luoghi dove sono stati allevati fino al raggiungimento del peso stabilito per la macellazione, prosegue con l'uccisione dei singoli maiali nel momento in cui entrano nello stabilimento. Essi diventano così "parti" che vengono sezionate in "tagli" differenti durante il loro viaggio lungo il percorso di macellazione, prima di venire confezionati per la distribuzione. Per riprendere quanto afferma Linda Birke (citata anche da Acampora), nel processo di produzione della carne che ha luogo nel mattatoio l'animale vivente e respirante che ha mangiato, dormito e interagito (spesso in condizioni atroci), letteralmente scompare. Nel mattatoio l'individualità degli animali è completamente annullata nel momento stesso in cui vengono trasformati in merce inerte pronta per il consumo umano.

Nel mattatoio in esame pare proprio che anche gli umani subiscano una riduzione analoga – se non dal somatico al corporale, quanto meno dal particolare allo (stereo)tipico. Vi troviamo infatti individui che vengono continuamente caratterizzati in base a considerazioni razziali: «I neri non hanno voglia di lavorare... Sono pigri»⁷⁰. I messicani sono «troppo piccoli» per essere impiegati nelle mansioni di abbattimento. Un operaio messicano dichiara: «Odio i neri»⁷¹ e i lavoratori neri si lamentano perché i messicani «stanno facendo abbassare i salari». Un altro chiaro esempio di riduzione è il modo in cui i supervisori bianchi chiamano gli operai messicani con un «Ehi, tu!», non prendendosi nemmeno la seccatura di dover imparare i loro nomi. In tale ambiente, le persone non riescono di fatto a vedersi e ciò comporta diffidenza, segregazione e ostilità. Un effetto tangibile delle operazioni di riduzione è il soffocamento di qualunque tentativo di azione collettiva in ambito sindacale. In questa istituzione carceraria, la suddivisione e la gerarchizzazione disciplinare degli individui secondo vari assi causa la scomparsa degli individui stessi.

A questo punto vorrei chiarire due aspetti. In primo luogo, benché poco

70 C. LeDuff, «At a Slaughterhouse, Some Things Never Die», cit., p. 187.

71 *Ibidem*, p. 194.

sopra abbia paragonato i maiali macellati a persone colpite dal cancro o a chi è morto per mano dei "medici" nazisti, voglio sottolineare che quanto ho affermato non corrisponde a dire che siano sempre in atto le forme identiche di riduzione. Credo tuttavia che in tutti i casi ricordati sia possibile riconoscere un fallimento analogo, ossia l'incapacità di riconoscere la vulnerabilità come aspetto essenziale sia della vita umana che di quella animale. È questa vulnerabilità, questa animalità condivisa – il deterioramento della carne causato dalla chemioterapia, l'impotenza provata da molti di fronte a chi li cura, le urla di dolore di un maiale –, ciò che apre lo spazio del confronto. In secondo luogo, i riferimenti all'"individualità" e alla "riduzione ontologica" potrebbero risultare problematici, in quanto potrebbero essere visti come incongruenti rispetto alla riflessione foucaultiana sulla formazione del soggetto e come una sorta di implicita regressione al linguaggio dei "diritti"⁷². Questa preoccupazione è chiaramente espressa da Lewis Holloway:

Le rappresentazioni degli animali come degni di considerazione morale, o come portatori di diritti, corrono il rischio di attribuire agli animali una soggettività rigida e determinata. Detto altrimenti, queste concezioni essenzializzano il soggetto, accettando l'idea di un essere soggetto-centrico piuttosto che quelle di un processo continuo di divenire-soggetto e dell'eterogeneità di questi divenire in grado di produrre soggettività differenti⁷³.

Cercherò di rispondere a questa preoccupazione seguendo due linee argomentative. Innanzitutto, non mi pare assodato che l'utilizzo del linguaggio dei diritti sia necessariamente regressivo. Si potrebbe infatti far ricorso a tale linguaggio in maniera strategica senza presupporre una «soggettività rigida» per coloro a cui ci si riferisce. Lo stesso Foucault sembra fare proprio questo in almeno un'occasione⁷⁴. Con ciò non intendo sostenere che il lessico dei diritti rappresenti il modo migliore per concettualizzare lo statuto morale degli altri animali. Più semplicemente vorrei sottolineare che tale linguaggio potrebbe non entrare in conflitto con la concezione secondo cui la formazione del soggetto sia il risultato di un «processo continuo» (avanzata da chi la pensa come Foucault o come Acampora). Secondariamente, penso che sia assolutamente ragionevole

72 Questa preoccupazione è stata effettivamente sollevata da uno dei revisori di questo saggio.

73 L. Holloway, «Subjecting Cows to Robots: Farming Technologies and the Making of Animal Subjects», cit., p. 1044.

74 Cfr. M. Foucault, «Face aux gouvernements, les droits de l'homme», in *Dits et écrits IV*, Gallimard, Parigi 1994, pp. 707-708.

parlare dell'importanza dell'“individualità”, o della “singolarità insostituibile”, nell'ambito di una riflessione morale che prescinda completamente dall'inquadramento di queste istanze nella cornice dei diritti. Si pensi, ad esempio, all'incontro di Jacques Derrida con la sua piccola gatta, quell'«essere vivente insostituibile» che, come afferma lui stesso, «entra un giorno nel mio spazio, in questo luogo dove ha potuto incontrarmi, vedermi e vedermi nudo»⁷⁵. Queste parole di Derrida non hanno molto a che spartire con un appello a favore dei diritti e penso che sia proprio questa individualità (intesa come una forma di incontro) che il mattatoio distrugge completamente. Credo inoltre che si possa sostenere senza perdere in coerenza che la soggettività – umana o non umana – è costituita da un continuo processo di divenire (in relazione con una eterogeneità di strutture e dispositivi saturi di potere) e, al contempo, insistere sul fatto che le soggettività così costituite richiedono forme specifiche di considerazione morale. L'attenzione sulla cancellazione dell'individualità non depotenzia l'approccio foucaultiano, quanto piuttosto contribuisce a identificare processi (e strutture) all'interno dei quali la creazione (o la distruzione) della soggettività si è fatta intollerabile⁷⁶.

Tornando ad Acampora, possiamo sostenere che una delle conseguenze più importanti della riduzione gerarchica che si realizza nel mattatoio sia l'impossibilità della “convivialità”, l'impossibilità di esperire un “incontro autentico”. In altri termini, la possibilità di un'autentica convivialità interspecifica diminuisce nella misura in cui «il carcerario prende il sopravvento sul carnale»⁷⁷. L'aggettivo “conviviale” denota una passione per i piaceri della buona compagnia, un senso di giovialità e un'energia festosa. Un'atmosfera conviviale si smarca dalla strumentalizzazione, dalla riduzione dell'uno a favore dell'altro. Proviamo a pensare allo zoo come ad un esempio di luogo che inibisce la convivialità. Acampora sottolinea come la natura da «zoöpticon» di questo ambiente, «costituito da cattura, tabelle dei pasti, architettura della messa in mostra e regime di allevamento»⁷⁸, disattivi

75 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 46.

76 Analizzandone la relazione con la fenomenologia, Todd May suggerisce che Foucault si interessò al «riduzionismo esplicativo» (nei suoi primi lavori di tipo fenomenologico) ed al «riduzionismo categoriale» (nei suoi successivi studi archeologici e genealogici). Cfr. Todd May, «Foucault's Relation to Phenomenology», in Gary Gutting (a cura di), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, New York 2006, pp. 284-311. Naturalmente la questione andrebbe approfondita, ma quanto riportato potrebbe almeno in parte rafforzare la mia tesi secondo cui il «riduzionismo ontologico» non sia completamente alieno ad una esplorazione foucaultiana intorno agli animali e all'animalità.

77 R. R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit. p. 185.

78 *Ibidem*, p. 203.

la possibilità di incontri autentici tra umani e altri animali. Proviamo a mettere a confronto l'incontro sorprendente con un cervo mentre camminiamo in un bosco con quello con una tigre rinchiusa nella gabbia di uno zoo. Acampora sottolineerebbe il divario tra lo stato di tensione, l'incrementato livello di consapevolezza e la potenza degli sguardi che corrono tra umani e animali in un contesto selvatico e l'apatia, la noia e la passività della comunicazione tra gli umani e gli animali incarcerati.

Nel mattatoio è assolutamente impossibile che si realizzino incontri autentici e conviviali con i maiali, così come paiono soffocati anche quelli tra individui umani. Non so in che cosa potrebbe consistere un “incontro autentico” con un maiale, ma sono certo che dovrebbe quantomeno escludere la pietrificazione descritta da Acampora. Analogamente, l'autenticità delle relazioni umane aumenterebbe se gli individui non venissero ridotti secondo coordinate razziali, nazionali o di appartenenza linguistica. Ma anche questo sembra essere impossibile all'interno del mattatoio poiché, come scrive Mick Smith,

i suoi macchinari dissezionano e macinano sia i corpi degli animali che lo spazio dove la cura e la compassione potrebbero altrimenti sopravvivere⁷⁹.

V. Conclusioni

Immagino che Foucault esprimerrebbe scetticismo nei confronti di appelli a favore di incontri più “autentici”. Ci esorterebbe a vigilare attentamente di fronte all'introduzione di nuove norme e di nuovi vettori di circolazione del potere e ad essere dubbiosi verso qualunque visione edenica o aspirazione utopica. Il mio appello all'autenticità non ha lo scopo di suggerire l'idea secondo cui esisterebbe una modalità perfetta per relazionarci con gli altri animali (o con gli altri umani). Credo tuttavia che possiamo relazionarci in modi migliori e in modi peggiori e che possiamo prevedere contesti in cui sia possibile incontrare realmente i volti degli altri animali. Ciò a cui intendo alludere è qualcosa di simile a quanto sostiene Donna Haraway quando parla del «dire la verità» nell'ambito delle relazioni tra umani e animali, ossia «non un qualche prelinguistico e fantastico tipo di autenticità naturale», bensì una «co-costitutiva danza naturalculturale

79 M. Smith, «Lo spazio “etico” del mattatoio: l'(in)umana macellazione degli altri animali», cit., pp. 27-28.

che accorda considerazione e rispetto per quelli che vicendevolmente si ricordano»⁸⁰. A tal fine penso che un'analisi foucaultiana possa essere rafforzata da considerazioni normative, ad esempio dal riconoscimento che la riduzione ontologica è un'offesa alla soggettività e che pertanto va denunciata e combattuta in ogni contesto. Un'analisi che si muova in questa direzione permetterebbe l'esplorazione critica di uno degli apparati in cui umani e altri animali esistono e sussistono e, inoltre, contribuirebbe all'avvio di forme migliori di coesistenza. Tali lenti foucaultiane arricchite renderebbero visibili le istanze oscure e spesso inquietanti delle espressioni di potere che colorano le interazioni umane con gli animali non umani.

Il concetto di “dispositivo” rappresenta uno strumento euristico molto utile per restituire la complessità e l'interconnessione che caratterizzano gli innumerevoli luoghi che gli altri animali occupano nel nostro pensiero e nelle nostre vite. Esso ci permette di concettualizzare gli spazi in cui i viventi (umani e non umani) divengono soggetti. La ricerca di Foucault sulla questione del potere costituisce un importante contributo per illuminare le fessure e gli angoli più nascosti dei dispositivi. Insistendo sul fatto che sia necessario prendere le mosse da situazioni locali e concrete, l'approccio foucaultiano offre una guida metodologica a tale progetto. Insistendo sulla necessità di mantenere alta la guardia contro la cancellazione ontologica, il lavoro di Acampora offre una guida normativa. L'articolo di LeDuff mette a disposizione lo spazio dove questi diversi elementi possono intersecarsi. Tutti e tre insieme rendono possibile un'analisi radicale di una tecnologia di potere particolarmente distruttiva⁸¹.

Traduzione dall'inglese di Benedetta Piazzesi e Massimo Filippi

80 D. J. Haraway, *When Species Meet*, cit., p. 27.

81 Vorrei ringraziare i curatori della rivista e i recensori anonimi per i loro suggerimenti, Chloë Taylor per gli eccellenti commenti ad una versione precedente (presentata nel 2010 all'incontro annuale della Canadian Philosophical Association) e alla bozza semidefinitiva di questo saggio, Dianna Taylor e Rosemary Collard per le loro considerazioni sulla medesima bozza, e Sarah Pouryousefi e John Bunner per il sostegno e la responsività. Tutti insieme hanno contribuito a fare di questo saggio un saggio migliore.

Mateusz Tokarski

La ricolonizzazione animale e il problema della vulnerabilità umana

Il 15 agosto 2014, Daniele Maturi, mentre raccoglieva funghi nei pressi del paese alpino di Pinzolo, sorprese una femmina d'orso con i propri cuccioli¹. L'orsa, Daniza, parte del programma di reintroduzione *Life Ursus*, percepì tale incontro accidentale come una minaccia e attaccò l'uomo. Maturi, anche se gravemente ferito, è sopravvissuto. Daniza è stata meno fortunata ed è morta, dopo qualche tempo, in un tentativo di cattura.

L'attacco dell'orsa, evento davvero raro in Europa, per alcuni è diventato il pretesto per schierarsi contro la reintroduzione di questi animali e chiedere con forza l'eliminazione degli esemplari già trasferiti in Italia. Per altri ha significato un rinnovato sentimento di preoccupazione in merito alla possibilità di sopravvivenza di animali predatori in ambienti antropizzati e ha sostenuto in maniera inequivocabile la necessità di continuare a lottare per la loro tutela. A prescindere però dalle opinioni, favorevoli o contrarie, circa la presenza di predatori in prossimità di zone abitate, si è sviluppato anche un sentimento di stupore – un evento così raro ha reso evidente come, anche in un continente densamente popolato e in larghissima misura addomesticato, gli umani restino vulnerabili nei confronti degli animali selvatici.

Quella descritta è un'esperienza relativamente inedita, in quanto negli ultimi decenni siamo stati preservati da tali situazioni, vista la scomparsa di predatori. Ora, però, ricolonizzazioni sia intenzionali che spontanee si stanno diffondendo in tutta Europa e spesso godono di un sorprendente successo². Inoltre, la presenza di esseri e manufatti umani negli ambienti naturali non rappresenta di per sé un deterrente per i predatori³ e il princi-

1 L'evento ha ricevuto ampia copertura mediatica in tutta Europa.

2 Per una disamina dell'entità del ritorno dei grandi mammiferi (inclusi i predatori) cfr., ad es., Stefanie Deinet, Christina Ieronymidou, Louise McRae, Ian J. Burfield, Ruud P. Foppen, Ben Collen e Monika Böhm, «Wildlife Comes back in Europe: The Recovery of Selected Mammal and Bird Species», in «Zoological Society of London», Londra 2013.

3 Cfr. John D. C. Linnell, Jon E. Swenson e Reidar Anderson, «Predators and People: Conservation of Large Carnivores is Possible at High Human Densities if Management Policy is Favorable», in «Animal Conservation», n. 4, 2001, pp. 345-349.

pale fattore limitante restano i comportamenti umani⁴.

Pertanto, ora che il futuro garantisce spazi a un numero sempre maggiore di animali predatori, dobbiamo chiederci non soltanto come proteggere la natura in pericolo, ma anche come proteggere una natura che è al contempo minacciata e minacciosa⁵. Che fare in questa strana situazione nella quale ci troviamo nuovamente a vivere con animali che mettono così chiaramente in evidenza la nostra vulnerabilità? Di seguito proporrò una riflessione sul significato che può assumere questo senso di rinnovata vulnerabilità ai predatori e sul ruolo che essa potrebbe giocare nei nostri rapporti con gli altri animali.

Reazioni comuni alla minaccia posta dagli animali predatori

La tentazione di sostenere che niente sia cambiato è molto forte. La risposta più comune alla potenziale minaccia rappresentata dai predatori – la stessa usata da ambientalisti, manager, scienziati e giornalisti – è quella di sottolineare il basso rischio associato a tale pericolo, soprattutto se paragonato ai molti altri pericoli che ci troviamo a dover affrontare quotidianamente⁶. Sebbene questo invito alla calma sia davvero necessario – basti considerare la storia delle persecuzioni animali provocate da timori sproporzionati⁷ – ciò di per sé non è di aiuto nel comprendere perché tali paure siano così diffuse e quanto realmente rivelino dei nostri rapporti con la natura. In secondo luogo, la svalutazione del problema suggerisce implicitamente che siamo disposti a vivere con gli altri animali fintantoché non rappresentino una minaccia per noi. Resta poco chiaro se un'autentica etica non antropocentrica possa essere realizzata a partire da simili presupposti. Questo è ciò che ha suggerito Val Plumwood quando ha osservato che

L'esistenza di libere comunità di animali capaci di predare umani rappresenta la misura della nostra disponibilità a condividere – e convivere con

4 Cfr. Eivind Røskoft, Barbara Händel, Tore Bjerke e Bjørn P. Kaltenborn, «Human Attitudes towards Large Carnivores in Norway», in «Wildlife Biology», vol. 13, n. 2, 2007, pp. 172-185.

5 Non è sbagliato affermare che possiamo essere minacciati da molti altri animali, ma mi concentrerò sui predatori poiché costituiscono l'argomento di studio più sorprendente e interessante.

6 Cfr. ad es., John D. C. Linnell, Reidar Andersen, Zanete Andersone, Linas Balčiauskas, Juan Carlos Blanco, Luigi Boitani, et al., *The Fear of Wolves: A Review of Wolf Attacks on Humans*, Norsk Institutt for Naturforskning Oppdragsmelding, Trondheim 2002.

7 Cfr., ad es., Barry Lopez, *Of Wolves and Men*, Charles Scribner's Sons, New York 1978.

– l'alterità del mondo [...]. La persistenza di popolazioni di predatori mette alla prova la nostra integrazione delle identità etiche ed ecologiche⁸.

Sarebbe pertanto interessante domandarsi per quale motivo siamo disposti a convivere con gli altri animali anche quando rappresentano una minaccia per noi. Una possibile risposta a tale domanda si trova nel recente libro di Mark Bekoff *Rewilding our Hearts* in cui l'autore riflette sugli incontri che ha avuto con gli orsi nei pressi della sua abitazione:

Mi sento fortunato ad aver incontrato questi esseri meravigliosi? Sì, assolutamente! Questo mi fa desiderare di trovarmi nuovamente faccia a faccia con questi incredibili animali non umani? No. Ogni volta sono stato fortunato a uscirne illeso, ne sono consapevole. Ma riconosco anche di aver scelto io di trasferirmi nel bel mezzo della loro casa senza essere stato invitato. Questa sensazione mi rende umile. Non c'è niente di meglio di una casa sicura e tranquilla. Questo è ciò che desidero e di cui ho bisogno, ed è ciò che gli altri animali desiderano e di cui hanno bisogno⁹.

Bekoff riconosce il pericolo, ma allo stesso tempo reputa necessario collocarlo nel giusto contesto. Il fatto che gli animali abbiano occupato in precedenza un determinato spazio e il loro bisogno di vivere in una casa sicura sono fattori moralmente rilevanti. A questo punto, possiamo ampliare la prospettiva della considerazione morale includendo anche il fatto che si tratta di esseri senzienti, il significato del luogo in cui li incontriamo¹⁰, il loro ruolo nell'ecosistema, il valore estetico, ecc.

Tuttavia, ciò dice ben poco sul ruolo del pericolo nei nostri rapporti con gli animali. La discussione viene spostata dal problema della vulnerabilità umana, sostenendo che il luogo in cui risiede la vulnerabilità è negli altri animali – loro subiscono una minaccia reale e noi, per così dire, siamo i veri predatori¹¹, coloro che si appropriano delle loro case e negano i loro

8 Val Plumwood, «Essere preda», trad. it. di M. Reggio, in «Antispecismo.net», http://www.antispecismo.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=152:esserepreda (traduzione modificata).

9 Mark Bekoff, *Rewilding Our Hearts. Building Pathways of Compassion and Coexistence*, New World Library, Novato 2014, p. 68.

10 Potremmo ragionevolmente aspettarci maggior tolleranza per le attività animali che si svolgono in luoghi percepiti comunemente come aree selvatiche o parchi nazionali rispetto ai contesti urbani. Incontri come quello avvenuto tra Daniza e Maturi sono forse i più difficili da contestualizzare, poiché l'esatto luogo dell'incontro è stato oggetto di disputa e resta poco chiaro.

11 Uno studio recente, e molto noto, inquadra gli esseri umani quali superpredatori: Chris T. Darimont, Caroline H. Fox, Heather M. Bryan e Thomas E. Reimchen, «The Unique Ecology of Human Predators», in «Science», vol. 349, n. 6250, 2015, pp. 858-860.

diritti. Queste affermazioni sono sicuramente necessarie in un contesto in cui continuiamo a ignorare i bisogni dei non umani ma, ancora una volta, eludono il problema della vulnerabilità.

Anche se non riescono a svelare il senso reale della vulnerabilità, le riflessioni ricordate hanno comunque sottolineato alcuni aspetti rilevanti del contesto in cui la vulnerabilità dovrebbe essere considerata. In primo luogo, data la relativa rarità di incontri e attacchi di predatori, penso sia giustificato porre principalmente l'accento sulla generica percezione di vulnerabilità, piuttosto che sui problemi etici posti da veri e propri attacchi animali.

Nonostante questi attacchi ci mettano di fronte a importanti questioni etiche, ancora più urgente è una riflessione sul senso di vulnerabilità generale che potrebbe rappresentare la questione più spinosa per la sopravvivenza delle popolazioni di predatori che vivono nei pressi di insediamenti umani. Il che ci porta al secondo punto: lo schiacciante impatto umano sugli ambienti naturali deve continuare a istruire il contesto delle nostre considerazioni, anche nei casi di vulnerabilità umana. Quest'ultima osservazione ci porta al primo tentativo di dare un significato alla nostra stessa vulnerabilità.

Il significato della vulnerabilità

Nel contesto delle sue riflessioni sull'autonomia della natura, Ned Hettinger¹² si muove in direzione di una trattazione più sostanziale della vulnerabilità umana. Il problema che affronta è quello di come concepire l'autonomia della natura nelle situazioni in cui l'impatto dell'uomo sulla stessa è tanto pervasivo¹³. Hettinger afferma che:

Siamo meno propensi a giudicare come dominio un alto grado di influenza di un soggetto rispetto ad un altro quando sia presente una significativa

12 Cfr. Ned Hettinger «Respecting Nature's Autonomy in Relationship with Humanity», in Thomas Heyd (a cura di), *Recognizing the Autonomy of Nature: Theory and Practice*, Columbia University Press, New York 2013.

