

“

Qui tutto è rosso [...]. [È un] tempio immenso dai numerosi altari abbandonati dagli dei e dove, senza sosta, si fanno sacrifici, con gesti meccanici e con ritmo d'officina [...]. Ognuno si dà da fare attorno al suo pezzo di bue. Siamo lontani centro della scena; [...] ma altrove il massacro continua. Si sentono colpi sordi, le imprecazioni degli abbattitorie il modesto mormorio del canale di scolo, dove le bestie agonizzanti rigettano [...]. Il cielo, indifferente alla carneficina, è di colore grigio ferro. Il giorno spunta senza entusiasmo. Nella nebbia leggera, tre gendarmi mangiano croissant. Un inserviente passa trascinando una fila interminabile d'interiora.

– Carlo Rim

Liberezioni

27

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

inverno 2016