13 La sua posizione deve essere inquadrata nel contesto delle idee più radicate rispetto all'autonomia della natura intesa come fondata su uno stato ontologico o storico delle entità naturali. Al proposito, cfr., ad es., Robert Elliot, «Faking Nature», in «Inquiry», vol. 25, n. 1, 1982, pp. 81-93; e Eric Katz, «The Big Lie: The Human Restoration of Nature», in *Environmental Restoration. Ethics, Theory and Practice*, William Throop (a cura di), Humanity Books, New York 2000, pp. 83-93.

influenza reciproca. L'autonomia della natura è quindi dipendente non solo dal grado di influenza che gli umani hanno su di essa, ma anche dall'influenza che la natura esercita sugli umani¹⁴.

Se l'influenza reciproca porta all'autonomia, allora,

se intendiamo rispettarne l'autonomia, può essere rilevante cercare di non proteggersi troppo dalla natura. A volte possiamo dimostrare più efficacemente il nostro rispetto per l'autonomia della natura lasciandoci essere (o rendendoci) vulnerabili alla stessa. Lasciar vivere o reintrodurre animali predatori è uno degli strumenti che abbiamo a disposizione per ottenere questo risultato¹⁵.

Per Hettinger, come per molti altri, l'importanza dell'autonomia (e quindi della vulnerabilità) si basa sul collegamento che questa intrattiene con il valore intrinseco della natura in generale e degli altri animali in particolare:

Quando reputiamo qualcosa come prezioso in sé e, di conseguenza, candidato alla nostra considerazione morale, ciò avviene, tra l'altro, *in virtù del nostro riconoscimento della sua propria autonomia*¹⁶.

Questo è significativo per le considerazioni che stiamo sviluppando, poiché illustra come la vulnerabilità sia un prerequisito per l'autonomia degli animali non umani nei paesaggi modellati dagli umani e, come tale, un punto di partenza per valorizzarli in sé, anche nel caso in cui siano stati significativamente influenzati dagli umani. Varrebbe, però, la pena di indagare ulteriormente il rapporto tra autonomia e vulnerabilità. Di seguito intendo chiarire come la relazione con un essere autonomo possa rappresentare di per sé un elemento di grande importanza nella vita degli umani e come la vulnerabilità giochi un ruolo cruciale nella creazione di tali rapporti.

A partire da un esempio di ricerca di riconoscimento, Glenn Deliége illustra come le relazioni con altri esseri autonomi siano necessarie per condurre vite umane significative:

14 N. Hettinger, «Respecting Nature's Autonomy in Relationship with Humanity», cit., p. 92.
15 *Ibidem*, p. 93.

16 T. Heyd, «Introduction», in T. Heyd (a cura di), *Recognizing the autonomy of nature: Theory and Practice*, cit., pp. 5-6.

Ottenere il riconoscimento (da parte di chiunque) è un desiderio profondo per la maggior parte, se non per tutte, le persone. Il punto è che non possiamo mai riconoscerci autonomamente: darci una pacca sulle spalle da soli potrebbe essere di qualche (breve) conforto, ma non è lo stesso che ottenere il riconoscimento da parte di qualcun altro. Per sentirci riconosciuti, abbiamo quindi bisogno della mediazione di qualcuno che è “fuori” da noi, una realtà esterna che è l’altro¹⁷.

Deliège parla di riconoscimento, ma lo stesso si può dire di tutti gli altri valori significativi che cerchiamo nei rapporti con gli altri, quali amore, amicizia, comprensione, accettazione, intuizione, ispirazione, meraviglia, ecc. Tuttavia, il punto cruciale, e in qualche modo paradossale, è che affinché l’altro sia veramente altro, non possiamo mai essere sicuri di trovare nella relazione ciò che stiamo cercando:

La realtà verso la quale orientiamo la nostra ricerca di senso, e con la quale ci auguriamo di stabilire un contatto, è autenticamente indipendente dai nostri desideri solo se può negare tali desideri e resistere alla piena appropriazione. È solo quando la nostra ricerca di senso può essere negata dalla realtà a cui siamo orientati, che possiamo essere certi di avere a che fare con una realtà che è veramente al fuori di noi. La presenza di significato dipende quindi dalla premessa che vi sia la possibilità del suo opposto: la negazione del significato¹⁸.

Dove possiamo incontrare tale realtà esterna nei nostri rapporti con il mondo naturale? Nella nostra vita quotidiana ci muoviamo in contesti che sono essenzialmente il prodotto dei nostri bisogni e desideri. Gli animali sono addomesticati, addestrati o gestiti in modo tale da riflettere le nostre esigenze. Quando guardiamo all’esterno, tutto ciò che vediamo siamo noi stessi riflessi nel mondo: «Gli animali prodotti dalla nostra selezione non possono insegnarci nulla di nuovo – sarebbe solo l’ennesima passeggiata lungo lo stesso antico corridoio di specchi»¹⁹. La nostra realtà è costruita

17 Glenn Deliège, «“Contact! Contact!” Nature Preservation as the Preservation of Meaning», in «Environmental Values» (in corso di pubblicazione), 2016, p. 4.

18 *Ibidem*, pp. 4-5.

19 Doug Peacock, *Grizzly Years. In Search of American Wilderness*, Owl Books, New York 1990, p. 274. Questa è un’affermazione potenzialmente molto controversa. Dopotutto potremmo affermare di imparare e capire molto dalle relazioni con gli animali da compagnia [pet]. Questo potrebbe essere vero, ma la questione è che impariamo dai nostri pet quando non si comportano come tali, ossia quando non ci danno ciò che desideriamo da loro e si mostrano in tutta la propria indipendenza ed autonomia.

per accoglierci, riconoscerci ed accettarci, ma anche se rende la nostra vita lunga, sicura e confortevole, ciò porta con sé il rischio della perdita di senso. D’altro canto le creature autonome, in quanto vivono per se stesse, sono in grado di negarci il senso che ricerchiamo. È più significativo vedere un lupo in un bosco che in uno zoo, proprio perché non possiamo essere mai certi di incontrarlo.

La vulnerabilità è la controparte necessaria alla possibilità della negazione del significato. Proprio perché quello che cerchiamo nel contatto con gli altri è di massima importanza per noi, e non possiamo mai essere sicuri di ricevere ciò che cerchiamo, ci esponiamo agli altri e rischiamo di farci male se ci scontriamo con il rifiuto – questo è il meccanismo alla base dei disincanti, dei cuori infranti, delle delusioni e delle umiliazioni²⁰. Si tratta di una sorta di vulnerabilità costitutiva generalizzata che è sempre presente nei rapporti con l’alterità autenticamente indipendente.

Non si tratta di forzare l’alterità alla sottomissione, ma di essere riconosciuti da una realtà aliena. Parte della motivazione che si nasconde dietro questo tentativo è pratica: ci siamo resi conto che il modo violento di trattare gli ambienti naturali (e i loro legittimi abitanti) semplicemente non funziona. Ma soprattutto vogliamo vederci garantito il diritto di cittadinanza perché sarebbe importante non sentirci più una sorta di tumore o di malattia di questo pianeta, ma piuttosto residenti virtuosi. Non si tratta solo di sentirci meglio con noi stessi, ma di una sincera preoccupazione morale volta a instaurare relazioni significative. Pertanto, alla luce di queste riflessioni, è necessario esporsi volontariamente al rifiuto. E questo rifiuto, ovunque i predatori decidano di andare, si incarna nella minaccia fisica che essi rappresentano.

I due racconti di incontri con l’alterità minacciosa a cui farò riferimento nel prossimo paragrafo dovrebbero essere letti secondo l’ottica indicata, ossia come tentativi di apprendimento delle modalità per diventare parte di una comunità animale in modo rispettoso. In entrambi i casi il percorso non può eludere la vulnerabilità ai predatori. Il pericolo fisico, persino il rischio di venir feriti, non è un semplice correlato formale dell’esteriorità del mondo, ma il linguaggio attraverso il quale la natura parla e offre i propri insegnamenti.

20 Chiaramente esistono alcune differenze con la vulnerabilità che viviamo nelle nostre relazioni con gli altri umani. Da altri agenti morali possiamo aspettarci il riconoscimento della nostra vulnerabilità e che questa non venga sfruttata. Non possiamo chiedere la stessa cosa agli altri animali, pertanto potremmo richiedere una tolleranza maggiore per i loro comportamenti aggressivi.

Incontri con animali pericolosi

In *Grizzly Years*, Peacock documenta numerosi incontri con gli orsi ed esplora il ruolo che questi animali hanno nella sua vita. La vulnerabilità sembra svolgere un ruolo importante nella fascinazione che l'autore prova per loro:

Ho bisogno di confrontarmi con questi grandi animali selvaggi, capaci di uccidere gli umani, per riportare alla memoria la concentrazione totale del cacciatore. A quel punto i vecchi sensi arrugginiti, annebbiati dagli eccessi urbani, tornano alla vita e ricominciano a sondare le ombre alla ricerca di forme, suoni e odori. A volte mi viene concessa una nuova prospettiva su me stesso, una nuova combinazione di pensieri, una metafora, che bussava alla porta del mistero²¹.

Gli incontri con animali pericolosi agiscono quindi come una specie di antidoto. La minaccia costringe il nostro corpo a rispondere in modi inediti, esprimendo capacità a lungo sopite o addirittura dimenticate. Di conseguenza si impara nuovamente ad “essere nella terra” e a muoversi su di essa in modo diverso, forse più appropriato al luogo in cui ci si trova, più rispettoso della sua natura. È allora, quando entriamo in sintonia con la terra, che siamo colpiti da intuizioni ed entriamo in contatto col mistero che ci circonda. Forse ancora non lo comprendiamo, ma percepiamo comunque l'esistenza di una realtà più grande alla quale dobbiamo adattarci con umiltà e rispetto. La vulnerabilità del corpo è il terreno fertile di questa esperienza poiché è il luogo ove ci si spoglia di quegli strati di concezioni culturali autoreferenziali, luogo che ci consente di sperimentarci come corpi che si muovono tra altri corpi.

Questo genere di intuizioni sono portate da Val Plumwood ad un livello ancora più intenso nel racconto del suo incontro, quasi fatale, con un coccodrillo nel parco nazionale australiano di Kakadu. Quella che doveva essere una piacevole gita in canoa attraverso le lagune del parco si trasformò in una delle storie più stimolanti dell'ecofemminismo. Nel descrivere questa esperienza, Plumwood riferisce come la propria lotta per la sopravvivenza abbia rappresentato il punto d'ingresso in un universo altro, il prendere corpo di un nuovo modo di guardare il mondo e di concepire il suo posto all'interno di questo:

Sono saltata attraverso l'occhio del coccodrillo in ciò che ora definirei un universo parallelo, fatto di regole completamente differenti – l'universo eracliteo dove tutto scorre –, un universo dove viviamo la morte dell'altro e moriamo l'altrui vita. Questo è l'universo rappresentato dalla catena alimentare la cui logica sparglia il nostro senso di giustizia perché rappresenta un'idea totalmente aliena di generosità. È un'idea pervasa e organizzata da una generosità che assume una prospettiva eraclitea, quella secondo cui i nostri corpi scorrono nella catena alimentare. Essi non ci appartengono; piuttosto appartengono a tutt'²².

La predazione ci mette di fronte ai nostri corpi in quanto carne commestibile [*edible flesh*]. È un modo radicalmente diverso di concepire noi stessi, un modo che sfida le nostre idee più radicate. L'autonomia può allora essere intesa come la capacità di assumere una diversa comprensione di sé, una diversa interpretazione di ciò che siamo in quanto (animali) umani. Da questa prospettiva l'altro animale ci nega qualsiasi umanità specifica e ci riduce alla semplice esistenza della carne. Allo stesso tempo, questa comprensione alternativa di noi stessi, in quanto legata alla nostra natura carnale, è strettamente dipendente dalla capacità dei predatori di trasformare i nostri “corpi” culturalmente determinati in materia “carnea”. Una volta che ci guardiamo attraverso l'occhio del predatore, possiamo prendere coscienza di noi stessi in modo radicalmente differente – come carne commestibile appunto. I predatori incarnano un orizzonte di senso radicalmente diverso, si presentano a noi con una comprensione di sé totalmente differente, una comprensione che passa attraverso la nostra vulnerabilità corporea, una comprensione che dobbiamo rispettare e prendere in considerazione se vogliamo essere accolti dalla comunità animale.

Osservazioni conclusive

Lo scopo di questo articolo non è di sostenere che dovremmo smettere di cercare modalità utili a minimizzare il pericolo messo in atto dagli animali predatori, né quello di fornire argomenti a favore o contro la presenza di predatori nelle vicinanze di insediamenti umani. Lo scopo è invece quello

²¹ D. Peacock, *Grizzly Years*, cit., pp. 6-7.

²² V. Plumwood, «The Wisdom of the Balanced Rock: The Parallel Universe and the Prey Perspective», in Shannon Lorraine (a cura di), *The Eye of the Crocodile*, Australian National University E Press, Canberra 2012, p. 35-45 (la citazione riportata è a p. 35).

di rimarcare una questione interessante, ma troppo spesso elusa, risultato delle operazioni di conservazione e reintroduzione. Quando le viene dato spazio e libertà di sviluppo, la radicale alterità animale si rivela come una forza potenzialmente pericolosa capace di esporre la vulnerabilità umana al mondo naturale. Sebbene sia difficile accoglierla nella nostra vita, tale vulnerabilità non è di per sé un motivo per una rinnovata persecuzione nei confronti degli animali non umani. Questa vulnerabilità può invece svolgere un ruolo costitutivo nello stabilire relazioni significative con il resto del mondo animale. Spero che queste riflessioni abbiano chiarito come la vulnerabilità del corpo ai predatori non sia un mero fatto fisiologico, ma possa assumere una valenza moralmente rilevante.

Quanto detto richiede di vedere gli animali non umani come altri animali con i quali instaurare relazioni per costruire una vita significativa, rifiutandosi di considerarli come semplici risorse o come vacuo divertimento e facendoli rientrare nell'ambito degli aspetti più importanti della vita umana. Non mi faccio illusioni – questa visione potrebbe essere recepita con difficoltà anche dai teorici di più larghe vedute – ma la mia speranza è che quanto sostenuto possa diventare parte delle nostre discussioni sulle possibilità di convivenza con gli altri animali.

Traduzione dall'inglese di feminoska (www.animaliena.wordpress.com) e Stefania Arcara.

Stefania Cappellini

Senza guinzaglio

Intervista a David Morettini¹

1. Nella tua presentazione sul sito SIUA si legge: «Il suo campo di battaglia formativo sono stati i parchi, le spiagge, le strade di città, la vita collettiva e di branco»². È interessante parlare di randagi, credo, perché si discute molto di coevoluzione, ma l'accento viene posto più che altro su una sua specifica forma: la convivenza nelle famiglie umane dove i cani sono comunque proprietà. È possibile uno scambio paritario in queste condizioni? La coevoluzione non rischia di ridursi a un processo di uniformazione unilaterale, in cui a “loro” è sempre richiesto di adeguarsi al “nostro” mondo? Pensi che si possano avanzare richieste più radicali di quelle della attuale cinofilia?

Oggi, quando si parla di “cane” è necessario chiarire che cosa si intende. Nella nostra mentalità occidentale, quando in cinofilia parliamo di cani/e stiamo parlando in realtà dei *pet* che vivono in famiglia. Ed è con i *pet* che lavorano l'educatore e l'istruttore cinofilo. Su 400 milioni di cani nel mondo, i *pet* non ne rappresentano nemmeno il 20%. Non solo: i *pet*, a differenza dei randagi, hanno maggiormente sviluppato regioni cerebrali utili ad interpretare il linguaggio umano. Inoltre, a mio parere, i *pet* hanno anche una maggiore possibilità di comunicare con gli altri cani, non tanto a livello di pattern comunicativi, quanto in termini di frequenza, durata e intensità. Questo perché sono più frustrati a livello di relazioni intraspecifiche che, pur essendo maggiori a livello quantitativo, non soddisfano l'esigenza di comunicare all'interno del proprio gruppo affiliativo. I *pet* cercano quindi di comunicare all'interno del proprio gruppo con l'umano, il quale però non comprende il loro linguaggio. Si può dire che i cani che vivono in famiglia compiano sforzi enormi per comprenderci, ma che l'inverso non accada. I cani di famiglia hanno una dimensione comunicativa sociale frustrata. Questa frustrazione li porta a incrementare i propri pattern comunicativi nell'incontro con i cani estranei e ad avere una modalità comunicativa più accesa e più tesa con questi. Se è vero che i *pet*

¹ L'intervista in versione integrale è pubblicata sul blog di <http://liberazioni.noblogs.org>.

² <http://www.siua.it/chi-siamo/persone/cinofilia>.

hanno maggiori potenzialità nella relazione con gli umani, è anche vero che questi ultimi non capiscono il linguaggio dei cani, non reciprocano il loro sforzo. Sarebbe invece possibile raggiungere livelli di “appagamento” soddisfacenti se le persone capissero quanto i loro cani comunicano innanzitutto attraverso la dimensione della libertà. Senza la libertà nessun processo di integrazione umano-cane può realizzare un appagamento relazionale. Accettare la libertà del cane significa mettere in discussione tanti valori sociali. Ad esempio, l’ideologia dell’igiene non favorisce una modalità di relazione di tipo non vessatorio e paritario: la persona che pulisce maniacalmente le “zampine” al cane tutti i giorni e gli impedisce di sporcarsi, non consente lo sviluppo di una relazione paritaria. Pertanto, penso che i *pet* possano star bene in una situazione eterospecifica, ma a condizione che vi siano libertà, capacità di comunicare e di riconoscere i cani nella loro autonomia ed intelligenza. Oggi, al contrario, inibiamo i cani, anche quando non siamo apertamente vessatori: non li liberiamo, non li lasciamo accoppiare, non lasciamo loro vivere una dimensione sociale soddisfacente. Non facciamo che inibirli, con i recinti, con le aree per cani. E quando li mettiamo insieme non lo facciamo nella maniera corretta.

2. Grazie all’affermarsi del cognitivismo, la cinofilia senza dubbio ha operato una svolta in senso antiautoritario, svolta che comprende la considerazione dei cani nella complessità del loro essere persona. È diventato centrale il riconoscimento della loro volontà e della loro capacità di scegliere. In un mondo antropocentrato vi sono però purtroppo scelte che i cani non possono fare. E mi sembra che talvolta la cinofilia li spinga a prendere decisioni stabilite a priori: penso, ad esempio, al metodo di insegnamento degli “autocontrolli” e del “no gratificato”. Ciò che viene chiesto ai cani è di “fare la scelta giusta”, di “essere spontanei”. Alle orecchie di un cognitivista potrebbe suonare un campanello d’allarme. Si tratta di situazioni da “doppio legame”? Pensi che esistano casi in cui sia meglio dichiarare apertamente un obbligo? Può valere la pena rischiare pur di lasciare i cani liberi di scegliere davvero, qualsiasi sia la loro scelta?

Credo che esistano vincoli sociali da rispettare. Io stesso chiedo al mio cane di non avvicinarsi a un altro cane anche se non è al guinzaglio e magari per farlo devo alzare il tono di voce. I cani vivono alcune situazioni con sbalzi emozionali; anche il fatto di svolgere un semplice esercizio può venire collegato da parte del cane a una performance. Per via del loro rapporto coevolutivo con gli umani, i cani tendono a esaltarsi nella performance, ma nella dimensione sociale hanno bisogno di comunicare (uso della voce,

posture, ecc.). Il fatto di suggerire una scelta “giusta” costi-tuisce un limite per i cani, ma spesso è necessario dire loro che cosa fare, perché il “proprietario” rappresenta colui/colei che media rispetto ai processi sociali. Tuttavia, ciò non si insegna attraverso degli esercizi. Non credo sia di per sé autoritario pensare che esistano situazioni in cui devi scegliere al posto del cane, ma affinché raggiunga una certa consapevolezza lo devi lasciare sbagliare. In effetti, mi pongo ogni volta la domanda se lasciarlo scegliere veramente, cioè se lasciarlo sbagliare o suggerirgli la scelta da compiere. Credo che avere un buon rapporto con il cane significhi capire le situazioni di volta in volta: quando lasciarlo sbagliare, quando lasciargli compiere una scelta; dire, tendenzialmente, che cosa è opportuno fare e al contempo lasciare la possibilità di sbagliare. È possibile invece lasciargli sempre scegliere cosa fare; ma in questo caso bisogna conferirgli uno status diverso, il che significa, ad esempio, accettare che fin da piccolo si possa cacciare davvero nei guai. Si tratta di uno status sempre più raro. Non solo: per alcuni cani questo può anche rivelarsi uno status non adeguato perché, anche per motivi di selezione genetica, molti hanno difficoltà a scegliere autonomamente.

3. A proposito di complessità della persona-cane, una riflessione spesso trascurata su una pratica molto utilizzata è quella sul cibo come gratificazione. Tralasciando per ora la questione del condizionamento in generale, ho la sensazione che il fatto di finalizzare troppo spesso gli sforzi sul cibo – o anche solo di riceverlo sempre come marker positivo – lo renda sempre più la principale ragione di vita, su cui riversare le proprie frustrazioni e la propria vita interiore. Se parlassimo di umani, penseremmo subito all’ambito dei disturbi alimentari quali l’anoressia o la bulimia. Ritieni che anche per quanto riguarda i cani queste prassi possano portare a sviluppare ossessioni per il cibo (fino alla bulimia)? In che modo hai utilizzato il cibo durante il tuo lavoro?

Condivido pienamente le tue perplessità. Il comportamentismo è stato la linea guida per l’addestramento del cane visto come un “essere stimolo-risposta”. Per questo, il cibo è stato considerato un elemento positivo. Nel mio lavoro ho messo radicalmente in discussione questo elemento: anche se ho frequentato scuole che usavano il cibo, io non l’ho quasi mai usato. A partire da ciò, ho concluso che il cibo non è uno strumento valido per relazionarsi con i cani. Da un punto di vista etologico sono sempre più convinto che il cane non derivi dal lupo, ma da un processo di domesticazione che ha prodotto una forma di vita, quella del “lupo-spazzino”, che spende tante delle sue energie per la ricerca del cibo. Rinforzare comportamenti

relativi al cibo ha per noi un valore intellettuale (dare un'attribuzione positiva a una risposta che i cani danno allo stimolo proposto), ma in realtà, quando facciamo questo, stiamo semplicemente accendendo il desiderio per uno dei loro maggiori scopi di vita. Pertanto, questo tipo di uso del cibo conduce a ossessioni, proprio perché i cani sono già sensibili a tale aspetto dal punto di vista etologico. Ad esempio, non ho mai insegnato attraverso il cibo l'uso dei segnali come "fermo", "vicino a me", "aspetta". Certo, perché i cani si siedano a terra, è possibile far leva sul cibo. Tuttavia, non credo che esistano esercizi che si possono fare con il cibo affinché i cani apprendano come vivere con un umano, come stare in casa, come uscire, come comportarsi al guinzaglio, come relazionarsi con gli altri cani, come andare in libertà. Il richiamo è l'espressione più evidente di quanto detto: rinforzare un cane con il cibo affinché torni. Forse si può fare nei primi due mesi di vita, ma poi è assurdo. Il cane si muove con il "proprietario" e, quando si allontana, dopo un po' torna; risponde anche a un segnale, ma lo fa molto spontaneamente. E naturalmente, occorre tenere in considerazione anche la variabilità genetica. Tanti cani scaricano le frustrazioni sul cibo, la noia ad esempio; in altri cani, invece, la frustrazione della motivazione perlustrativa o esplorativa ha molto a che fare con l'uso dell'oralità e la ricerca del cibo.

4. La cinofilia considerata oggi più avanzata – gli approcci cognitivo-zoantropologici – si propone di facilitare la comunicazione e la relazione umano-cane. Mi sembra tuttavia problematico il riferimento alla "buona cittadinanza" (come sai, esiste anche un progetto che si chiama proprio così³, ma non è solo a questo che mi riferisco). Forse a me sembra problematico perché in generale mi stanno più simpatici i cattivi cittadini... Penso ai migranti, che con la loro stessa presenza pongono dei problemi sociali che nessuno vuole realmente affrontare: il discorso "di destra" parla il linguaggio dei respingimenti, delle espulsioni, del capro espiatorio; il discorso "di sinistra" parla di soggetti addomesticabili, economicamente vantaggiosi, contenti di fare qualche lavoro socialmente utile o sottopagato. Insomma, sbirro buono e sbirro cattivo concorrono ad ottenere il medesimo risultato: quelli che ci servono ce li teniamo (alle nostre condizioni), e gli altri "fòra di ball". Da anarchica, non posso non pensare alla cattiva cittadinanza come forma di resistenza e all'integrazione come forma paternalistica

³ Si fa qui riferimento al progetto «Buon Cittadino a 4 Zampe®» (cfr.: <http://www.lucaspen-nacchio.it/buon-cittadino-a-4-zampe/>).

di produzione di soggetti docili. Si può pensare qualcosa del genere anche a proposito dei cani? Credi che possa esistere una cinofilia che non miri, sotto sotto, ad assimilare i cani alle norme umane? È possibile riconoscere anche per i cani una forma di resistenza nella cattiva cittadinanza? Probabilmente i randagi avrebbero molto da dire...

Condivido il paragone che hai fatto, e direi che sarebbe proprio il caso di entrare nel merito di quanto questo ci suggerisce dal punto di vista etico e politico. Sono d'accordo con la tua critica al concetto di cittadinanza in quanto legato al concetto di democrazia. Uno dei riverberi più forti che si riscontrano nella cinofilia, e nell'ambito del mondo animalista, è un certo pietismo; la tutela del cane che molti animalisti intendono, ad esempio, come "vittima": «Il cane randagio, poverino, va salvato», nel senso che andrebbe inserito in una relazione in cui dovrebbe essere tenuto al guinzaglio, in cui dovrebbe incontrare cani estranei senza capirne il linguaggio. Considero questa una forma gravissima di oltraggio alla libertà di un soggetto che fino a prova contraria vive e nasce libero, anche se poi si trova a dover convivere con l'umano. A maggior ragione se si pensa che da una parte ci sono i cani di villaggio, i cani di quartiere o i randagi e dall'altra ci sono i *pet*, che sin da piccoli vengono presi e messi in casa, fatti vivere in condizioni di limitazione di libertà o, si potrebbe dire, di maggiore "internità" alla relazione con gli umani. Lo status dei cani è comunque anche quello di animali liberi. Per questo, nel vederli liberi, nel loro stare per strada, nello scegliere i posti dove dormire o i posti da frequentare, non vedo una mancanza di cittadinanza, vedo invece una cittadinanza piena. Al contrario, vedo cani che vogliono diventare certificabili o che aspirano ad essere dichiarati concittadini, ma che in realtà sono cani frustrati dal punto di vista sociale, sbilanciati dal punto di vista relazionale, dell'affettività o dell'estetica: in questo essere concittadini non c'è rispetto della soggettività. Avremmo bisogno di «buon silvestri a due zampe», come dice Marchesini⁴, piuttosto che di cani buoni cittadini. Bisogna far sì che le persone riadeguino il proprio contesto sociale, le proprie abitudini e anche il proprio desiderio di cambiamenti urbanistici, pretendendo spazi in cui si possa vivere diversamente la relazione con i cani, ma anche con gli altri umani. Questa cittadinanza fa un po' ridere; io non credo nel concetto democratico di cittadinanza, figuriamoci quando si tratta di cani...

5. A proposito, io detesto la fissazione di raccogliere le cacche da terra, perché il mondo che mi immagino è un mondo che prevede che ci siano le cacche dei cani sui marciapiedi. Insomma, auspico che i cani

⁴ <https://www.facebook.com/roberto.marchesini.18/posts/33435633356641>.

non siano sempre con qualcuno appresso con il sacchettino a raccogliere la loro merda e, insieme ad essa, per rimuovere la loro presenza e i suoi segni tangibili. Tu che cosa ne pensi?

Una cosa interessante è che osservando città in cui ci sono randagi presenti sul territorio e in cui non ci sono cani al guinzaglio non vedrai mai cani fare la cacca sul marciapiede: se un cane vive libero la fa in posti “idonei”, dove probabilmente non passano umani: luoghi non frequentati e possibilmente a prevalenza erbosa, in cui gli escrementi possono essere facilmente assorbiti. Se tieni il cane al guinzaglio, lo pieghi ai tuoi percorsi e non a quelli che potrebbe fare. In effetti, i cani ti proiettano in una dimensione che è analoga alla deriva psicogeografica situazionista: è possibile attraversare le città secondo traiettorie e ambienti che non sono quelli che l’urbanistica ha disegnato per il passaggio pedonale o delle auto. Se deve attraversare un ambiente, un cane probabilmente passa per luoghi che tu non attraverseresti con l’auto o a piedi; a volte lasciarsi guidare dal proprio cane in questi percorsi è uno dei modi più entusiasmanti di vivere la città. Il “proprietario medio” scende sotto casa; per lui andare in passeggiata con il cane equivale a fare un giro intorno al palazzo dove vive, mentre il cane, se fosse libero, non andrebbe lì. Quindi, si vengono a sovraffollare punti in cui i cani, invece di marcare correttamente il territorio, cagano su una miriade di odori di altri cani: si crea così un sovraffollamento di escrementi che è l’espressione della frustrazione sociale a cui consegniamo i cani. In queste condizioni, la merda va raccolta, benché ovviamente ci possano essere punti in cui sia possibile non farlo, anche in città. Neppure nelle aree cani ha senso che tutti defechino, perché i cani percepiscono questo luogo come un cesso e quindi non desiderano più giocarci, probabilmente proprio perché c’è l’odore di troppi cani. Del resto, quando in città non c’erano auto ma maiali ed asini, gli escrementi erano ovunque e questo non costituiva un problema, come oggi non costituisce un problema lo smog dell’auto in sosta mentre stai parlando per strada con una persona. In questo senso, l’ossessione per la raccolta della merda di cane nasconde una buona dose di ipocrisia.

6. Una contraddizione che mi sembra assolutamente centrale nella riflessione politica sui cani è quella che riguarda l’allevamento. Se da una parte la cinofilia di stampo cognitivo-zooantropologico sta spingendo in modo dirompente nella direzione di riconoscere ai cani lo status di persone a tutti gli effetti, dall’altra sembra proprio non riuscire ad elaborare una critica al regime di biopotere che li opprime, alla gestione puntuale e capillare dei loro corpi. Si sente spesso parlare

di “allevamenti buoni”... Personalmente non ho mai desiderato comprare né un* fidanzat* né un* figli*, e credo che siamo tutti d’accordo che non si tratti di una mia peculiarità, né di una mia particolare filosofia di vita. Perché mai per un cane dovrebbe essere diverso? Mi pare difficile considerare fino in fondo compagno di vita qualcuno che abbiamo scelto da un catalogo. E non è chiaro che cosa ci conferisca il diritto di scegliere con chi qualcun altro debba avere rapporti sessuali. O forse i cani non sono del tutto “qualcun altro”... Che cosa impedisce al mondo cinofilo di prendere le distanze dal mondo dell’allevamento, o almeno di interrompere i rapporti?

Secondo me, il motivo è esclusivamente politico ed economico. Oggi il mondo dell’allevamento rappresenta l’interlocutore principale delle istituzioni politiche. Gli allevatori sono stati i primi ad organizzarsi nell’ambito della cinofilia: le associazioni degli allevatori hanno creato l’ENCI, ente nazionale a cui tutti i cani di razza devono essere iscritti per essere riconosciuti. C’è un circuito economico, è evidente: credo che il mondo cognitivo non rompa con queste situazioni per una sorta di rapporto di buon vicinato. Dal mio punto di vista sono assolutamente deprecabili tutti gli allevamenti, perché di sicuro non rispettano il benessere, la libertà e l’autonomia del cane che, come abbiamo detto, sono un presupposto fondamentale per costruire una buona relazione. Penso che nella maggior parte dei casi la segregazione genetica sia un vero e proprio maltrattamento. Tuttavia, sul concetto del cane di razza bisogna fare chiarezza dal punto di vista etologico. Credo che non possiamo contrapporre cani di razza e cani meticci, schierandoci apertamente con i secondi. Io voglio piuttosto comprendere meglio da dove derivi il cane di razza e perché sia stato elevato da un punto di vista politico e sociale nonché nella rappresentazione delle persone al rango di cane con la C maiuscola, mentre il cane randagio, il cane meticcio, il cane di villaggio sono diventati dei suoi surrogati. Questo oggi è abbondantemente smentito dall’etologia. I cani di razza derivano dai meticci, dai randagi, dai cani di villaggio. Il primo passo per combattere il mondo dell’allevamento, in quanto mondo di pressione e segregazione genetica, consiste nel chiarire a noi stessi da dove viene il cane di razza in senso etologico. Il cane di razza è un’invenzione recente rispetto al cane di villaggio. Il cane di razza non è il cane per eccellenza e il meticcio una sua degenerazione; al contrario, è il cane di razza ad essere la degenerazione dell’etologia del cane, frutto di una pressione genetica basata sul maltrattamento e su un’elevata specializzazione. È necessario quindi ribaltare il rapporto storico fra cane di razza e meticcio, anche se il rapporto inverso ha avuto un senso in passato. L’allevamento si è ridotto all’estetica, non a

caso. Esistono allevatori di cani da caccia, soprattutto inglesi, che non selezionano il beagle, ma una serie di segugi che poi assomigliano più o meno a dei beagle e che sono in grado di svolgere *quel* lavoro in *quel* contesto geografico, culturale e ambientale. Pertanto soprattutto chi necessita di un'alta specializzazione selettiva sui cani non lavora sull'estetica, sul cane con il pedigree. Quanto agli allevamenti, ci sono quelli che lavorano con finalità puramente estetica, presupponendo una purezza genetica che non esiste (il "cane" è espressione di una multiformità genetica che deriva dai randagi e dai cani di villaggio): ciò che li rende possibili è sbagliato in sé.

7. Nel fare questo, però, ci sentiamo in diritto di gestire la vita dei cani, che sono a tutti gli effetti proprietà, al punto che, ad esempio, decidiamo con chi e quanto debbano scopare...

Hai in qualche modo ragione, soprattutto oggi con l'allevamento su base estetica, in cui non si rispettano i termini dell'accoppiamento – anzi, si usa la fecondazione artificiale – e non viene curato l'aspetto del rapporto di coppia e della cooperazione dei genitori nell'educazione dei cuccioli. Quindi, se parliamo dell'allevamento occidentale odierno, concordo pienamente perché si tratta di un meccanismo di segregazione genetica e di maltrattamento.

8. Hai scritto che «dobbiamo ammettere [...] che facciamo molta fatica a descrivere il nostro cane e i cani in generale in termini di soggettività. Soprattutto gli addetti di settore cadono nel tranello delle categorie ed utilizzano spesso termini a sproposito come: fobico, deprivato, aggressivo, categorie che hanno a che fare con la nomenclatura delle patologie mentali. Oltre ad essere cognitivo, il mio approccio al cane è assolutamente antipsichiatrico»⁵. Quali aspetti della cinofilia ti sembrano riproporre qualcosa di analogo al paradigma psichiatrico? In che modo sei stato influenzato dall'antipsichiatria nel tuo lavoro?

Sono stato influenzato dall'antipsichiatria per via dei valori con cui sono cresciuto negli ultimi venti anni, per i miei percorsi culturali e perché credo in quello che è stato il suo impatto positivo sulla società. Parto dal presupposto che «dietro ogni scemo c'è un villaggio»⁶ e che non c'è uno

scemo del villaggio. I cani, che sono esseri sociali e fortemente contestuali, hanno bisogno di essere compresi invece che etichettati. Possiamo trovare un cane pauroso nei confronti di alcune persone o ambienti che collocato in un ambiente favorevole risulta perfettamente integrato. Non è possibile definire questo cane "fobico"; si tratta solo di un cane in estrema difficoltà in un contesto per lui sbagliato in cui lo abbiamo messo noi forzatamente. Analogamente, l'aggressività è un concetto relativo e sociale. Credo che oggi ci sia una tendenza a normalizzare la vita dei cani, a volerla rendere conforme a uno stereotipo di cane, e tutti quelli che non si inseriscono in tale normalizzazione, che avrebbero soltanto bisogno di un altro contesto per vivere una vita più equilibrata, vengono considerati pazzi perché non si adeguano a un contesto in cui non vogliono stare. Anche da qui proviene l'onda lunga del comportamentismo (e del comportamentalismo), che comprende l'abuso di psicofarmaci e di sistemi con cui forzare i cani dentro un ambiente poco adeguato per loro. In questo penso ci sia molto di psichiatrico. Anche perché c'è un deficit interpretativo, persino da parte degli addetti al settore: pochissimi conoscono la comunicazione del cane, pochissimi conoscono l'organizzazione sociale del cane. La conseguenza è che vengono reputati antisociali dei comportamenti che non sono necessariamente tali. L'umano ha una grandissima responsabilità perché ha traslato delle categorie psichiatriche umane sul cane. E lo ha fatto perché gli mancano gli strumenti conoscitivi: siccome in medicina umana alcuni aspetti della malattia mentale sono stati storicamente molto studiati (non senza errori, peraltro), questi vengono trasferiti su una specie che ha una comunicazione e un modo di organizzarsi socialmente del tutto diversi. Quindi siamo in presenza di un'aggravante: traslare su un'altra specie i concetti della psichiatria umana, disciplina già di per sé criticabile.

5 <http://www.bobobo.it/torino/eventi/seminario--dimmi-chi-sei--david-morettini-e423897#.VtmCNuY70mI>.

6 La famosa espressione contenuta nel titolo di una canzone di Fabrizio De André («Un matto», 1971), è stata ripresa da Giuseppe Bucalo in *Dietro ogni scemo c'è un villaggio. Itinerari per fare a meno della psichiatria*, Sicilia Punto L, Ragusa 1990.

Aldo Sottofattori

Note politiche su «13 Ways to Promote Alliance Politics and Total Liberation» di Steve Best

Nell'ormai lontano 2009, il 28 novembre, apparve un articolo di Steve Best che i frequentatori del web possono ancora leggere¹. L'articolo, impegnativamente intitolato «13 Ways to Promote Alliance Politics and Total Liberation» venne pubblicato a seguito della discussione intercorsa tra l'autore e Gary Francione. La contesa aveva assunto toni accesi e, nel fuoco della polemica, Best aveva prima elaborato un manifesto – «Manifesto for Radical Abolitionism»² –, anch'esso centrato intorno ai motivi della controversia e, qualche tempo dopo, l'articolo in esame. Quest'ultimo è di notevole interesse in quanto illustra il modo in cui, secondo il filosofo statunitense, dovrebbe essere condotta la battaglia per la liberazione animale, un modo che è lontano mille miglia dall'inconcludente e svigorita prassi che il movimento liberazionista riesce oggi a mettere in campo.

Le ragioni dell'attuale vita stentata del movimento antispecista sono chiare. Innanzitutto, il protagonismo – molto spontaneista – che il movimento aveva avuto tra la fine del secolo scorso e i primi anni del 2000 negli Stati Uniti e in Gran Bretagna è stato stroncato da una durissima repressione. Probabilmente in Occidente non esiste una sproporzione tra reato e pena paragonabile a quella messa in atto in questi due Paesi nei confronti degli animalisti. In altri Paesi europei le leggi penali sono meno severe, ma la “giustizia”, in anni recenti, si è comunque abbattuta sugli attivisti ogni volta che le azioni intraprese sono sconfinite nell’“illegalità”. Dunque non ci si può stupire se a fronte del rischio di subire anni di reclusione per semplici liberazioni, complici anche i sistemi di controllo che alzano la soglia del pericolo, gli attivisti abbiano parimenti innalzato la soglia della prudenza. Però, una volta individuati fattori esterni al movimento, occorre anche guardare al proprio interno e riconoscere le proprie contraddizioni. Credo che un primo problema derivi da un entusiasmo mal riposto da parte di chi, nel recente passato, è entrato nel movimento antispecista. L'attivista ha

generalmente creduto di battersi per la liberazione animale mentre, oggi lo si comprende con maggiore chiarezza, il suo impegno poteva essere rivolto soltanto al sostegno e al rafforzamento dell'*idea della liberazione animale*. Infatti, a differenza degli obiettivi degli altri movimenti, potenzialmente attuabili, non esiste al momento alcuna possibilità di liberare gli altri animali dalla morsa della nostra specie, almeno fino a quando noi umani non riusciremo a trovare un equilibrio tra noi stessi e lo sviluppo a livello universale di un diverso modo di riproduzione sociale. Alla lunga, consciamente o meno, molti attivisti hanno preso atto della situazione e, con la inevitabile assenza di risultati sostanziali, o si sono ritirati dall'impegno o si sono inaspriti sfogandosi sui social network, o sono ripiegati su un “animalismo debole”, spesso associato ad ambiguità burocratiche e “cogestionali”. Militare per mantenere un'idea che si crede *non utopistica* ma realizzabile con un certo grado di probabilità in un futuro incerto implica un livello di disciplina interiore che di fatto non appartiene a soggetti la cui risposta alla violenza sugli altri animali rimane intrappolata – nella maggior parte dei casi – nella sfera dell'emotività. Nell'epoca in cui i movimenti hanno la caratteristica della “liquidità”, lo pseudomovimento animalista sembra, almeno oggi, possedere più propriamente la caratteristica della *volatilità*. Ne sono testimonianza la frantumazione, la confusione e la diversità estrema di obiettivi che prima si riscontravano nell'attivismo animalista e che ora cominciano a manifestarsi anche nel campo “antispecista”.

L'articolo di Best del 2009 giunge quando la fase di declino si fa visibile, forse nell'estremo tentativo di imprimere una svolta tramite la messa a fuoco dei criteri con i quali dovrebbe esprimersi il *buon attivismo*. Nella presentazione del testo, il filosofo statunitense attribuisce la stasi del movimento abolizionista all'influenza, considerata nefasta, di leader carismatici che lo hanno bloccato nella timidezza e in un rapporto ambiguo con il potere, e nel veganismo fine a se stesso. Nella visione di Best un altro dei mali rilevati consiste – difficile dargli torto – in un approccio chiuso, elitario, consumistico, privo della capacità di cogliere le relazioni tra la condizione animale e le sue derivazioni sociali, caratteristiche deleterie che tendono a isolarlo dagli altri movimenti e dalle altre forze che si pongono in una prospettiva di liberazione sociale. In tal modo si spiegherebbero le difficoltà altrui a entrare in sintonia con la questione animale. È certo che se il movimento abolizionista si presenta come un veicolo di idee di bianchi privilegiati, indifferenti alla politica e alle questioni sociali ed economiche, difficilmente potrà stabilirsi quell'unità di intenti capace di rafforzare le varie visioni liberazioniste.

Proprio per tentare di indicare un punto di svolta che ne determini la

1 È ancora possibile trovare l'articolo in <https://www.indymedia.org.uk/en/2009/11/442459.html> e in alcuni altri siti.

2 Il manifesto è reperibile nel sito <http://www.animalliberationfront.com/ALFront/Manifesto-TotalLib.htm>. Come il precedente, non è mai stato tradotto in italiano.

crescita e, soprattutto, la maturazione di qualcosa che a tutt'oggi rappresenta un *non-movimento*, Best scrive questo articolo. Fortemente irritato dall'«attivismo culinario» che inonda il web (e non solo) e dal blaterare ossessivo nel vuoto pneumatico del «cyberspazio», Best mette tutta la sua passione in questa elencazione in 13 punti per suggerire nuovi percorsi creativi e costruttivi d'azione che possano prosperare in alleanza con la polifonia delle voci dei movimenti sociali e politici progressisti. L'obiettivo è quello di dare indicazioni per «solcare un nuovo terreno e piantare i semi della resistenza globale e della ricostruzione sociale». Ma non solo. Leggendo tra le righe di introduzione al testo si rileva che, mentre propone «cose da fare», Best non trascura la profonda trasformazione psicologica e comportamentale che l'attivista dovrebbe intraprendere per poterle attuare. Non è sufficiente fare manifestazioni, banchetti o conferenze. È necessario «leggere, imparare, pensare, crescere e ampliare le proprie strutture di riferimento fino a quando i problemi e le possibili soluzioni vengono messe a fuoco». E occorre fare questo «non in isolamento, ma nel dialogo con altri», coltivando «forza d'animo, coraggio e pazienza». Sono parole significative che trovano il loro momento più alto nell'affermazione che «anche noi [attivisti del movimento liberazionista] abbiamo molto da imparare e disimparare [sic]» entrando in rapporto, «con rispetto e umiltà», con coloro che sono all'esterno del nostro movimento. Best è conscio che quelle che chiama *politiche di liberazione* sono ancora tutte da inventare e che siamo lontani dall'averle risposte per tutte le domande, ma di una cosa è certo: il movimento per la liberazione animale è nelle secche e occorre elaborare un paradigma alternativo che consenta di riprendere le battaglie interrotte per portarle ad un livello più alto. Possiamo dunque passare in rassegna i tredici punti. Alla fine della presentazione proporrò qualche riflessione su questo progetto.

Il documento

Il primo punto inizia proponendo una vera terapia d'urto. L'attivista, generalmente, ha i piedi ben piantati su un «presente» che non riesce a comprendere e spesso ha una conoscenza dei fatti sociali basata sull'esperienza relativa al breve raggio della sua limitata sfera cognitiva. Vuole muoversi verso un futuro imprecisato e ignora il passato. Non riesce a immaginare il *presente come storia*. Pertanto Best sostiene che l'attivista, o l'insieme dei soggetti che costituiscono un gruppo strutturato, inizi con un progetto

di lettura che gli permetta di approfondire la storia sociale, le caratteristiche dei movimenti politici, l'economia capitalista, l'influenza delle élite nel plasmare la visione corrente della società, ecc. A tal proposito invoca l'immersione del militante nelle tradizioni che hanno formato le basi della critica sociale come il marxismo, l'anarchismo, il femminismo, l'antimperialismo, la critica alla globalizzazione. Best è certamente conscio di richiedere uno sforzo a cui il comune umano moderno non è abituato. Tutto questo è terribilmente impegnativo, «ma chi dice che la rivoluzione sia una cosa semplice?». La critica che si muove sottotraccia è evidente: il movimento deve superare la povertà delle categorie concettuali – spesso persino inesistenti – con le quali da sempre si muove.

Con il secondo punto Best entra nello specifico degli interessi del movimento offrendo una serie di titoli da lui ritenuti centrali nella riflessione della liberazione animale e della Terra. Ovviamente si tratta di libri e di altre indicazioni ritenute importanti per focalizzare la questione animale su uno sfondo di maggiore profondità rispetto alle riflessioni piuttosto grezze e superficiali che spesso circolano nell'ambiente. Qui spiccano nomi come quelli di Jim Mason, Charles Patterson, David Nibert e Karen Davis. Si tratta spesso di testi scritti in inglese non sempre facilmente reperibili. I siti indicati per la consultazione di altri materiali si sono nel frattempo «volatilizzati». Ma le indicazioni specifiche non sono importanti perché, nel frattempo, la letteratura antispecista si è espansa e una lista di libri, saggi o articoli dovrebbe essere aggiornata costantemente. Basti pensare allo sviluppo della produzione teorica antispecista in Italia dal 2009 ad oggi. Quello che il secondo punto trasmette è, allora, la necessità di assimilare e condividere materiale importante che molto spesso rimane circoscritto a piccoli gruppi. Questo materiale «specifico» dovrebbe amalgamarsi con lo sfondo culturale precedentemente definito per rifornire il movimento di strumenti essenziali per l'interpretazione della realtà. *Conoscere*, purtroppo, non è sufficiente per *trasformare*, ma è una premessa ineludibile.

Nel 2009 molti gruppi si caratterizzavano già come *mainstream* con tutte le connotazioni negative che questo termine si porta appresso. Così nel punto successivo gli attivisti più combattivi vengono invitati a premere su tali gruppi per indurli a diversificare il loro messaggio affinché non si chiudano nel loro mondo borghese e si aprano a coloro che lottano per difendere il proprio posto di lavoro, alle comunità di colore e alle periferie urbane degradate. L'attivista radicale dovrebbe poi far pressione su questi gruppi affinché non condannino le azioni dirette e le proteste confrontative come, evidentemente, sono abituati a fare per un malinteso senso della legalità. Come accade ovunque, anche negli Stati Uniti il divario tra gruppi

legalitari e gruppi propensi a infrangere la legge (quando non coerente con la giustizia) si è progressivamente allargato, fino a creare un autentico conflitto interno al movimento.

L'indicazione che segue invita a formare gruppi di intenti nella comunità di riferimento. Ponendosi in collegamento con realtà che combattono «l'oppressione, la discriminazione, la gerarchia, la violenza, il militarismo, il capitalismo, l'imperialismo» sarà più facile guadagnarsi la loro fiducia, spiegare che la liberazione animale si inquadra nello stesso processo da essi perseguito. Insomma, diventa importate scrollarsi di dosso l'immagine di borghesi bianchi, benestanti e supponenti che gli attivisti si sono spesso cuciti addosso.

Il punto cinque. In sintonia con quanto sostenuto nel terzo punto, Best torna a criticare quel veganismo elitario ritenuto una delle cause dell'isolamento del movimento. In questo caso, però, non si invita l'attivista a combatterlo negli altri, ma in se stesso. Pertanto chiede di evitare la frequentazione dei caffè alla moda e dei centri commerciali di lusso (segno dell'approdo del veganismo negli Stati Uniti, ma anche altrove) e di rivolgere l'attenzione laddove la comunità degli attivisti non ha mai guardato, cioè verso i gruppi sociali discriminati per estendere la riflessione sul veganismo e sui "diritti degli animali" oltre i suoi *innaturali* confini (il *classico* 99% della popolazione). Non manca di accennare a norme comportamentali (e metodologiche) piuttosto lontane dall'atteggiamento dell'attivista medio: «Insegnare, ma non predicare; parlare, ma ascoltare; istruire e essere istruiti; sostenere per poter essere sostenuti». Siamo sulla sponda opposta rispetto alla chiusura e alla rozzezza di certi ambienti neanimalisti nostrani:

Il processo di apprendimento su se stessi e di sensibilizzazione ad altre cause, storie, culture, identità ed esperienze oppressive non è solo strumentale alla formazione di alleanze, ma espande i propri orizzonti intellettuali e morali. Il duro lavoro di costruzione delle alleanze politiche può quindi essere visto come un processo di crescita e di realizzazione, piuttosto che come un ostacolo o un compito duro e gravoso.

Il punto successivo propone di organizzare attivamente interventi di sostegno a favore degli emarginati della comunità di riferimento. Il riferimento è l'approccio "*food not bombs*". Lo scopo, oltre quello primario del sostegno, è anche propagandistico. Inviando comunicati ai media locali sulle iniziative intraprese ed evidenziando le connessioni tra povertà e classe, si facilita un'evoluzione dell'attivista che dovrebbe comprendere quanto sia importante distruggere l'immagine del misantropo incurante delle tragedie

umane con cui spesso (e certe volte anche a ragione) gli animalisti vengono associati. Insomma lo scopo è quello di dimostrare che lo sfruttamento umano e quello degli altri animali rispondono a regole simili e pertanto devono entrambi essere superati.

Si giunge in tal modo all'invito ad impiegare le nuove tecnologie informatiche, internet e i social network, per aumentare relazioni e influenza. Il settimo punto fornisce alcune indicazioni coerenti con quanto sostenuto prima. Lo scopo è quello di utilizzare strumenti come Facebook o MySpace per avviare discussioni su problemi comuni e tessere possibili alleanze su temi come il razzismo, il sessismo, l'eterosessismo, il classismo e la repressione. Best, pur proponendo di porre grinta e determinazione nella rete, non si dimentica comunque di ricordare che l'impegno nel mondo reale rimane la questione primaria («while never neglecting the streets»).

Del detto "pensare globale, agire locale" il movimento abolizionista riconosce, solitamente, soltanto la seconda parte. Pertanto, con il punto otto, Best invita gli attivisti a spostare l'attenzione sugli enormi cambiamenti in atto ricordando due esempi eclatanti, la Cina e l'India che, con il loro sviluppo impetuoso (e disordinato) stanno andando in controtendenza rispetto ai risultati – peraltro modestissimi – ottenuti dal movimento in Occidente. Invece che occuparsi di ricette su come cucinare in casa i biscotti vegani, forse occorrerebbe stringere relazioni con i gruppi operanti in quegli Stati per aiutarli a frenare i processi di consumismo deleterio lì avviatisi.

Il punto nove incita a una battaglia totale contro l'industria farmaceutica per il superamento della sperimentazione animale e per combattere i gruppi Pro-Test diffusi negli Stati Uniti e altrove. Qui è doveroso sottolineare l'impiego di argomenti indiretti. Tali argomenti sono presenti qua e là in tutto il testo, ma assumono in questo caso forma esplicita e preponderante.

Il punto successivo invita a superare i modelli di protesta convenzionali tradizionalmente garantiti dal potere e autorizzati dalle autorità per adottare nuovi modelli di tattiche di disobbedienza civile cercando ispirazione in soluzioni sperimentate in altri ambienti (ad esempio, Critical Mass, Chipko, ecc.).

Si giunge poi a indicazioni sulla formazione di reti di sostegno per chi è incarcerato a causa del proprio impegno (punto 11); sulla messa in atto di forme estreme di boicottaggio, ritenuto legittimo e necessario, con l'invito a pianificare le azioni in modo ragionevolmente sicuro per evitare i rigori della "legge" (punto 12); sull'importanza di diffondere la propria esperienza sui social network per condividere con altri attivisti pensieri, preoccupazioni, domande, che portino ad aggregazioni sempre più ampie (punto 13).

In coda all'articolo, l'autore considera i quattro obiettivi metodologici

riassuntivi da mettere in atto al più presto: abbandono dei pregiudizi, valutazione della realtà in termini sistemici, sviluppo del dialogo e, infine, costituzione di alleanze e reti di sostegno reciproco. Se si pensa che il movimento animal-antispecista – escludendo pochi gruppi che, in Italia e altrove, hanno sviluppato felici elaborazioni – si comporta esattamente in modo opposto, si comprenderà che ciò che appare come banale diventa invece fondamentale perché il movimento possa continuare a sopravvivere e ad assumere un’effettiva presenza sociale. Il testo è fortemente segnato da una caratterizzazione movimentista a causa di una perdita definitiva della speranza nella politica tradizionale (“progressista” o conservatrice, in ogni caso espressione e custode del “pensiero unico”). Si comprende come Best abbia cara la tesi secondo la quale soltanto certe esperienze di base, sperimentate un po’ in tutto il mondo, possano, determinando una sollevazione generale da parte dei popoli, aprire prospettive per un futuro che rischia di diventare sempre più oscuro. Cita perciò il movimento verde internazionale, gli zapatisti, il movimento altermondista e altri movimenti progressisti. Si tratta ancora di esperimenti che devono diffondersi, approfondirsi e stabilizzarsi perché il compito assegnato ai movimenti del futuro è enorme:

Una nuova politica rivoluzionaria si baserà sui risultati conseguiti dalle tradizioni della democrazia, del socialismo libertario e delle tradizioni anarchiche. Essa comprenderà il radicalismo green, il femminismo e le lotte indigene. Essa fonderà gli interessi degli animali non umani, della Terra e degli animali umani in una lotta di liberazione totale contro il capitalismo globale e la logica omicida dello “sviluppare-o-crepare”. La politica radicale deve invertire il crescente potere dello Stato, dei mass media e delle aziende per promuovere l’egualitarismo e la democratizzazione partecipativa a tutti i livelli sociali, economici, politici e culturali. Tutte le relazioni di potere asimmetriche e le strutture gerarchiche devono essere smantellate compresa quella degli umani sugli altri animali e sulla Terra. Ciò è impossibile senza la rivitalizzazione della cittadinanza e la ripolitizzazione della vita, che iniziano con l’istruzione, la comunicazione, la cultura e le arti che ispirano, risvegliano la rabbia e spingono le persone verso l’azione e il cambiamento.

Quanto sostenuto sembra dunque inquadrarsi in una riedizione del sogno dei grandi rivoluzionari dell’umanità, con la complicazione non indifferente di includere ciò che oggi appare utopistico a molti: un rapporto rivoluzionato con l’alterità animale e con la Terra, la quale costituisce il supporto e la condizione necessaria della vita universale. Il documento si conclude con una nota di inquietudine che compensa, al ribasso, la visionarietà del

passo precedente.

Non sarà facile formare le alleanze necessarie per una politica del XXI secolo – il secolo cruciale per la storia dell’umanità. È difficile sviluppare un movimento intorno ad un unico problema, organizzare un gruppo locale e anche avere una relazione con un’altra persona, figuriamoci costruire le complesse alleanze necessarie per evitare la catastrofe sociale ed ecologica. Non c’è alcuna garanzia che gli umani possano muoversi insieme per superare l’apatia, il narcisismo, l’egoismo, la paura e la frammentazione sociale, in modo da poter vivere in armonia tra loro, con le altre specie e con la Terra. L’unica certezza che abbiamo, tuttavia, è che la politica riformista è una ricetta per il fallimento, il disastro e l’estinzione.

Alcune considerazioni finali

Sono passati più di sei anni dalla stesura di queste pagine e non sembra proprio che l’appello sia stato raccolto. Se possibile, la situazione è ancora più deteriorata. Tuttavia credo che sia d’obbligo comprenderne le ragioni. Le pagine di Best hanno un destinatario preciso, il movimento liberazionista, ma il discorso è costruito su un presupposto: la presenza di un’alta conflittualità internazionale generata dai movimenti antisistema. Questi costituiscono (costituirebbero) la locomotiva a cui agganciare il vagone antispecista. Purtroppo, i movimenti che Best vede come trainanti e verso i quali l’abolizionismo dovrebbe convergere per consolidare se stesso e, contemporaneamente, ibridarsi, non godono di buona salute. I tempi odierni si configurano come un autentico periodo di crisi, di disordine mondiale, di smarrimento collettivo, di caos geopolitico, a differenza di altri momenti storici nei quali la conflittualità si esprimeva nell’alveo di pensieri alternativi al pensiero *mainstream*. I movimenti attuali, pur esprimendo un forte disagio verso lo stato di cose dominante, non riescono ad andare oltre le critiche generiche al sistema ordoliberalista che si è affermato a partire dagli anni Ottanta in Europa e negli Stati Uniti e da lì in tutto il mondo. Se si escludono movimenti locali, come ad esempio quello zapatista, che sono nati con lo scopo di costruire una forma di autoorganizzazione in uno spazio specifico e che, dunque, non sono esportabili se non per la loro rappresentazione simbolica, i movimenti in generale – sia quelli che sfociano nelle istituzioni esistenti, come Podemos o il Movimento 5 Stelle, sia quelli che ambiscono a difendere la loro natura movimentista e anti-istituzionale

– non sono in grado, allo stato attuale, di immaginare condizioni alternative all’esistente. Anche gli economisti eterodossi che, pur non inscrivendosi nei movimenti, potrebbero tuttavia ispirarli, hanno grandi difficoltà ad immaginarsi qualcosa che vada oltre un keynesismo più o meno evoluto. Di fatto viviamo in un periodo storico in cui la politica istituzionalizzata è stata fagocitata dal pensiero unico sviluppatista e capitalista, mentre quella alternativa balbetta generici slogan contro il sistema, quando non assume addirittura i tratti di ambiguità che si manifestano sotto le insegne NIMBY. In un quadro caratterizzato da interessi variegati, la cui diversità esprime anche un differente atteggiamento nei confronti del potere, risulta impossibile integrare le istanze particolari in funzione della lotta alla società capitalista e alle sue emanazioni politiche.

Se l’aspirazione di fondo è viziata dall’inesistenza dei presupposti, è ragionevole pensare che le proposte di Best fossero destinate all’insuccesso fin da subito. Inoltre le difficoltà non nascono solamente dalla fragilità di un referente esterno. Come già rilevato all’inizio, il movimento antispecista è uno pseudomovimento privo di un obiettivo che possa costituire il punto di riferimento diretto dell’azione; la liberazione animale è, allo stato attuale, un’idea da diffondere, non un obiettivo da raggiungere. Mentre un movimento *può non vincere* la propria battaglia, il movimento antispecista *non può vincerla*. Questo gioco di parole sancisce una profonda e drammatica differenza che alla lunga pesa come un macigno sulla resistenza psicologica di attivisti già provati dalla drammaticità delle ragioni che li hanno spinti ad abbracciare la causa degli altri animali. In assenza di un pensiero “forte” si viene così a creare quella frammentazione che moltiplica i gruppi, le associazioni, gli stili di intervento, le modalità di presentazione della condizione animale. Il tutto ulteriormente condito in salsa di “praticismo” che rifugge la teoria come il diavolo l’acqua santa. Cosicché, se per gli attivisti e i militanti di altri movimenti risulta insopportabile soltanto pensare alla possibilità di attingere alla letteratura rivoluzionaria – come indicato da Best nel primo punto del suo documento – per un attivista antispecista questo invito non verrà nemmeno compreso.

Credo comunque che si debba guardare al documento di Best con il giusto interesse. Le difficoltà appena discusse sono determinate dall’incapacità dei movimenti contestativi di individuare un ambizioso programma di svolta teso a interrompere i processi distruttivi innescati dalla specie umana. I tempi che viviamo, tuttavia, sono esposti all’evento che presto potrà costringere la nostra specie a prendere atto della necessità di un nuovo modo di stare nel mondo. In questa inedita prospettiva, alcune raccomandazioni del documento risultano utili, altre imprescindibili. Il militante del

futuro non potrà più essere un soggetto privo di profondità prospettica, un soggetto intriso di comportamenti depurati da ogni considerazione teorica, schiacciato in un presente di cui non comprende la genesi. Soprattutto non può continuare a guardare la realtà a comportamenti stagni optando per una direzione e dimenticando tutte le altre. La «liberazione totale» che risalta nel titolo non fa banalmente riferimento al riscatto di tutti gli individui soggiogati dalle relazioni di potere della società attuale. È piuttosto l’appello rivolto alla costruzione di un nuovo paradigma per comprendere come la liberazione sia un fatto unitario che agisce sulle relazioni di interdipendenza dei soggetti che devono essere liberati. La liberazione non può essere di qualcuno a scapito di qualcun altro.

Da questo punto di vista le pagine in oggetto cambiano volto all’antispecismo tradizionale. In questa visione la questione animale sembra perdere importanza. In realtà viene assorbita all’interno di una prassi politica che la mette in relazione con i modi in cui l’umano deve stabilire la propria posizione nel mondo. Gli accenni agli argomenti indiretti che qua e là si manifestano ne sono la prova. Come è noto, l’impiego degli argomenti indiretti è letale per un soggetto antispecista strettamente ancorato alla questione animale. Ha senso porre questioni che indeboliscono o persino contraddicono il messaggio di cui tale soggetto è portatore? È evidente che introdurre, poniamo, la questione salutistica per tentare di ridurre il consumo di carne introduce, a prescindere dal valore di verità della tesi, un effetto distorcente nella comunicazione che si rivolge contro chi propugna la critica allo specismo. Ma qualora nascesse un soggetto proiettato autenticamente in una dimensione universalista, l’aggressione al sistema dominante dovrebbe essere multidirezionale. Parlare delle multinazionali del farmaco e delle loro politiche non implica necessariamente l’inclusione di argomenti che toccano la questione animale, così come le politiche energetiche o alimentari per un mondo liberato potranno invocare anche temi e ragionamenti a sfondo “umanista”. Insomma il soggetto universalista – il soggetto da costruire che si intravede nella proposta quasi propedeutica di Best – parlerà di animali quando parlerà di animali, parlerà di umani quando parlerà di umani, parlerà di natura quando parlerà di natura. Poco per volta, con l’avanzamento verso la liberazione, i confini si sfumeranno fino al punto in cui il concetto di *totalità* cesserà di essere un garbuglio filosofico e diventerà la naturale percezione dello sguardo di una specie ormai non più *dominante*.

José Emilio Pacheco
Parco divertimenti¹

a Russell M. Cluff

1.

La gente si è riunita intorno allo spazio riservato agli elefanti. Fra insulti e battibecchi tutti cercano di arrivare in prima fila per non perdersi neanche un dettaglio. I più giovani sono saliti sugli alberi e assistono da lì allo spettacolo del parto. L'elefantessa sta per procreare. Il dolore la fa infuriare e i suoi barriti perforano le ossa. Si sfrega contro il muro di cemento, si getta a terra, si rialza. L'elefante e le persone si limitano a osservare quello che succede. Nella sua collera l'elefantessa non ha permesso né al domatore né al veterinario di avvicinarsi. Entrambi, a distanza, aspettano con impazienza la conclusione. Passano due ore. Alla fine, quando il gruppo di curiosi è ormai diventato una folla, dal vecchio corpo scuro comincia a emergere un altro corpo. La moltitudine allietata dal dolore dell'elefantessa ammira la nascita di una bestia mostruosa, coperta di sangue e peli, che somiglia a un elefante. L'animale muove qualche passo. All'improvviso si apre in due, il rivestimento di gomma si sgonfia e dall'interno sbuca fuori un uomo vestito da giullare che salta, fa acrobazie e agita due sonagliere. Il pubblico applaude e gli lancia monete. L'uomo si affretta a intascarsele e fa un inchino. Alla nuova salva di applausi l'elefante e l'elefantessa inarcano la proboscide e alzano una zampa. Qualche spettatore vorrebbe fischiare, ma viene zittito.

2.

All'altra estremità dello zoo c'è il giardino botanico. Passate le serre, oltre il deserto finto e il nono lago, dietro una curva sorge la foresta artificiale. Il

luogo sembra essere pericoloso perché è sorvegliato da diversi poliziotti. Alle undici di mattina entra una fila di bambini delle elementari guidati dalla loro maestra. La donna saluta i poliziotti, con voce marziale ordina agli alunni di allinearsi a destra e chiede a Zamora e Láinez di fare un passo avanti. Li sgrida per la loro cattiva condotta, per la mancanza d'interesse nello studio, per la buccia d'arancia che Zamora le ha tirato con la fionda e per i gesti osceni di Láinez mentre lei gli correggeva alla lavagna un'addizione che non era riuscito a risolvere. Subito dopo, prende Zamora e Láinez per le orecchie e senza far caso ai loro bramiti, incoraggiata dagli applausi e dalle urla dei loro compagni e dalla pigrizia dei sorveglianti, li avvicina ai tentacoli di una pianta carnivora. La pianta inghiotte i bambini e li riduce in poltiglia per digerirli. Si vedono solo la dilatazione del gambo e i feroci movimenti peristaltici. Si intuiscono l'asfissia, le ossa triturate, il lavoro dell'acido e la dissoluzione della carne. Rassegnata, annoiata, la maestra impartisce la lezione di botanica dal vivo prevista per quel giorno. Spiega ai suoi alunni che il funzionamento delle piante carnivore somiglia all'azione digestiva di un boa constrictor. Un bambino alza la mano, guarda distrattamente la pianta, nella quale non si nota più alcun movimento, e domanda alla maestra che cos'è un boa constrictor.

3.

Mi piacciono molto le domeniche al parco mi diverte vedere tanti animali mi sembra di sognare impazzisco di gioia nel contemplare belve che giocano o fanno l'amore e sono sempre sul punto di ammazzarsi con artigli e canini mi affascina vederle mangiare peccato che abbiano un odore così cattivo o per meglio dire che puzzino tanto malgrado gli sforzi per tenere pulito il parco tutti puzzano come diavoli e producono parecchia immondizia perché mangiano e bevono in continuazione loro nel vederci non si divertono come noi mi dispiace molto che se ne stiano lì le bestie prigioniere la loro vita deve essere molto dura fanno sempre le stesse cose perché gli altri ridano di loro e li offendano quindi non mi spiego perché alcuni arrivino davanti alla mia gabbia e dicano *guarda quella tigre, non ti fa paura?* anche se non ci fossero sbarre infatti io non mi muoverei di qui per aggredirli dato che tutti sanno che mi hanno sempre fatto una gran pena.

¹ Questo racconto è tratto da José Emilio Pacheco, *Il vento distante*, trad. it. di Raul Schenardi, SUR, Roma 2014. Siamo grati alla casa editrice per averci concesso la pubblicazione.

4.

La zona del parco chiamata con un eufemismo «la cucina» o «i laboratori» è vietata al pubblico. Consentire la visione di certe scene potrebbe avere bruttissime conseguenze. In un grande cortile circondato da muri corrosi dall'umidità si sacrificano i cavalli comprati per darli in pasto alle belve. Uomo di grande umanità, il direttore attenua la crudeltà che è usuale nei macelli. Ciononostante, poiché il bilancio è appena sufficiente per pagare i salari, gli indennizzi e le spese del direttore, non è ancora stata comprata la pistola elettrica e imperano i metodi tradizionali: mazzata o sgozzamento. Vecchi con meno di vent'anni vengono liquidati uno dopo l'altro nel cortile. Finiscono tutti qui, non importano la loro lealtà e le ore infinite di lavoro. Animali da monta e da tiro, cavalli sfiniti dalle corse, pony e cavalli normanni sono uguagliati dalla morte, e come compenso per i loro sforzi e per una vita infernale ricevono la coltellata del macellaio. Solo viscere, ossa e pelli finiscono nelle gabbie dei carnivori. Il direttore manda i pezzi migliori ai suoi negozi che vendono hamburger e hot dog, e un'altra parte la riserva alla sua fabbrica di cibi per cani e gatti. Fra i visitatori e i lavoratori del parco non si fa parola dei cavalli. Nessuno vuol vedere il modo in cui sarà ricompensato il proprio sforzo.

5.

Dietro le gabbie sorge la stazione dei treni. Molti bambini ci salgono, a volte accompagnati dai genitori.

Quando il treno parte, sussultano. Poi guardano felici i boschi, i cespugli, la catena di laghi, le montagne e i tunnel. L'unica cosa singolare di questo treno è che non torna mai. E quando lo fa i bambini sono già adulti e pieni di paura e di risentimento.

6.

Una famiglia – il padre, la madre, i due bambini – arriva al boschetto del parco e stende una tovaglia sull'erba. Questa domenica è finalmente arrivata l'attesa giornata in campagna. A uno dei bambini viene dato il permesso di comprare un palloncino. Si allontana. I suoi passi risuonano nello

schiacciare le foglie morte sul sentiero. Qualche uccello canta. Si sente il rumore dell'acqua.

Il signore ordina alla moglie di cominciare a mangiare prima che il bambino torni. La signora stende la tovaglia e distribuisce carne, pane, burro e senape. Ben presto si radunano alcuni cani e, come al solito, una fila di formiche avanza verso le briciole. I due signori amano molto gli animali. Offrono croste di pane e pezzetti di carne ai cani e non fanno niente per impedire alle formiche di assaltare la cesta che contiene il budino e le gelatine. Nel giro di poco tempo vengono circondati da settanta cani e da un miliardo di formiche, più o meno. I cani esigono altro cibo. Ringhiano e mostrano i canini. I signori e il figlio sono costretti a gettargli nelle fauci anche i loro bocconi. Ben presto vengono coperti da formiche voraci, veloci, che si ostinano a scarnificarli vertiginosamente. I cani si rendono conto della loro inferiorità e preferiscono scendere a patti con le formiche prima che sia troppo tardi. Quando il primo bambino torna nel boschetto per cercare la sua famiglia trova solo il bottino già suddiviso: lunghe colonne di formiche (ciascuna trasporta un invisibile pezzetto di carne) e un'orgia di cani che giocano a seppellire tibie e teschi, o lottano per smembrare il minuscolo scheletro che alla fine cede e viene fatto a pezzi all'istante.

7.

All'ombra dei giochi meccanici si erge l'isola delle scimmie. Un fosso e una recinzione di filo spinato le separano da coloro che, con ironia o pietà, le osservano vivere. Nella libera foresta, che solo la prima generazione (ormai scomparsa) di recluse nel parco conobbe, le scimmie convivevano nelle ristrettezze e in pace, senza opprimere gli ordini inferiori della loro specie. Nella prigionia sovrappopolata mangiano tutto quello che vogliono. La tensione, la convivenza aggressiva, il chiasso letale, la mancanza d'aria pura e di spazio le obbligano a consumare tonnellate di banane e arachidi. Varie volte al giorno uomini timorosi e armati vanno a pulire l'isola, perché la merda e l'immondizia non soffochino i suoi abitanti. E così, in principio, le prigioniere hanno la sopravvivenza assicurata. Non devono preoccuparsi di procacciarsi il cibo, e i veterinari curano (quando ne hanno voglia) le loro ferite e malattie. Tuttavia, l'esistenza sull'isola è breve e sinistra. Il sistema carcerario si basa su una gerarchia implacabile. I maschi dominanti si ergono a tiranni. Abili nel loro gioco ma codardi per natura, gli scimpanzé fanno i buffoni per divertire quelli di dentro e quelli di fuori. Minoranze come la

scimmia urlatrice, il saimiri e la scimmia ragno sopravvivono in un regime di terrore. I mandrilli ossequiano i gorilla. Nessuno si occupa dei neonati. Violenza e prostituzione corrompono tutti fin da piccoli. Ogni giorno aumentano le uccisioni, i furti, gli stupri e gli abusi dei più forti sui più deboli. In questo modo si distruggono l'un l'altro. Incapaci di ribellarsi contro di noi, contro le scimmie prive di peli che dopo averle catturate distrussero il loro rozzo paradiso e le trasportarono in bare di ferro fino al parco, molte finiscono per credere che gli orrori dell'isola siano naturali e inevitabili, che le cose siano sempre andate così e così continueranno, che il cerchio di pietra e il filo spinato elettrificato le terranno rinchiusi per sempre. Solo poche fra loro pensano che basterebbe una scintilla di ribellione perché tutto fosse diverso.

8.

L'architetto che progettò questo parco conosceva il romanzo dell'uomo esibito in uno zoo e decise di fare qualcosa di ancor più originale. La sua idea ha avuto un successo tale che ovunque si cerca invano di copiarla. La rivista *Time* gli ha dedicato diverse pagine. L'architetto ha dichiarato: «Il parco divertimenti di cui ho dotato la mia città, naturalmente, non è originale, ma forse risulterà sorprendente. In apparenza è come tutti gli altri. Ci vanno persone che desiderano osservare i tre regni della natura. Il parco si trova all'interno di un altro parco, e quest'altro, a sua volta, inverte il procedimento delle bottiglie che possono svuotarsi ma non essere riempite di nuovo. Vale a dire, consente l'ingresso e chiude per sempre qualsiasi possibilità di uscire, a meno che i visitatori non si arrischino a smantellare la mia organizzazione, che applica all'architettura monumentale la teoria delle scatole cinesi e delle matrioske russe. Infatti questi parchi si trovano all'interno di altri parchi nei quali i visitatori contemplano coloro che contemplano, e questi si trovano all'interno di parchi che contengono altri parchi contenuti in parchi – piccolissimi anelli di una catena infinita di parchi che contengono altri parchi e sono contenuti in parchi nei quali nessuno vede nessuno senza essere allo stesso tempo osservato, giudicato e condannato. Prendiamo un solo esempio per spiegare quello che ho detto. Guardate: la gente si è riunita intorno allo spazio riservato agli elefanti. Fra insulti e battibecchi tutti cercano di arrivare in prima fila per non perdersi neanche un dettaglio. I più giovani sono saliti sugli alberi e assistono da lì allo spettacolo del parto».

Francesco Aloe

Intersezioni conflittuali di razza e specie

L'instaurazione di analogie tra la condizione degli animali negli allevamenti intensivi e l'oppressione razziale è un'importante strategia del movimento di liberazione animale. E non è stato il solo a servirsene. La schiavitù, insieme all'Olocausto, è diventata un archetipo politico della sofferenza umana, e quasi non vi è causa contemporanea che non abbia intravvisto analogie con uno di essi o con entrambi – dall'attivismo per la lotta all'AIDS a quello in difesa del matrimonio omosessuale, dalla lotta a favore dei popoli nativi al femminismo. Tali analogie intendono evidenziare le connessioni tra le varie forme di oppressione e modellare una determinata lotta su un'altra ritenuta archetipica. Tuttavia, soprattutto quando il termine di paragone sono gli animali, queste analogie possono riaprire le ferite originarie del razzismo. In effetti ci sono aspetti di questa operazione che dovrebbero far riflettere: in molti casi, le analogie sembrano strumentalizzare l'altra lotta in questione o trattarla come un mezzo per raggiungere un proprio fine. Ad esempio, per conferire validità alle lotte animaliste si fa leva sull'analogia con le lotte che godono già di un certo grado di visibilità sociale, come quelle contro l'oppressione razziale, trasferendo così legittimità e importanza sociale dalle une alle altre. E questo, se non si tiene conto dell'impatto delle associazioni tra sofferenza animale e sofferenza umana, e non se ne fornisce un'analisi critica e storicamente informata, rischia di resuscitare lo spettro dell'animalizzazione delle alterità umane.

Il recente saggio di Claire Jean Kim sulle pratiche di sfruttamento degli animali messe in atto dalle minoranze marginalizzate degli Stati Uniti va a colmare proprio questa lacuna. In *Dangerous Crossings: Races, Species, and Nature in a Multicultural Age*¹, l'autrice mostra come le prospettive e gli obiettivi degli attivisti animalisti possano legarsi a politiche razziste e, al tempo stesso, come i discorsi del multiculturalismo possano restringere le opportunità di apertura di una discussione critica su un'etica e una

¹ Claire Jean Kim, *Dangerous Crossings: Race, Species, and Nature in a Multicultural Age*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

politica animaliste. Kim si concentra principalmente sulle polemiche che hanno preso di mira le pratiche cruenti dei lavoratori del mercato di animali vivi nella Chinatown di San Francisco². Questo caso è una delle tante dispute appassionate che sono sorte negli Stati Uniti negli ultimi anni su come gruppi razzialmente emarginati (immigrati non bianchi, popoli indigeni, minoranze razziali native) impiegano gli animali nell'ambito delle loro tradizioni culturali. Il saggio esamina inoltre, seppur più brevemente, altri due conflitti: la controversia sulla decisione dei Makah, un popolo nativo nel Nord-ovest dello Stato di Washington, di riprendere la caccia alle balene a metà degli anni '90 dopo una pausa di 70 anni³ e la clamorosa condanna dell'afro-americano Michael Vick, star del football, reo di aver gestito e finanziato un giro clandestino di combattimento di cani nel 2007⁴.

L'importanza di quest'opera risiede nel fatto di mostrare come tali pratiche possano essere sfruttate per incrementare la marginalizzazione delle comunità di immigrati, senza mai abbandonare una distanza critica da una visione semplicistica che condanna come razziste le lotte in difesa degli animali. L'autrice, infatti, è molto scettica rispetto alle difese di queste pratiche in termini di tradizioni intese come parte integrante delle comunità in questione. In particolare, la sua critica è incentrata sul modo in cui non solo il multiculturalismo ma anche gli studi postcoloniali si inscrivano in una cornice antropocentrica. Secondo i teorici del multiculturalismo, la migliore interpretazione dei conflitti sull'impiego degli animali è quella dello "scontro" tra cultura maggioritaria e culture minoritarie:

La questione centrale [...] è se l'accoglienza da parte della maggioranza delle tradizioni culturali problematiche delle minoranze sia necessaria, desiderabile o, addirittura, possibile⁵.

Gli innumerevoli lavori facenti capo a vari livelli alla matrice teorica indicata condividono pertanto importanti carenze. In primo luogo, l'implementazione di un quadro multiculturalista per difendere pratiche di sfruttamento nei confronti di altri animali non solo essenzializza le culture, ma fa anche sì che sia la cultura maggioritaria che le culture minoritarie siano

rappresentate come insiemi coerenti e unitari⁶. Gli appelli a rispettare le altre culture rischiano di confondere una determinata pratica con la cultura nel suo complesso reificando quest'ultima in modo statico. In secondo luogo, il multiculturalismo

elide le differenze ideologiche, retoriche e strategiche che corrono tra animalisti, media *mainstream*, politici e altri, raggruppando tali entità distinte sotto il termine di "gruppi dominanti"⁷.

In terzo luogo,

Questi lavori semplificano eccessivamente i meccanismi di potere. Tutto è ridotto ad un'unica diade: la maggioranza onnipotente e la minoranza impotente. Resta così ben poco spazio per riconoscere la multidimensionalità del potere e la posizione ambigua e complessa che i vari gruppi possono assumere [...]. Nessuno di questi lavori, anche quelli che discutono in modo esplicito le pratiche di sfruttamento degli animali, si sofferma a considerare il dominio dell'uomo sugli animali non umani⁸.

Quest'ultimo punto riguarda anche i teorici del postcolonialismo. Nonostante enfatizzino la costruzione sociale dei significati razziali, evitando così la trappola di essenzializzare e reificare le culture, essi

fraintendono, come la maggior parte dei teorici politici [del multiculturalismo], il funzionamento del potere, concentrandosi esclusivamente su uno dei rapporti gerarchici in questione (maggioranza/minoranza) e ignorando l'altro (umano/non umano). I significati razziali e culturali sono denaturalizzati e decostruiti, ma i significati di specie – che cosa significhi essere umani e che cosa significhi essere animali – rimangono naturalizzati. Se è vero che le opere di questi autori sono spesso ricche di spunti critici, esse raccontano però solo una parte della storia⁹.

Al contrario, Kim fornisce una cornice teorica chiara e specifica per raccontare proprio quest'altra «parte della storia»:

2 *Ibidem*, pp. 63-201.

3 *Ibidem*, pp. 205-252.

4 *Ibidem*, pp. 253-279.

5 *Ibidem*, p. 8.

6 Al proposito, cfr. Greta Gaard, «Tools for a Cross-Cultural Feminist Ethics: Exploring Ethical Contexts and Contents in the Makah Whale Hunt», in «Hypatia», vol. 1, n. 16, 2001. pp. 1-26.

7 C. J. Kim, «Multiculturalism goes Imperial – Immigrants, Animals, and the Suppression of Moral Dialogue», in «Du Bois Review», vol. 4, n. 1, 2007, p. 7.

8 C. J. Kim, *Dangerous Crossings*, cit., p. 11.

9 *Ibidem*, p. 12.

Inizio la mia analisi da dove [gli studiosi postcoloniali] l'hanno interrotta [...], suggerendo che dovremmo denaturalizzare anche le differenze di *specie* e prendere in considerazione la storia e i contorni della supremazia *umana* se vogliamo davvero comprendere quanto discuteremo. Con questo non intendo dire che l'attenzione vada spostata dalla razza alla specie. Non si tratta di scegliere l'una o l'altra. Al contrario, la mia tesi è che il successo interpretativo dipende dalla nostra capacità e volontà di occuparci contemporaneamente di entrambe queste tassonomie di potere – razza e specie – e *di capirne la connessione*¹⁰.

Secondo Kim, occorre allora andare oltre la semplicità seducente di una singola ottica – antispecista o antirazzista – e rivelare l'esistenza e l'interconnessione di molteplici esperienze di oppressione. Eppure, la questione di quale sia tra il razzismo e lo specismo la forma di oppressione più fondamentale, importante e urgente ricorre incessantemente nelle dispute appassionate esaminate nel saggio. La posizione assunta dall'autrice è che la questione dovrebbe essere continuamente affrontata, pur restando sostanzialmente irrisolvibile:

La domanda deve essere continuamente posta per resistere alla tentazione del pluralismo e alla sua elisione dei differenziali di potere, posizione, e privilegio tra gruppi subordinati¹¹.

Le questioni di razza, infatti, non possono essere slegate da quelle di specie, né tantomeno smantellate fintantoché le questioni di specie prolifereranno indisturbate. Come l'autrice sottolinea nelle frasi conclusive del saggio¹², queste due tassonomie di potere intimamente legate tra loro potranno essere disfatte soltanto *insieme*, attraverso un ripensamento e una trasformazione radicale delle relazioni tra animali e umani.

¹⁰ *Ibidem*, p. 15.

¹¹ *Ibidem*, p. 19.

¹² *Ibidem*, pp. 286-287.

Rodrigo Codermatz

L'“animale” come oggetto transizionale

La nostra società tende a rappresentare la violenza sugli animali utilizzando un linguaggio caricaturale: eventi culinari e attività commerciali pubblicizzano i loro prodotti servendosi di immagini che falsificano gli animali, li reificano ridicolizzando la loro sottomissione alla logica criminale del sistema, la loro sofferenza, la loro morte; vengono dipinti come coloro che si sacrificano, si immolano per noi in una sorta di esemplare manifestazione totemica. Disegnati come personaggi di fumetti, armati di coltello e forchetta e pronti ad affettarsi e a mangiarsi, ci danno il benvenuto all'entrata dei ristoranti ammiccando ad un immaginario infantile¹.

Questo spinge a domandarsi se l'infanzia sia davvero così proverbialmente empatica verso gli animali e, ammesso che originariamente lo fosse, che cosa accade ad un certo punto perché tale trasporto emotivo si incrina per fissarsi, il più delle volte, in una completa miopia verso la sofferenza animale, atteggiamento culturale che caratterizza la nostra età matura in tutti i suoi aspetti. Qual è il nodo che rimane da sbrogliare nella nostra infanzia? Qual è il fulcro su cui la politica dell'immagine e il marketing giocano le proprie carte? Perché parlano ai consumatori come fossero bambini?

L'esperienza dell'“animale” in tutte le sue forme è un vissuto infantile e fa parte del reiterarsi di una situazione fondamentale originaria. Solitamente il genitore/ambiente-facilitante, che ama eppure uccide e si nutre degli animali, stringe con il bambino il tacito accordo di non porsi domande su di loro. Gli animali sono consegnati “nelle sue mani”, da un lato riconoscendo l'esistenza di un mondo soggettivo in cui sono oggetto di empatia e tenerezza e dall'altro confidando nel fatto che il bambino, per il momento, non farà irruzione nella realtà, oggettiva, parallela e condivisa con la comunità adulta, nella quale gli animali si usano e si uccidono. Il genitore “gioca sporco”: proferendo una menzogna o, semplicemente, sottacendo la verità, si mantiene in una posizione ambigua; con il suo segnale equivoco, il suo tacere contrastante e paradossale, apre lo spazio di una realtà insincera, un'illusione grazie alla quale gli

¹ Rodrigo Codermatz, «Monumenti suini in città», in <http://animalistifvg.blogspot.it/2015/01/monumenti-suini-in-citta-di-rodrigo.html>.

animali sono allontanati, non vengono presentati nella loro condizione reale, sono tenuti a distanza, esclusi e resi, se non invisibili, per lo meno prospettivamente piccoli e confusi, definitivamente “fuori fuoco”.

In questo senso si potrebbe parlare di una vera e propria *esperienza o fenomeno transizionale*² per cui questa comunicazione sospesa, questo “tacito accordo” tra genitori e figli, questo “territorio di nessuno” permette al bambino di spostarsi verso la realtà oggettiva della collettività senza essere particolarmente traumatizzato e al genitore di mettere in relazione le due realtà, quella “soggettiva” del bambino e quella “oggettiva” della collettività. Come sosteneva Winnicott³, il compito di accettazione della realtà non è mai completo e nessun umano è libero dalla tensione di mettere in rapporto la realtà interna con il mondo esterno. In questo “spazio potenziale”, il genitore può, ad esempio, portare la domenica il “bambinetto” alla vicina fattoria didattica a vedere il maialino e a dargli da mangiare e la sera stessa metterglielo nel piatto.

Questa presentazione “confusa” dell’“animale”, questa “distorsione paratassica”, questo territorio intermedio tra realtà psichica del bambino e realtà oggettiva del genitore/ambiente-facilitante si fissa per sempre nella nostra esistenza. E tale presentazione si fa sempre più forte, collettiva e sociale, si istituzionalizza e diventa “campo culturale”; grazie ad essa l’individuo umano e gli altri animali vengono posti in *stand by*, in una situazione o esperienza transizionale perpetua, diacronica e acronologica. La nostra infanzia diviene in tal modo asilo per lo sfruttamento e la sofferenza animale: gli animali, ai quali nella realtà è negato un effettivo spazio vitale, vengono introdotti nel nido del cucciolo umano per partecipare a quella che spesso è un’isola di sicurezza e di onnipotenza.

Nel *C’era una volta...*, il genitore, una volta e per sempre, sostituisce alla presentazione del volto reale degli animali un atto mitologico che li riconsegna come abominevole precipitato di animale-peluche, animale-cartone animato, animale-giocattolo da catturare e detenere in nidi, cassette, ripari, gabbie per esercitare al contempo cura e dominio. Gli animali vengono riconsegnati come addomesticabili e allevabili, come strumenti di divertimento, come oggetti educativi o artistici, come cibo, abito, arredo. Come abusabili, torturabili ed eliminabili. A metà strada tra fantasia e realtà, gli animali divengono un vero e proprio “oggetto transizionale”, entità prettamente culturali,

2 Al proposito, cfr. Donald W. Winnicott, *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, trad. it. di C. Ranchetti, Martinelli, Firenze 1981; *Gioco e realtà*, trad. it. di G. Adamo e R. Gaddini, Armando Editore, Roma 1974; *Sviluppo affettivo e ambiente*, trad. it. di A. Bencini Bariatti, Armando Editore, Roma 2007; e «Transitional Objects and Transitional Phenomena: A Study of the First Not-Me Possession», in «International Journal of Psycho-Analysis», n. 34, 1953, pp. 89-97.

3 Cfr. nota precedente.

trasmutazioni ideologiche della realtà, illusioni collettive, “invenzioni” che, al pari della religione e dell’arte, godono di una certa immunità e apoditticità. “Territorio di nessuno”, l’esperienza dell’“animale” non rimanda ad alcuna assunzione di responsabilità: nessuno, *nel-mondo*, è responsabile di ciò che accade agli animali.

Questa incompletezza rende l’“animale” un mostro – non è forse l’incompletezza la caratteristica primaria della mostruosità? –, sfigurato dalla prepotenza e dall’invadenza concesseci a suo tempo dal “gioco” connivente del genitore. In quanto creatura mostruosa, l’“animale” si configura come oggetto-cattivo, oggetto frustrante, traccia della nostra diserzione dalla situazione reale di ogni animale che soffre e che muore. Il nostro bisogno di eludere l’“animale” come oggetto-cattivo e il senso di colpa che ne consegue definiscono l’esperienza transizionale come un vero e proprio processo simbolico in cui l’animale-oggetto transizionale funge da sostituto materno, da rinvio ad un *seno-gabinetto*⁴ inteso come un complesso di cure materne capaci di accogliere e contenere le nostre proiezioni dell’animale-oggetto cattivo e l’angoscia che deriva dalla nostra capacità di amare e nello stesso tempo di mangiare gli animali.

A detenere la funzione di *seno-gabinetto* è la collettività, il gruppo colluso e coeso attorno all’“animale” distorto, allucinato, riprodotto come oggetto da dominare, da sottomettere e da sfruttare. La collettività è sicurezza interpersonale, medesimo bagaglio induttivo, comunità interpretante coerente, mente collettiva proiettata. L’oggetto transizionale è la prima esperienza collettiva ed è proprio nel gruppo che la socialità conferisce carattere totemico alla stessa esperienza dell’“animale” visto come sacrificio da consumare collettivamente e autosacrificio da rappresentare su manifesti ed insegne. Qui mucche, maiali e pesci ammiccanti si mutilano e si affettano... Portato all’estremo, il totemismo diviene auto-sacrificio della divinità che si offre alla collettività. Il *seno-gabinetto* è consenso e approvazione che accoglie e metabolizza angoscia e senso di colpa che generano l’oggetto-cattivo, che li omologa e li normalizza, li rende ‘naturali’, necessari e tautologici e, alla fine, ci restituisce l’“animale” come oggetto-buono, non più ansiogeno, anzi “nutritivo”.

L’“animale” come “oggetto transizionale”, in questa sua funzione di difesa contro l’angoscia, possiede effettivamente qualità materne, nonché la predisposizione a creare, al pari di ogni oggetto di consumo, omologazione e mantenimento di confronti e relazioni stabilizzate all’interno del gruppo, uno stato di dipendenza e falso bisogno. È nel divenire oggetto transizionale che gli

4 Cfr. Donald Meltzer, *Il processo psicoanalitico*, trad. it. di G. di Chiara, Armando Editore, Roma 1971, pp. 39-51.

animali iniziano ad essere reificati. La funzione anaclitica del *gruppo senogabinetto* introiettata in noi è la *pele intesa come bisogno di sicurezza*, come vissuto “di essere contenuti”, vissuto che ci consente di relazionarci in modo ambiguo e integrato con gli animali facendo sì che ogni nostro possibile rapporto con loro sia di fatto accettato, condiviso, sanzionato e normalizzato⁵.

Questa situazione integrata è lo spazio claustrofobico dell’“animale” allucinato, della distorsione paratassica, ed è chiaro che tale claustrofobia e impossibilità di spazio non potranno che assumere i toni dell’immaginario e del vocabolario infantile. Introiettando la funzione accuditiva materna come “primo soccorritore”, iniziamo ad attribuire “valore” e “significato” al mondo in modo che la madre vi acceda come prevedibilità, attendibilità, affidabilità e familiarità: questa fiducia nell’attendibilità della madre è *gioco* che, per usare le parole di Winnicott, non è una questione di realtà interna – un’allucinazione – o una questione di realtà esterna; non è né al di dentro né al di fuori, ma si situa in quest’area transizionale, in questo spazio potenziale tra individuo e ambiente, tra il bambino e la madre, che è di fatto esperienza culturale; è quell’attività psichica, quell’atteggiamento per cui “si fa finta di”: è un modo di fare qualunque cosa da parte di chiunque in piena libertà per controllare e manipolare il mondo esterno al fine di renderlo familiare, personale, prevedibile e attendibile. La nostra esperienza dell’“animale” in quanto esperienza transizionale è, quindi, spazio di gioco, manipolazione, creazione e produzione e non potrà che fondarsi su un illimitato e spregiudicato dominio. Il nostro rapportarci agli animali è gioco in quanto tentativo di esorcizzare la realtà che ci autorizza a *sdrammatizzare*, ridimensionare ed assumere un apatico distacco.

Confinato in uno stato di perpetua transizionalità, in un’area culturale, l’“animale”, reso “nutritivo” e “rilanciato” dalla collettività, perde drammaticità. Entra, nel nostro piccolo salotto fatto di Signorine Felicita e di Nonne Speranza, profumo di glicine e odor di muffa, di scatole senza confetti e acquerelli un po’ scialbi, di stampe e «albi dipinti d’anemoni arcaici»: chiuso nella sua gabbietta e messo sul davanzale o trafitto da uno spillo, ogni “animale” può divenire una delle «buone brutte cose borghesi» di Guido Gozzano⁶.

La bistecca nel piatto non ci racconta mai la sua storia. Gli animali, come la copertina di Linus, sono il cuscino o il pupazzo che da bimbi abbiamo amato, succhiato e abbracciato, che poi, crescendo, abbiamo relegato in un angolo tenendo però sempre ben presente dove trovarlo: cullati dalla complicità dei

5 R. Codermatz, «Il veganismo come scacco dell’animalismo», in <http://animalistifvg.blogspot.it/2015/02/il-veganismo-come-scacco-dellanimalismo.html>.

6 Guido Gozzano, *La via del rifugio, L’amica di nonna Speranza e La signorina Felicita ovvero la felicità*, in *Tutte le poesie*, Gherardo Casini Editore, Roma 1989.

genitori, ci viene detto che gli animali possiamo amarli, ma che è anche necessario mangiarli.

Scrive Erik H. Erikson:

L’aver appreso nella nostra pratica medica che gli individui hanno la tendenza a dimenticare le loro più importanti esperienze infantili, ci fa riconoscere un’altra ignoranza condivisa da tutti gli attori e gli interpreti della storia: l’ignoranza della funzione fatale dell’infanzia nel costituirsi della società [...]. I moralisti ed i razionalisti continuano ad identificarsi con delle astrazioni di se stessi, ma rifiutano di vedere in che modo sono diventati quelli che sono e perché, in qualità di esseri emotivi e politici, dis fanno, obbedendo a delle compulsioni infantili, quello che il loro pensiero ha inventato e le loro mani costruito [...]. Ogni società è fatta di uomini in via di divenire genitori da figli che erano. Per assicurare la continuità della tradizione la società deve preparare presto i giovani alla genitura e deve prestar attenzione ai residui dell’infanzia presenti nei suoi membri adulti⁷.

E ancora

Tutti i nostri sforzi debbono quindi concentrarsi intorno al fine di attenuare l’influsso delle superstizioni inconse sull’educazione infantile e sui mezzi economici e sociali che sono a fondamento dell’identità dei fanciulli. Ma per realizzare tale fine è necessario comprendere il fatto fondamentale che è l’infanzia stessa dell’uomo ad offrire l’elemento psicologico basilare allo sfruttamento dell’uomo sull’uomo⁸.

Un meccanismo analogo vale per lo sfruttamento animale. Nel fornire la matrice transferenziale per la costituzione di una sfera personale sicura, di un’esistenza tranquilla e pacificata basata sul “buon senso” e sul “buon vicinato”, la nostra infanzia determina una frattura violenta e crudele tra ciò che è familiare e ciò che è estraneo, generando dei pregiudizi che poi, come sostiene Erikson, verranno utilizzati in politica e in guerra. La cultura e la tradizione hanno deciso che l’“animale” è lo *straniero* e tale «superstizione» è subdolamente e criminalmente inculcata dai genitori nei figli fin dai loro primi giorni. Ciò che Erikson chiama «il residuo dell’infanzia nel membro adulto» è la più completa indifferenza, apatia e distanza dagli animali reali che, per la maggior parte, vengono “prodotti” per lo sfruttamento umano e la cui vita è solo sofferenza e morte.

7 Erik Erikson, *Infanzia e società*, trad. it. di L. A. Armando, Armando Editore, Roma 1966, pp. 371-372.

8 *Ibidem*, p. 38.

Benedetta Piazzesi

Prendere gli altri sul serio

Recensione a *Mondi Multipli II – Lo splendore dei mondi*

Mondi Multipli è un gruppo di ricerca eterogeneo che si stringe in un patto metodologico: «prendere gli altri sul serio»¹. Orbitante intorno alla sezione antropologica dell'Università degli Studi di Genova, il progetto, che si è costituito nel 2013 e che nel 2014 ha dato vita a due pubblicazioni (cui seguirà una terza) coordinate da Stefania Consigliere, non può sbrigativamente essere rubricato sotto la categoria della letteratura etnografica.

Ciò che il gruppo mette a tema è piuttosto una serie di questioni fondamentali, una serie di domande filosofiche, politiche, etiche, antropologiche che i contributi degli autori selezionati ripropongono al lettore dopo averle metamorfizzate sotto la pressione dello straniamento etnografico.

La prima tappa di questo percorso si è materializzata nel primo volume *Mondi Multipli I – Oltre la Grande partizione*², volume che ha discusso l'opposizione fondamentale della nostra modernità: quella tra natura e cultura. O meglio tra natura e culture. È la disarmante semplicità di questa trappola grammaticale che rivela il dispositivo epistemologico “multiculturalista” a fondamento dell'ontologia occidentale: una è la natura, molte le culture (umane). Esiste il mondo dei fatti, che è poi quello disvelato dalla scienza (e in parte dalla filosofia di marca occidentale), che si può chiamare con una parola “la natura”. Ed esistono le rappresentazioni (mitiche, religiose, politiche, ideologiche) con cui l'umanità ha mistificato (nel passato oscurantista e “infantile” dell'Occidente) e tuttora mistifica (nelle culture presentemente “in stato di minorità”) la realtà. Nudo vero insomma cui solo la modernità ha saputo accedere, consegnandoci un mondo assolutamente trasparente (dal punto di vista del sapere) e di conseguenza tecnicamente accessibile (dal punto di vista del potere).

Su questa concezione s'impiana l'ambiguo multiculturalismo del nostro tempo, ambiguo perché concetto fondante di ogni umanesimo egualitario (tutti gli uomini appartengono a una medesima specie biologica e sono

quindi uguali “per natura”, nonostante le differenze culturali), ma abilmente riciclato nel presente dalle nuove destre, che stanno abbandonando il razzismo biologico in favore di un più velato razzismo culturale (sì, siamo tutti uguali biologicamente, ma quanto siamo diversi culturalmente!).

Da questo impianto muove il ribaltamento ontografico del primo saggio contenuto nel secondo volume, *Mondi Multipli II – Lo splendore dei mondi*³, contributo di Viveiros de Castro su cui non ci dilungheremo perché abbiamo avuto occasione di riproporlo in un precedente numero di questa rivista⁴. Basti dire che se a noi sembra evidente la fondazione biologica (quindi naturale) della comunità umana, che quindi permette il netto taglio metafisico della comunità morale, per le popolazioni amazzoniche di cui si occupa l'antropologo brasiliano, l'umanità, che coincide precisamente con il percepire se stessi come soggetti in prima persona, ha un fondamento spirituale. Tutti i viventi sono umani. Tutti percepiscono se stessi come soggetti attivi del mondo. Ciò che ci accomuna è pertanto una medesima condizione spirituale trans-specifica, che si articola in differenze proprie dei corpi: “multinaturalismo” dunque.

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, ovvero 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”⁵.

Di fronte a questa dichiarazione, possiamo forse pensare a un rovesciamento estremo della heideggeriana differenza ontologica dell'umano? Ciò che per il filosofo tedesco distingue l'uomo dagli altri animali (ciò che quindi pone il fondamento per l'idea di umanità) è la possibilità che avrebbe di aprirsi alla velatezza dell'Essere, di contro all'intenzionalizzazione del mondo ineludibile degli altri animali. L'animale attraversa il mondo con le proprie condotte istintive vivendo pertanto in uno stato di “stordimento”. L'attitudine umana alla formazione di senso (la sua “ricchezza di

1 Cfr. il sito web del progetto alla pagina www.mondimultipli.sdf.unige.it.

2 Stefania Consigliere (a cura di), *Mondi Multipli I – Oltre la Grande partizione*, Kaiak, Napoli 2014.

3 *Id.*, *Mondi Multipli II – Lo splendore dei mondi*, Kaiak, Napoli 2014.

4 Eduardo Viveiros de Castro, «I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio», trad. it. di A. Caramella, D. Serpico e A. Solerio, in «Liberazioni», autunno 2015, n. 22, pp. 4-32.

5 S. Consigliere, *Mondi Multipli II*, cit., p. 38.

mondo”) segna invece la sua differenza ontologica da tutti gli altri viventi. Ciò che ci dice il prospettivismo (e in particolare quello di Viveiros de Castro) è invece che specificamente “umana” è proprio l’intenzionalizzazione del mondo, che ci porta a vedere le cose secondo la nostra prospettiva, a sottoporle alle nostre pulsioni e a imprimere loro la nostra volontà, a istituire un “io” e un “tu”: «*il punto di vista crea il soggetto*»⁶. Le persone sono proprio questo, e l’indigeno *achuar* non può fare a meno di ammettere che anche gli animali sono persone. Che anche gli animali vedono se stessi come umani.

A partire dalle problematizzazioni del primo volume, il secondo instaura un rapporto di continuità, o meglio ne fa discendere una serie di «esperienze di pensiero»⁷, nel tentativo di tendere una corda tra filosofia ed etnografia. Come subito mette in chiaro la «Presentazione»⁸, si tratta di intendere l’antropologia come *sfida filosofica*: sfida dell’alterità alle pretese universalistiche del *logos* occidentale, che nella sua veste migliore (e quindi inattaccabile) s’incarna nella tradizione filosofica. Non è un caso che i saggi selezionati partano (o si dipartano) tutti in maniera diversa dalla cosiddetta *ontological turn*, corrente dell’antropologia contemporanea che mette a tema la differenza nelle proposte ontologiche insite nei sistemi culturali.

Politicamente un lavoro di questo tipo è tutt’altro che *esotico*, se partiamo dalla considerazione che l’etnografia e, in altro modo, la storia rappresentano probabilmente gli strumenti migliori per quella «ontologia di noi stessi, [...] ontologia dell’attualità?»⁹ che paradossalmente solo si può costruire in un gioco di sguardi con l’altro. Per fuggire l’autoreferenzialità e l’apologia del presente. Insomma prendere sul serio gli altri significa prendere un po’ più sul serio anche noi stessi, rivolgendo all’interno quello stesso sguardo straniante che ci abilita a una demistificazione liberatoria dalla “naturalità” e dalla necessità delle categorie, dei dispositivi, delle istituzioni sociali di cui ci serviamo. Questo ad esempio ha fatto Latour applicando l’indagine etnografica all’epistemologia scientifica. Questo ci permette di mettere in atto un gioco di specchi deformanti con cui *Mondi Multipli* ci restituisce le domande ontologiche fondamentali, con cui siamo tanto intimi, in una veste nuova.

Dalla questione della dicotomia natura/cultura all’idea di umanità come

pura funzione pronominale, dalla questione della soggettivazione di genere alla concezione del corpo, dall’autonomia del soggetto umano al rapporto di verità tra parola e mondo, i contributi selezionati in questo volume (firmati da Eduardo Viveiros de Castro, Fernando Santos-Granero, Cecilia McCallum, Jean e John Comaroff, Marilyn Strathern, Martin Holbraad e Mike Singleton) provano a vedere questi problemi da altrove.

McCallum, ad esempio, problematizza la questione dell’epistemologia del corpo aprendo la nostra concezione di un sapere che riguarda il corpo, verso un sapere di cui il corpo è soggetto. Ciò non solo complica il riduzionismo biomedico secondo cui il corpo sarebbe un mero oggetto di scienza, ma soprattutto (per chi si occupa di questione animale) fornisce utili strumenti per una critica cognitivista radicale alla questione dell’intelligenza animale. Intendere la conoscenza come incorporazione restituisce la complessità e la varietà delle pratiche di apprendimento e soggettivazione, che grossolanamente riduciamo a quelle verbali. Se siamo abituati a identificare la conoscenza con la sua espressione mentale/verbale, McCallum ci ricorda che i corpi scrivono continuamente su se stessi le informazioni di cui necessitano:

Diversi corpi accumulano “conoscenza” in modi differenti a seconda delle loro storie specifiche. Molti processi fisici ed esperienziali sono coinvolti nell’apprendimento e nell’insegnamento, o “far conoscere”: processi visivi, sensoriali, uditivi e digestivi. Ken Kensinger [...] così scrive dell’epistemologia Cashinahua: «Un uomo saggio, *huni unaya*, ha conoscenza in ogni parte del corpo [...]. Quando ho chiesto loro dove si trova, di preciso, la conoscenza in uomo saggio, hanno elencato la pelle, le mani, le orecchie, i genitali, il fegato e gli occhi. “Il suo cervello ha conoscenza?”, gli ho chiesto. “Hamaki (non ce l’ha)”, hanno risposto». Probabilmente la conoscenza non sta nel cervello perché, a quanto ne so, non c’è alcuna funzione a esso attribuita, nessuna esperienza fisica che lo riguardi in modo specifico¹⁰.

In questo caso la *sfida filosofica* Cashinahua colpisce la nostra concezione di un centro coscienziale che cartesianamente si isola dalla *res extensa* del nostro corpo e non può non suggerire *modi multipli* di concepire forme di intelligenza incorporata a partire dalle prospettive e dalle esigenze dei corpi, che perciò non saranno esclusivamente umani, ma finalmente anche

6 *Ibidem*, p. 36.

7 *Ibidem*, p. 8.

8 *Ibidem*, pp. 7-12.

9 Michel Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, trad. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2009, p. 21.

10 S. Consigliere (a cura di), *Mondi Multipli II*, cit., p. 108. La citazione interna è di Ken Kensinger, *How Real People Ought to Live: The Cashinahua of Eastern Peru*, Waveland Press, Prospect Heights 1995, p. 239.

animali.

Non possiamo che proporci di far nostri i numerosi strumenti che ci vengono dall'antropologia culturale e che ci suggeriscono di spingere in direzione culturale anche i saperi sugli animali non umani. Come l'etologia che, da scienza del comportamento "naturale" dei viventi, ci auguriamo possa divenire sempre più dialogo con le loro culture non verbali. Poiché solo in questa nostra disponibilità a intendere la culturalità delle pratiche animali potremo recepire le *sfide filosofiche* con cui ci interpellano.

Emilio Maggio Corpi celesti

Esiste, nelle estreme e più lucenti terre del Sud, un ministero nascosto per la difesa della natura dalla ragione; un genio materno, d'illimitata potenza, alla cui cura gelosa e perpetua è affidato il sonno in cui dormono quelle popolazioni. Se solo un attimo quella difesa si allentasse, se le voci dolci e fredde della ragione umana potessero penetrare quella natura, essa ne rimarrebbe fulminata. Anna Maria Ortese¹

Gli uomini hanno perduto l'abitudine di guardare le stelle. Dirò di più: se si esamina la loro vita, si giunge alla conclusione che vivono in due modi. Gli uni falsificano la conoscenza della verità e gli altri schiacciano la verità. Il primo gruppo è composto da artisti, intellettuali. Il gruppo di quelli che schiacciano la verità è formato da commercianti, industriali, militari e uomini politici. Ma cos'è la verità?, mi dirà lei. La Verità è l'Uomo. L'Uomo col suo corpo. Roberto Arlt²

Immagini mosse, traballanti, purezza di una visione che si altera gradualmente nella nitidezza del mondo, il mondo ricostruito per essere visto nella sua totalità cromatica di percorsi obbligati, di muri, sbarre, calce e ferro, contenzione e produzione. È il mondo visto e percepito da un bufalo prima di venire macellato. L'acciaio sotto gli zoccoli e la lucida e inesorabile trasparenza delle mattonelle riflettono lo sgomento del suo sguardo, sostituendosi agli occhi generosi di una madre che avrebbe dovuto accudirlo. Quello sguardo assordato dal rumore intensivo della fabbrica dell'alimentazione, quello sguardo muto, è anche il nostro sguardo di spettatori inconsapevoli di esistenze imposte e di ruoli già assegnati prima di venire alla luce. Luce

1 Anna Maria Ortese, «Il silenzio della ragione», ne *Il mare non bagna Napoli*, Adelphi, Milano 2008, p. 117.

2 Roberto Arlt, *I lanciafiamme*, trad. it. di L. Pellisari, SUR, Roma 2015, pp. 44-45.

artificiale che acceca e abbaglia la miseria dei nostri corpi, trasformandoci in organismi velleitari e sottomessi. Luce netta che ci raffigura come cose e ci configura come persone, privi dell'ombra che ci indistingue dalla corruttibilità e dalla finitezza della vita incarnata nel corpo animale. Luce implacabile dei riflettori sociali che ci rende attori di vite recitate, corpi contabili e funzionali alla "naturale" riconoscibilità identitaria (più disfunzionali che *corpi celesti*) e riconosciuti in quanto *macchine desideranti*. È il *respiro stesso della vita* che, come ci insegna Anna Maria Ortese, sovverte i principi ontologici della realtà effettuale che esige e impone ai corpi *gettati la ragione e la libertà* di cui non sanno. È il fiato caldo di un piccolo bufalo che liquefa l'*intelligenza – preminente caratteristica umana* – della macchina infernale dello sviluppo, nel suo macinare continuo e inesorabile i corpi esclusi dallo statuto di *persona* – colui che possiede cose e beni –, dopo averli allevati e addomesticati³.

Il film *Bella e perduta*⁴ di Pietro Marcello, *film maker* già distintosi nell'asfittico panorama cinematografico italiano con *La bocca del lupo*⁵ e con il documentario dedicato al regista armeno Artavazd Pelesjan⁶, opere degne di competere a livello internazionale con il cinema contemporaneo più interessante per la propensione a rappresentare il fallimento del concetto di *umanismo*⁷, inizia con la destabilizzante soggettiva di un bufalo prossimo alla morte. Dopo questo folgorante prologo, le sequenze che scandiscono l'inizio del film restituiscono il punto di vista di un bufalo appena nato. Quello che il giovane bufalo vede per la prima volta sono immagini di un territorio dove si succede senza soluzione di continuità una lunga teoria di allevamenti dove pascolano centinaia di bufale. Quello che noi spettatori vediamo corrisponde quindi alla *soggettiva* stentata di quel bufalotto, il quale è costretto a guardare il mondo attraverso le fessure che spiragliano luce tra gli assi del rimorchio del camion in cui è imprigionato e che lo condurrà alla morte. La voce fuori campo⁸ – segnata dall'enfasi recitativa di Elio Germano – che commenta queste immagini, nella finzione cinematografica della storia narrata, appartiene al giovane bufalo:

3 A. M. Ortese, «Non da luoghi di esilio», in *Corpo celeste*, Adelphi, Milano 2011, pp. 139-142.

4 Pietro Marcello, *Bella e perduta* (Italia, 2015).

5 *Id.*, *La bocca del lupo* (Italia, 2009).

6 *Id.*, *Il silenzio di Pelesjan* (Italia, 2011).

7 Al proposito, vale la pena citare il nome di alcuni registi: Lav Diaz, Yorgos Lanthimos, Davide Manuli, Apichatpong Weerasethakul, Miguel Gomes, Rithy Panh e Lisandro Alonso, pur con tutti i limiti e le contraddizioni circa la questione animale.

8 Riferita ad animali reali la voce/umana che viene loro prestata, un espediente cinematografico piuttosto comune, è sempre *un fuori campo* in quanto i non umani verosimilmente *non hanno voce*.

Per quanto mi riguarda avrei voluto nascere sulla luna o in qualsiasi altro pianeta. Altrove non sarebbe andata peggio di come sia andata qui. Non che il nostro pianeta non vada abbastanza bene. Purché si sia nati con un gran nome o una grande fortuna. Ma questo non è il mio caso. Io non sono nato su un albero o dentro una casa. Il mio unico tetto è stato il ventre di mia madre e poi qualche asse vecchio ogni tanto, se ho avuto fortuna. Questa è la mia storia, l'unica cosa che ho e me la tengo cara. Quando avrò smesso di raccontarla è perché sarò di nuovo al sicuro, su una di quelle stelle lontane, ma per ora è ancora troppo presto.

Questa sintesi di poche immagini rubate alla realtà del casertano, l'infamamente celebre Terra dei Fuochi, e la voce *umana* del bufalo ci presentano il volto di un animale eclissatosi allo sguardo dell'uomo nei pertugi di quel labirinto teologico-politico che ha definito la storia del diritto e della filosofia occidentale. Sono le sue parole, così concise eppure così essenziali (la luna, i pianeti, i nomi, la casa, gli alberi, la fortuna), a raccontarne il volto, a produrre quel riconoscimento che gli è dovuto e che noi, spettatori dell'animalità, finalmente gli assegniamo⁹. Il riconoscimento del bufalo e la sua inclusione nel mondo che, come ancora sosteneva Martin Heidegger, è ontologicamente *povero* sono la conseguenza del suo fortuito incontro con Tommaso Cestroni, il pastore che originariamente avrebbe dovuto rappresentare il vero protagonista del film.

Tommaso Cestroni, deceduto durante le riprese, figura assai popolare nel casertano per la spiccata prodigalità nel relazionarsi ai suoi conterranei e per l'empatia che dimostrava verso gli animali, è l'anima *bella e perduta* di questo oggetto non identificabile che è l'opera di Marcello. L'angelo di Carditello, così chiamato per aver dedicato tutta la vita alla salvaguardia volontaria della omonima reggia lasciata per anni a marcire dalle istituzioni e divenuta desolata terra di nessuno, è il San Girolamo che toglie la spina dalla zampa del leone, più volte raffigurato nella pittura del barocco seicentesco e che Ortese cita negli scritti raccolti nel volume *Corpo celeste*¹⁰. Santo sui

9 Cfr. Judith Butler, «Una molteplicità di animali sensuali», in Massimo Filippi e Marco Regio (a cura di), *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, Mimesis, Milano 2015, p. 23: «Lévinas ha affermato che anche un suono può esprimere tale comandamento «Non Uccidere» e assumere la funzione del "volto" – il volto non deve per forza essere qualcosa che ci colpisce visivamente; esso può anche agire attraverso gli altri sensi. Gli animali sono esseri sensuali, la cui sofferenza ed esistenza sono percepibili attraverso il suono e il movimento; gli animali, pertanto, possono – e di fatto lo fanno – esprimere una medesima proibizione a uccidere».

10 A. M. Ortese, «La libertà è un respiro», in *Corpo celeste*, cit., p. 137. Sulla relazione tra il cinema di Julio Bressane e il concetto mitizzato di sopravvivenza degli animali non umani, cfr. il mio saggio «Il limite della rappresentazione del sopravvivente e il (dis)limite cinematografico», in «Animal Studies», n. 11, 2015, pp. 11-27.

generis distolto ai suoi studi teologici dalla forza dirompente del corpo di un animale ferito, ma anche – nella visione del regista di Caserta – rappresentazione della *Summa Teologica* di Tommaso, la cui anima razionale si confonde con l'anima sensitiva degli animali, distanziandosene nella capacità di agire indipendentemente dal corpo che abita; anima creatrice a cui è dovuta la sopravvivenza del vivente animale percepito come pura forma del corpo.

Figura ambigua quella di Tommaso, in quanto il suo *dono* di empatia verso gli animali è destinato a scontrarsi con la miseria umana del suo territorio, rendendosi in tal modo garante di un eroismo che finisce per esercitare un accudimento della *natura* ancora dipendente dalle pratiche produttive della zootecnia. Egli vigila sul vivente animale come se fosse un bene prezioso alla stregua della *bella e perduta* Reggia di Carditello, di cui si è autoproclamato guardiano. Quando Tommaso incontra il piccolo bufalo, abbandonato alla sua sorte in aperta campagna in quanto giovane maschio improduttivo¹¹ e pertanto destinato a morire, non solo lo salva da una fine assegnata ma lo recupera nella sfera dell'inclusione civile. Si reca in comune, lo iscrive in un registro anagrafico e lo certifica come animale domestico, animale/persona, scampato alla contabilità della filiera agro-alimentare. Il bufalo d'ora in poi sarà Sarchiapone. Ciò che riluce nelle poche immagini che vedono il pastore, colto nel suo peregrinare quotidiano, intento a ripulire la campagna circostante ridotta a enorme discarica fumante o mentre si prende cura della reggia e dei suoi tesori allontanando intrusi e malintenzionati, è l'azzurro profondo dei suoi occhi e la dolcezza del suo sguardo che sembrano evocare gli occhi lacrimosi di Sarchiapone, inquadrati dal regista in maniera quasi ossessiva.

È questo sovrapporsi di sguardi che dissolve gli statuti ontologici di Tommaso e Sarchiapone, la loro divisione strumentale all'ordine gerarchico del potere giuridico. Le persone sono ritenute tali non solo perché appartenenti ad un ipotetico consesso sociale, ma in quanto possidenti di cose e beni. Sarchiapone non è né cosa né persona ma appartiene a Tommaso e alla comunità. È in affidamento, un espediente atto a risolvere la spinosa questione di definizione giuridica della stessa vita:

Perciò quelle [cose] che si possiedono sono definite “beni”, il cui insieme costituisce ciò che, con un rimando al *pater*, ancora oggi chiamiamo “patrimonio”. Ci sarebbe da riflettere sul fatto che l'idea di “bene” coincida con quella

11 L'allevamento di questi animali seleziona solamente le femmine destinate a produrre grandi quantità di latte per *fabbricare* mozzarelle a denominazione di origine controllata, alimentando così quel mercato di corpi sfruttati fondato sulla bioviolenza.

di cosa posseduta – bene non è una qualche entità positiva, o anche un modo di essere, ma ciò che si possiede¹².

Il nome Sarchiapone rimanda ad un animale immaginario¹³, all'informe bestialità che il dialetto napoletano declina in una molteplicità di significati che hanno a che fare con *qualcosa* di indefinibile e di incommensurabile, a *qualcosa* che non appartiene alla vita popolare di un territorio specifico, ma che è la ricostruzione mitica di un altrove, memoria di un passato di dolore e sofferenza, tramite con l'*aldilà* in cui le esistenze schiacciate dalla Storia rivivono come fantasmi. In questo senso la figura del bufalo Sarchiapone si presta ad una lettura di tipo antropologico. Egli infatti diventa l'attore di un rituale atto a ristabilire performativamente l'equilibrio psico-sociale di una comunità, equilibrio compromesso dalle pratiche spettacolari che riducono la ritualità *metastorica*, che fonda l'identità collettiva, al racconto, debitamente *musealizzato* e *folclorizzato*, narrato dalle istituzioni culturali pubbliche¹⁴. Tommaso Cestroni, l'uomo che si prodiga volontariamente alla salvaguardia del territorio in cui è nato e vissuto, diventa la figura emblematica di tale disagio sociale, secondario al prosaico dominio della Storia sulla *metastoria*, che il film traduce attraverso le immagini di repertorio che rievocano l'inaugurazione della reggia, *finalmente* restaurata, e l'uso propagandistico-espositivo della stessa da parte del Ministero dei Beni Culturali. Queste immagini, insieme a quelle che documentano il casertano come la

12 Roberto Esposito, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014, p. 4. A questo proposito è interessante la dichiarazione rilasciata dal regista casertano durante la conferenza stampa tenuta al festival cinematografico di Locarno, dove il film è stato presentato in concorso; ad una domanda circa la sua esclusione dal festival di Venezia ha così risposto: «Se fossi andato a Venezia [...] probabilmente mi sarei dovuto presentare con Sarchiapone, il bufalo che ho fatto recitare nel film, quindi alla fine è stato meglio così». Cfr. «Il cinema che fa star bene: Pietro Marcello parla di *Bella e perduta*», in www.ondacinema.it.

13 È celebre lo sketch televisivo in cui Walter Chiari e Carlo Campanini, a bordo di un vagone ferroviario, danno vita ad una situazione da commedia degli equivoci con il fantomatico animale – il sarchiapone americano – rinchiuso in una gabbia e sempre invisibile, progressivamente descritto come ferocissimo e pericoloso.

14 Per un approfondimento sul concetto di *metastoria* – la capacità da parte delle comunità umane di rielaborare il ricordo del passato (lutti, malattie, guerre e migrazioni) in forme condivise attraverso pratiche rituali e culturali – cfr. i fondamentali saggi di Ernesto de Martino: *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 2002; *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961; *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce 1995. È chiaro che le innovative interpretazioni etnografiche dell'antropologo vanno riferite alla situazione del meridione italiano post-bellico. I suoi ammonimenti sulla perdita di questa memoria *metastorica*, necessaria all'attualizzazione cerimoniale del vissuto critico di una comunità, sono quanto mai contemporanei. Oggi la pervasività mediatica e il superficiale e anestetizzante interventismo istituzionale rischiano di compromettere e burocratizzare l'orizzonte valoriale delle società umane, fondato su un passato da rammemorare miticamente e le attese per un futuro migliore.

più grande discarica a cielo aperto d'Europa e alle decine di morti causate dai gas velenosi prodotti dagli incendi delle discariche abusive, testimoniano l'autocelebrazione e l'autoassoluzione di uno Stato latitante proprio da quel territorio su cui pretende di esercitare la sua presa governamentale.

Pulcinella

L'improvvisa morte di Tommaso provoca il deragliamento narrativo del film e la contrazione dell'originale impianto documentaristico¹⁵. Sarchiapone rimane di nuovo solo, in balia degli eventi stabiliti dal suo contraltare umano, padrone assoluto di un pianeta dove il bufalo ha avuto la malaugurata sorte di venire alla luce.

La de-generazione dell'umano ha come conseguenza l'incancrenirsi di un lascito spirituale totalmente egemonizzato dall'individualismo borghese. In questa decadenza epocale, il *progetto umano* sembra non possedere più quegli strumenti razionanti che permettevano di fronteggiare il *perturbante*. Gli ecosistemi – costituiti dalla plasticità del vivente e dalla relazione tra specie differenti – sottoposti ad uno sfruttamento capillare senza precedenti, acquistano senso solo se producono performativamente un effetto di realtà, solo se contrassegnati dall'*impronta antropogenica*, cioè dal continuo passaggio dell'uomo nell'ambiente. Mettersi all'ascolto del mondo può diventare allora la modalità per accedere all'*oltre-mondo* dell'animale; dare credito alle parole di Sarchiapone significa rimettere in discussione l'*imprinting antropico* che detta e continua a dettare il corso della storia del nostro pianeta; affidarsi a Pulcinella, come fa Marcello evocandolo dalle viscere della terra, «implica [...] una nuova, diversa esperienza della storia, della vita e del tempo, che vale la pena di provare a comprendere»¹⁶, significa affidarsi all'irruzione del *dionisiaco* che Georges Bataille chiamava *esperienza interiore*; quell'esperienza che permette di dissolvere la nostra umanità e di rinascere come *attori* di una commedia in cui è impossibile distinguere la persona dal suo doppio immaginifico e disumano. L'intento di questo

15 «La morte di Tommaso è l'imprevisto che ha cambiato il film in corso d'opera, che ci ha costretti a porci delle domande dal punto di vista etico. Inizialmente dovevamo seguire lui e il bufalo Sarchiapone, che Tommaso aveva sottratto a morte certa, in un viaggio lungo tutta l'Italia sulle tracce di un libro di Piovene. Poi il protagonista è diventato Sarchiapone, e la vicenda è slittata nella fiaba, nel realismo magico». Dichiarazione rilasciata dal regista a Giovanna Branca, «Viaggio del bufalo Sarchiapone nell'Italia "Bella e perduta"», ne «il Manifesto», 13/11/2015.

16 Giorgio Agamben, *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*, nottetempo, Roma 2015, p. 18.

film imperfetto sarà, allora, proprio quello di svelare questo mistero, questo *segreto* che Pulcinella detiene in quanto maschera funerea, *psicopompo*, traghettatore delle anime dei morti nell'*aldilà*.

Il lascito che Tommaso consegna ai posteri è la vita stessa, anzi una vita non-considerata come quella del bufalo Sarchiapone, che Pulcinella, sdraiato supinamente su un tavolaccio di legno in una postura sguaiata e volgare nella misera stanza di quel *ministerium nascosto* – dalla città di Napoli – *per la difesa della natura dalla ragione*, eredita grazie al testamento che l'angelo di Carditello si premura di redigere prima della sua morte precoce. Nel film la ricostruzione fantastica del misterioso *ministerium* descritto da Ortese evoca il ventre materno dove alloggiavano le povere anime dei defunti, affidate alle cure di una pluralità di Pulcinella in attesa di riconsegnare i corpi disfatti alla loro originaria sacralità. L'idealizzazione della maschera napoletana, che Marcello riesce ad esplicitare attraverso l'immanente molteplicità preumana del mondo mitico dei Pulcinella, un mondo prima del mondo e un mondo *pre-linguistico*, prende la forma di una preghiera rivolta agli uomini e a noi, spettatori della commedia della vita. La separatezza tra il mondo dei morti, il mondo atavico e divino e l'umano – inteso come cultura dell'umano – ha prodotto quel muro invalicabile che ci impedisce di reagire al dolore degli altri.

Il Pulcinella prestato alla storia narrata da Marcello non appartiene alla sua evoluzione teatrale ottocentesca e borghese né tantomeno agli adattamenti moderni che ne fecero drammaturghi come Eduardo De Filippo o Eduardo Scarpetta, semmai è debitore della *vis comica* dell'attore Silvio Fiorillo, che lo inventò all'inizio del Seicento, se non addirittura alla mitologia delle farse atellane del IV secolo a.C. che avevano luogo tra le popolazioni osche della Campania e in cui gli attori «non erano obbligati, come gli altri istrioni, a togliersi la maschera sulla scena alla fine dello spettacolo»¹⁷. Pulcinella e la maschera che ne cela l'identità sono una cosa sola:

Pulcinella non può togliersi la maschera, perché non vi è alcun volto dietro di essa. Egli revoca, cioè, in questione la falsa dialettica fra la maschera e il volto, che ha compromesso il teatro e, con questo, l'etica occidentale. Interrompendo questa dialettica, Pulcinella liquida ogni "problema" personale, congeda ogni teologia¹⁸.

Pertanto le muse ispiratrici del film sono da ricercare nelle illustrazioni,

17 *Ibidem*, p. 60.

18 *Ibidem*, p. 61.

nei disegni e nelle tele dei Tiepolo, padre e figlio. Non tanto per la resa cromatica e figurativa della pellicola quanto per le situazioni e i temi trattati dai due pittori veneti nei cicli dedicati alla maschera napoletana tra le metà e la fine del Settecento e la loro trasposizione cinematografica atemporale¹⁹.

Due sono, infatti, i tratti salienti che caratterizzano l'incursione del *fiabesco*, inteso qui come emergenza del perturbante nella dimensione *verosimile* del documentario che era all'origine del film: la teleologia della *persona* e l'inesorabilità del *tempo monetizzabile*. Attraverso gli inchiostri, la penna e gli acquarelli dei Tiepolo²⁰, *Bella e perduta* compie un'operazione altamente apprezzabile, insieme scandalosa e destabilizzante: emancipa il *cinema* dall'aura sacralizzante del realismo, dalla sua *natura* mimetica, e lo riconsegna alla ambiguità di macchina immaginifica. Pulcinella e Sarchiapone sono personaggi eponimi di un mondo senza volti e senza tempo in cui la voce di un bufalo e quella di una maschera della commedia dell'arte riacquistano il senso di suono vaticinante e oracolare. Del resto chi può far parlare un animale in modo sublime se non il cinema?²¹

La ragione di Pulcinella, per seguire il bellissimo lavoro sulla maschera napoletana di Giorgio Agamben, è da ricercarsi nell'aspirazione umana a confondersi con il mondo senza linguaggio della *natura* o a quello dell'*indistinzione animale*, liberandosi dalle catene giuridiche della responsabilità e della colpa che definiscono gli orizzonti culturali e politici della società civile. Pulcinella è privo del *carattere* che identifica l'eroe tragico perché il mondo reale, il mondo delle *buone* azioni, gli è indifferente: «Pulcinella non è un sostantivo, è un avverbio: egli non è un che, è soltanto un come²²». Pulcinella, non possedendo il *libero arbitrio* che fonda, mantiene e sostiene la differenza gerarchizzante della specie umana, non sceglie di proteggere il bufalo Sarchiapone, né gli è in qualche modo imposto dal dovere sociale assegnato al cittadino di occuparsi del prossimo. Tutto questo patrimonio

19 Emblematici sono in tal senso l'affresco di Giandomenico Tiepolo *La partenza di Pulcinella* in cui un Pulcinella abbandona il mondo edenico di un gruppo di Pulcinella che oziano all'ombra di un pino, il disegno di Giambattista che raffigura *Un gruppo di Pulcinella che cucinano* o il prosaico *Pulcinella sdraiato*, sempre di Giambattista in cui un Pulcinella dal ventre gonfio smaltisce una sbornia o un lauto pasto. Tutte queste immagini di corpi deformi e grotteschi colti in momenti di abbandono al piacere vengono rievocati dal Pulcinella interpretato da Sergio Vitolo nel film di Marcello.

20 Soprattutto i disegni di Giandomenico, figlio di Giambattista, che nel 1797 dà vita al ciclo di affreschi conosciuto come *Divertimento per li ragazzi*.

21 È evidente il riferimento all'intellettuale italiano vaticinante per eccellenza, ossia Pier Paolo Pasolini, e alla sua metempsicotica metamorfosi in corvo parlante in *Uccellacci e uccellini* (Italia, 1966). Come le sue profezie gli costeranno la vita, così Sarchiapone pagherà per la propria consapevolezza.

22 G. Agamben, *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*, cit., p. 53.

valoriale viene semplicemente eluso dal suo essere un semplice foglio di carta bianca su cui sono scritte le mansioni a lui consegnate dall'anima del defunto Tommaso. Quello di Pulcinella non è un rifiuto del patto sociale di convivenza fra umani, semmai è la non considerazione della dimensione teologico-politica in cui l'uomo è costretto a negoziare la propria *animalità* con le pratiche giuridiche, amministrative, economiche e tecniche che lo definiscono come categoria:

Aver abdicato a ogni individualità sostanziale, aver lasciato cadere senza rimpianto ogni personalità per essere integralmente e per sempre soltanto maschera e nome – questa non è davvero per Pulcinella un'impresa superficiale [...]. Egli è così com'è, senza aver mai scelto di esserlo²³.

Per Pulcinella, come per Sarchiapone, il tempo storico non ha un valore precostituito, vale semmai la sua rielaborazione come possibilità di vita inedita. La relazione tra i due è costituita da corpi *paradossali*, l'uno in quanto maschera grottesca, l'altro in quanto animale che parla; entrambi non comunicano ma esprimono la lingua dell'arte: la commedia per Pulcinella e la poesia per Sarchiapone. Non è un caso che Pulcinella sia l'unico in grado di comprendere la voce del bufalo.

L'errare dei due personaggi devia e trasgredisce il percorso che originariamente doveva documentare un viaggio nel Bel Paese contemporaneo e che costituiva il nucleo centrale del film²⁴. Di fatto in qualche modo accade quello che la *parabasi* faceva nella commedia: l'interruzione dello svolgimento dell'azione teatrale ad opera del corifeo, il quale rimaneva solo sul palcoscenico ad intrattenere il pubblico²⁵. Questo procedere a latere dei due personaggi rappresenta una via di fuga dalla prosaica tragedia dell'esistenza. Essi sono corpi che fuggono dalle convenzioni e dalle norme che regolano la società civile e allo stesso tempo da quelle convenzioni finzionali del cosiddetto cinema di impegno civile, trovando rifugio, mentre proseguono nel loro vagabondare, in grotte, stalle abbandonate e case diroccate che diventano vere e proprie tane:

Nella commedia di Pulcinella, malgrado la stereotipa finzione di un intreccio, vi è soltanto parabasi. Pulcinella non recita in un dramma, lo ha già sempre interrotto, ne è sempre già uscito, per una scorciatoia o una via traversa. Egli è

23 *Ibidem*, pp. 58-59.

24 Il film è ispirato, come più volte ha dichiarato lo stesso regista, a *Viaggio in Italia* di Guido Piovene.

25 G. Agamben, *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*, cit., p. 45.

pura parabasi: uscita dalla scena, dalla storia, dalla fatua, inconsistente vicenda in cui si vorrebbe implicarlo²⁶.

Sarchiapone

Strana convinzione hanno gli uomini. Essere i soli a possedere un'anima. Sono convinto che lassù la pensano diversamente²⁷.

I pensieri di Sarchiapone sono espressi da una voce che solo noi spettatori possiamo udire. Questo dialogo intimo che si instaura tra noi e *quel* bufalo innesca un riconoscimento improduttivo (originato da un animale creato da un sistema zootecnico che, in quanto maschio, sfugge alle regole dello sfruttamento di corpi contabili per la loro differenza sessuale) basato sulla vulnerabilità del corpo – che ci ostiniamo ancora a distinguere da quello degli altri animali – più che su pratiche di soggettivazione identitaria. Nel film questa magnifica intuizione, che funge da sfondo magico alla predisposizione trascendentale della realtà e che rappresenta un superamento dell'ordine sociale, viene a mancare nella sua parte conclusiva.

La missione di Pulcinella finisce nel momento in cui Sarchiapone viene affidato a Gesuino, inquietante pastore della Tuscia che scava la terra circostante alla ricerca di preziosi reperti archeologici e recita versi dannunziani. Questo è il momento in cui la realtà riprende il sopravvento, tornando a dettare le norme che stabiliscono le gerarchie del vivente e la sua messa al lavoro produttivo. Gesuino vuole *allevare* Sarchiapone per poi macellarlo e mangiarlo, magari condividendo il lauto pasto proprio con Pulcinella. A questo punto Pulcinella dismette la maschera e acquista quella soggettività che aveva sempre rifiutato e soprattutto la possibilità di poter scegliere come fanno i *veri* uomini. Di conseguenza, Sarchiapone perde l'aura che ne decretava l'immortalità e va incontro al tragico destino a cui alludeva in modo premonitorio la sequenza iniziale del film.

Quello che lascia perplessi, oltre all'evocazione di una bellezza perduta appartenente ad un mondo rurale reso fantasma dall'intensità con la quale la macchina capitalista produce e alleva i "suoi" animali – pur con tutte le contraddizioni dell'*umana natura*²⁸ –, è proprio l'ineludibile circolarità

26 *Ibidem*.

27 È sempre Sarchiapone a parlare.

28 Molte sono le immagini di repertorio a cui si affida Marcello per documentare una remota

che nel film sembra congelare l'intensità delle sequenze in cui Pulcinella e Sarchiapone si accompagnano per riconoscersi come esseri incarnati. Nella parte centrale dell'opera essi rimangono infatti estranei, grazie alla loro mutua relazione, a una realtà che li vuole funzionali alla loro *natura* di esseri *divertenti e commestibili*: Pulcinella nutre Sarchiapone, cerca luoghi che possano dare riparo al bufalo, insomma lo protegge e d'altra parte Sarchiapone *sostiene* Pulcinella con la sua *voce*. Tutto questo svanisce nell'ultima sequenza in cui Sarchiapone è costretto a salire sul camion che lo porterà al mattatoio, riportando la memoria dello spettatore alle immagini iniziali che documentavano proprio tale percorso.

Mentre Pulcinella dà il commiato all'indistinzione che la maschera gli conferiva, acquisendo quella *soggettività* che l'orizzonte teologico-politico traduce come *libero arbitrio*, Sarchiapone viene riconsegnato al suo destino di corpo macellabile, di "pezzo"²⁹. Insomma se all'"Umanità" viene concesso il privilegio della scelta, l'"Animalità" viene relegata nella sfera del destino. Ciò nonostante il film di Marcello si pone in quello spazio chiasmatico e permeabile che Bazin definiva *cinema impuro*. Ed è forse proprio questa imperfezione, che si rende evidente nell'uso disinvolto di materiali documentaristici insieme ad immagini dalla grande potenza visionaria ed immaginativa in cui lo straordinario irrompe nell'ordinario, a rendere questa pellicola un magnifico esercizio di verifica sul destino e la natura umani. E pur se il film è contrassegnato da un antropocentrismo di fondo, è innegabile il disagio di Marcello nei confronti di una soggettività umana che prevede un rigoroso assoggettamento del mondo circostante.

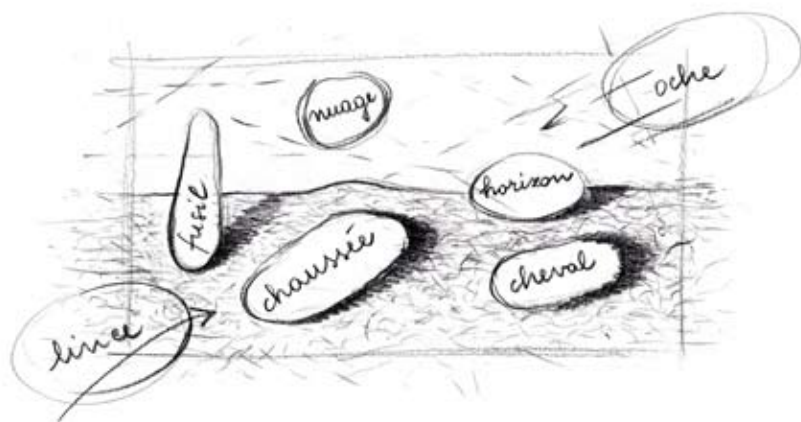
Rimane scolpito nella memoria l'ultimo fotogramma della pellicola. Gli occhi imploranti di Sarchiapone, ormai adulto e con il volto rigato dalle lacrime, ci riportano all'incipit del film, a quell'incontro tra lo sguardo del bufalo prossimo alla macellazione e quello inconsapevole di un essere appena venuto al mondo. Forse la contraddizione tra *corpi celesti* e *corpi vivi* rappresenta il vero *segreto* di Pulcinella.

Italia contadina: dalla *Tauromachia*, in cui si pratica un rito propiziatorio atto a celebrare la sopravvivenza della comunità, all'altrettanto commovente, pur con intenti opposti, sequenza delle bufale che si tuffano nel mare che richiamano il cinema anti-naturalistico di Pelesjan, in cui l'armonia della natura viene ricostruita *magicamente* attraverso tecniche cinematografiche pure, quali il montaggio e il rallenti. Cfr., ad es., *Le stagioni* (URSS, 1972).

29 Cfr. a questo proposito il potentissimo film del regista ungherese Lazlo Nemes, *Il figlio di Saul* (Ungheria, 2015), ambientato in un campo di sterminio nazista in Polonia, in cui i corpi degli ebrei uccisi vengono definiti «pezzi».

Luigia Marturano
Con i nomadi del cielo

Conosciamo il decollo, ma non avremo mai nelle braccia lo sforzo dello staccarsi da terra, del fendere l'aria per mantenere la quota e intersecare geometrie. Se il volo ci è precluso, le nostre impronte sul terreno si sovrappongono però a milioni di altre e tutte le piste si intrecciano e si ingarbugliano all'infinito. Il territorio nel quale Jean Christophe Bailly ci conduce col suo libro¹ si rispecchia in un disegno di Magritte dal titolo *L'uso della parola*². Eccone uno schizzo nel momento in cui anche una lince e uno stormo di oche selvatiche vi fanno irruzione.



Altri animali ci osservano dal loro nascondiglio, fra le pieghe della carta o da un margine che in realtà non esiste, perché lo spazio è trama ininterrotta e vibrante di apparire e sparire. «Per ogni animale vivere vuol dire attraversare il visibile nascondendosi in esso»³. E sui fili del tessuto del vivente, improvvisi e inaspettati, avvengono gli incontri: momenti di sospensione, di “fermo immagine” nei quali non sempre lo sguardo arriva

realmente all'altr*, nei quali per la maggior parte delle volte ci si identifica per evitarsi e che si concludono con la fuga. Non avere una tana in cui sparire dalla vista e da violenza possibile o certa è la condanna della gabbia. «Il libero passaggio dalla visibilità all'invisibilità [...] è come la respirazione stessa del vivente»⁴. Uno spazio forzatamente delimitato è esattamente il contrario di un territorio e ogni detenzione serve ad attuare il regime della perenne visibilità. Unica via di fuga ammessa: l'estraniamento che restituisce il piano della singolarità «in una specie di innocenza disperata»⁵. Ogni reclus* in uno spazio-prigione, come un attore sul palcoscenico, è bloccato da occhi indiscreti nel personaggio che è chiamato a rappresentare, ma continua a esibire la propria potenziale e urlante invisibilità. Quanto Bailly è solidale con la scimmia legata a un trespolo sulla scena del *Pierrot lunaire* di Schönberg⁶ o con gli animali braccati dai cacciatori? Lo è fino alla condanna irrevocabile di tutte le forme dello sfruttamento antropocentrico? E come declina quel “preservare” che tanto lo preoccupa?

Il “partito preso” segna comunque una presa di posizione, una solidarietà, è manifesto di una dinamica bilaterale, affermazione e risposta. Indica la predisposizione all'ascolto e all'incamminarsi abbandonando solchi divenuti trincee. Muoviamoci allora con l'autore nell'intrico di tracce sensoriali e di piste che vogliamo immaginare anche nel disegno di Magritte, in quella porzione di spazio animato da brevissimi tratti. Sono gli indizi di un numero incalcolabile di enigmatiche esistenze e di mondi. Il loro tessersi colma e ispessisce ogni distanza, fino all'orizzonte. Per il fitto di un bosco, ma anche per il vuoto di una strada, abbiamo bisogno di altri sensi. Cerchiamo altri occhi, orecchie, vibrisse, nasi, chele, becchi che ci spalanchino alla meraviglia e allo stupore:

Il nascosto, quindi, non è fatto solo della tessitura dei nascondigli, ma è per così dire il reale stesso [...]. Ogni entrata nel mondo è un mondo, un modo di stare al mondo, una traversata, una storia. L'insieme delle storie singole non produce nessun tipo di unità, da un capo all'altro non c'è che una frammentazione infinita⁷.

Ogni vivente aderisce a sé, alla propria apparenza che lo costituisce e lo racconta come singolarità. Si muove lungo il proprio cammino, è errante,

1 Jean-Christophe Bailly, *Il partito preso degli animali*, trad. it. di A. Trocchi, nottetempo, Roma, 2015.

2 René Magritte, *L'uso della parola*, disegno, 1927, cit. in *ibidem*, p. 92.

3 *Ibidem*, p. 12.

4 *Ibidem*, p. 13.

5 *Ibidem*, p. 14.

6 *Ibidem*, p. 15.

7 *Ibidem*, p. 19.

alla ricerca. Modella su di sé il territorio, ne è un calco, il negativo o il positivo. La domesticazione è allora un esilio, così com'è straniante parlare, in astratto, di "animalità", una categoria per produrre apparentamenti improponibili: un polipo e un cerbiatto hanno qualcosa in comune in più di quel che hanno un ombrello e una macchina per cucire? Quello dell'animalità è un concetto che scatena un "effetto-lista" e fa riempire le arche di Noè, ma allontana i viventi dal reale fluire dei loro percorsi. Gli animali abitano il tempo come singoli. In quanto vivi sono 'agenti', esseri ragionevoli, come ha affermato Plotino riprendendo Parmenide, di una «pensosità fatta prima di tutto di ascolto e di attenzione estremi»⁸. Il mondo è *poiein* e *theoria*, fare e contemplare, laddove produrre ha la stessa radice di poesia, e gli animali, astuti sognatori, partecipano alla sua formazione come costruttori di *Umwelten*. Essi sono pensieri in movimento, «senso incorporato», secondo la definizione data da Merleau-Ponty⁹, che così ricompone i piani del sensibile e dell'intelligibile. Di pista in pista, di notte in notte, di sogno in sogno, ciascun essere sensibile tende al finire procedendo nella dimensione condivisa dell'essere "perituri". Se, nel sonno, il respiro che solleva il corpo fa intuire la «dormienza del pensiero»¹⁰, al risveglio è lo sguardo ad accendersi sul piano dello stupore e a gettare un ponte da e verso l'"altrove", aprendosi alla superficie dell'esistenza. L'"altrove" è un movimento, un corso da seguire, corrente che trasporta, è pietra levigata dal fiume. I corpi, esposti o celati nel segreto della loro vita nascosta, fanno risuonare il silenzio col loro pulsare e vibrare l'immobilità col loro calore: sono produzioni perturbanti. Essere in vita è esserne sommersi, avviluppati e confinare invece tutte le ripartizioni nell'organizzazione del sapere. Inspirazione ed espirazione scandiscono un ritmo che concerta e muove il vivente all'unisono. Il respiro «è la forma animale dell'essere in vita»¹¹. L'aria soffiata filtra attraverso piani porosi, assembla, dilata e comprime. La pietra scalzata via dallo zoccolo di un cavallo lascia un'impronta dove brulicano insetti. Dal ramo vicino s'è già levato un corvo, ma il verme subito sparisce nell'ombra di una nuvola e qualcuno ora punta un fucile.

La pietra di Heidegger non compie azioni ma, nonostante la distanza che la separa dal respiro, nella sua impronta c'è un racconto, una traccia «qualcosa che richiama un rapporto (una pressione, una dolcezza, un'insistenza)

8 *Ibidem*, p. 32.

9 *Ibidem*, p. 35.

10 *Ibidem*, p. 37.

11 *Ibidem*, p. 47.

tra questa pietra e il suolo che l'ha ricevuta»¹². La pietra rotola attraverso un'infinita connessione, si bagna di odori, regge linee che costruiscono il paesaggio e permettono di decifrarlo, cambia con le stagioni. È un testo che ai sensi umani scolora, che li lascia smarrire e confondersi, che li vede ciechi di fronte alla gioia. È un testo da imparare a balbettare. I nostri antichissimi antenati su quella pietra hanno disegnato. Fra i tanti soggetti possibili, hanno scelto di dipingervi degli animali. L'umanità nascente, incerta sulla postura eretta, aveva avuto bisogno di questo rispecchiamento per iniziare a costruirsi come differenza. Il sospetto che fosse una strada sbagliata e una nuova incertezza fanno ora vacillare l'umano e gli animali riaffiorano sulle sue pareti, «alterità effettiva e quotidianamente all'opera»¹³. I mondi non umani sono fatti di cose innominate e di azioni, di verbi all'infinito di cui gli animali tracciano le linee. Come «quella del volo [...] rapida ed effimera che si cancella non appena appare»¹⁴, che ci suggerisce come deve essere abitare la distanza come un pieno, fendere l'oscurità, evadere la pesantezza... O quella comune del dormire, che conduce ogni vivente in una zona remota e originaria della quale solo il respiro racconta l'esistenza. C'è poi la linea del guardare che può avere la consistenza di un cavo d'acciaio quando, anche solo per la durata d'un frullo d'ali, unisce realmente due sguardi. Ciò che allora corre da un estremo all'altro fissandosi in modo indelebile è il riconoscere «la pienezza con cui, fuori da ogni norma, l'esistenza si condensa nella singolarità»¹⁵ e, di conseguenza, l'acquisire la consapevolezza di un'altra prospettiva e dunque di molte altre prospettive possibili. Se i verbi-vettori sono nati prima dei nomi come «imitazione di ciò che è attivo, mormora, si muove»¹⁶, in un mondo in origine privo di *logos*, come sosteneva Herder in un suo saggio del 1772¹⁷, in «un brusio o [...] colonna sonora del sensibile», «il linguaggio non sarebbe più brandito come il segno della superiorità umana»¹⁸.

Gli occhi che ci guardano sono quelli di una lince: è entrata silenziosa e impeccabile nel foglio di carta. Immobile, ci fissa. Nel disegno di Magritte le parole fucile, nuvola, orizzonte, strada, cavallo sono inserite in forme tondeggianti. A differenza dei verbi, i sostantivi sono statici, potremmo farli corrispondere al punto laddove il verbo è linea e vettore.

12 *Ibidem*, p. 50.

13 *Ibidem*, p. 69.

14 *Ibidem*, p. 75.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*, p. 89.

17 *Ibidem*, p. 88.

18 *Ibidem*, p. 91.

Hanno un'inclinazione per gli elenchi, le nomenclature e le etichette, per bloccare in indici e definizioni. Per costruire dizionari. Non si addicono al movimento, agli scarti e alle fughe degli animali, sono funzionali alla loro prigionia, come i nomi scritti sulle gabbie degli zoo dove essi divengono prototipi di specie, singolare collettivo. La parola cavallo, *cheval*, è posta su una forma astratta che nulla ha a che vedere col fremito, l'odore, il suono di un cavallo. Eppure saremmo dispost* ad accordargliene la valenza. «Appena un nome è dato, qualcosa ci sfugge»¹⁹. Prima di divenire parola, il linguaggio è stato ascolto, necessario «apprendistato»²⁰ di infinite lingue incomprensibili e liberate. Tutto ciò che è esistenza «si parla e ci parla»²¹, significa in quanto esiste. È necessario desostantivizzare per passare «dall'Essere al verbo essere»²², alla mobilità attraverso la quale il verbo essere si coniuga per arrivare finalmente ai modi dell'esistere.

La lince non ha smesso di osservarci fissando così il silenzio del reciproco ascolto. È la nota più bassa, o la più alta, della gradazione sonora, altra declinazione dell'abitare i mondi, dell'apparire e dello sparire. In questa somma però «ognuno si sottrae al conto totale, ed è così e per questa ragione che il conto si forma»²³. L'improvvisa apparizione della lince ha spalancato in noi lo stupore ed è attraverso questo che ora stiamo comunicando e condividiamo, nella certezza della sua brevità, «il canto in movimento del punto di fuga»²⁴. Alle nostre spalle rimangono parole prive di senso se private di ogni singola firma: animalità, bestialità, biodiversità... Solo i singoli valgono e autenticano, differenziano e resistono. Ma ecco, il battito d'ali d'uno stormo di oche selvatiche ci fa alzare la testa: sono nomadi del cielo. Proviamo a immaginarci con loro, portando con noi la nostra impossibilità. Sentiamo che la forma del loro essere è il ritmo del volo e quello delle migrazioni. Quando si posano, a poca distanza da noi, l'aria ci assorda. Ci avviciniamo piano, ma il loro improvviso fuggire ci soffoca di possenti sferzate. Allontanandosi, la massa scomposta ristabilisce presto caleidoscopiche geometrie. Tentiamo di imprimere quelle linee nel nostro corpo ancorato al suolo. Vogliamo intuire allerta e riposo, e l'urgenza delle uova. Le vediamo sbiadire.

19 *Ibidem*, p. 102.

20 *Ibidem*, p. 95.

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*, p. 96.

23 *Ibidem*, p. 100.

24 *Ibidem*, p. 103.

NOTE BIOGRAFICHE

*S*tephen Thierman ha ottenuto il titolo di dottore di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Toronto. Attualmente si occupa dell'intersezione tra *Critical Animal Studies* e scienze sociali e filosofiche, con particolare interesse all'applicazione della riflessione di Michel Foucault alla questione animale.

*M*ateusz Tokarski è dottorando presso l'Institute for Science, Innovation and Society della Radboud University di Nijmegen. Partecipa a un progetto per lo sviluppo dell'approccio ermeneutico alla filosofia dell'ambiente. I suoi interessi di ricerca comprendono principalmente i conflitti nei contesti naturali, gli aspetti morali del *rewilding* e le implicazioni etiche della coabitazione con la natura selvatica.

*D*avid Moretini è educatore ed istruttore cinofilo Siua. È laureato in filosofia teoretica presso l'Università degli studi di Firenze con una tesi sull'umano, la tecnologia e i sistemi ibridi come modello interpretativo della contemporaneità. Ha formato la propria esperienza professionale fuori dai campi di addestramento e dalle discipline sportive cinofile, lontano dal mondo dell'agonismo e delle mostre cinofile. Da un punto di vista professionale la sua specializzazione sono i problemi comportamentali legati all'aggressività intraspecifica ed eterospecifica e le fobie sociali. Lavora fianco a fianco con i suoi cani, Mina e Ludo.

*J*osé Emilio Pacheco (1939-2014) è uno dei principali scrittori della letteratura messicana contemporanea. Tra gli altri libri, ricordiamo *Il vento distante* e *Il principio del piacere*, entrambi editi da SUR.

*F*rancesco Aloe è dottorando di Filosofia presso l'Università di Milano. Laureato in Matematica e in Filosofia presso l'Università di Genova, i suoi principali interessi di ricerca riguardano la logica matematica, in particolare la logica categoriale. Si interessa inoltre di marxismo critico e di questione animale.

SEGNALAZIONI

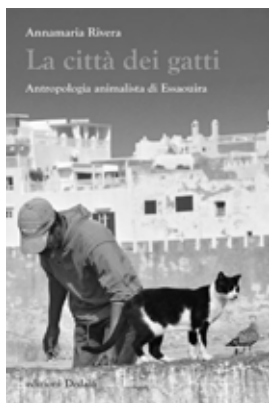


Massimo Filippi
Sento dunque sogno
Frammenti di liberazione animale
Ortica, 2016

Questi frammenti sono un lungo sogno giocato sul rincorrersi cangiante e irrefrenabile di significanti in perenne mutamento, per lasciarsi alle spalle il sordo mutismo del pensiero dell'utile. Vi soffia un'aura che spinge, delicatamente, verso il divenire altro. Verso una modalità sciamanica di *rimembrare* il rapporto perduto con gli altri animali o, quantomeno, di intravederlo, a tratti, come se delle lucciole illuminassero per pochi secondi, ora qua ora là, l'oscurità della notte che ci sommerge.

Che cosa sono i sogni se non tracce sfavillanti, intermezzi luminosi dentro l'opacità del sonno? I sogni non rappresentano forse l'irrompere della vita dentro la quotidiana piccola morte del sonno? Non sono forse qualcosa che buca e corrode la coscienza chiara e distinta de "l'Uomo"?

Gli animali sognano ma non sappiamo cosa sognano e, auspicabilmente, non lo sapremo mai.



Annamaria Rivera
La città dei gatti
Etnografia animalista di Essaouira
Dedalo, 2016

Con stile vivace e intrecciando la narrazione in prima persona con l'analisi antropologica, l'autrice disegna un ritratto singolare di questa città del Sud-Ovest del Marocco, contraddistinta da una presenza di gatti così numerosa e accettata da segnare nettamente il paesaggio urbano. Il volume, corredato da un apparato fotografico inedito, ha per tema centrale il rapporto degli abitanti di Essaouira con i gatti, ma anche con i gabbiani

e i cani: questi, all'opposto dei primi, di solito poco apprezzati nelle società a maggioranza musulmana. Rivera mostra come al carattere cosmopolita della città e alla sua pluralità culturale e religiosa corrispondano relazioni con i non-umani per lo più guidate da tolleranza, empatia, compassione. E ciò riguarda soprattutto gli strati subalterni della società, che si concedono così quel che l'autrice definisce "il lusso dei poveri". Ciò nonostante, anche qui si pratica il sacrificio rituale di animali, tema cui l'antropologa dedica una parte della sua riflessione.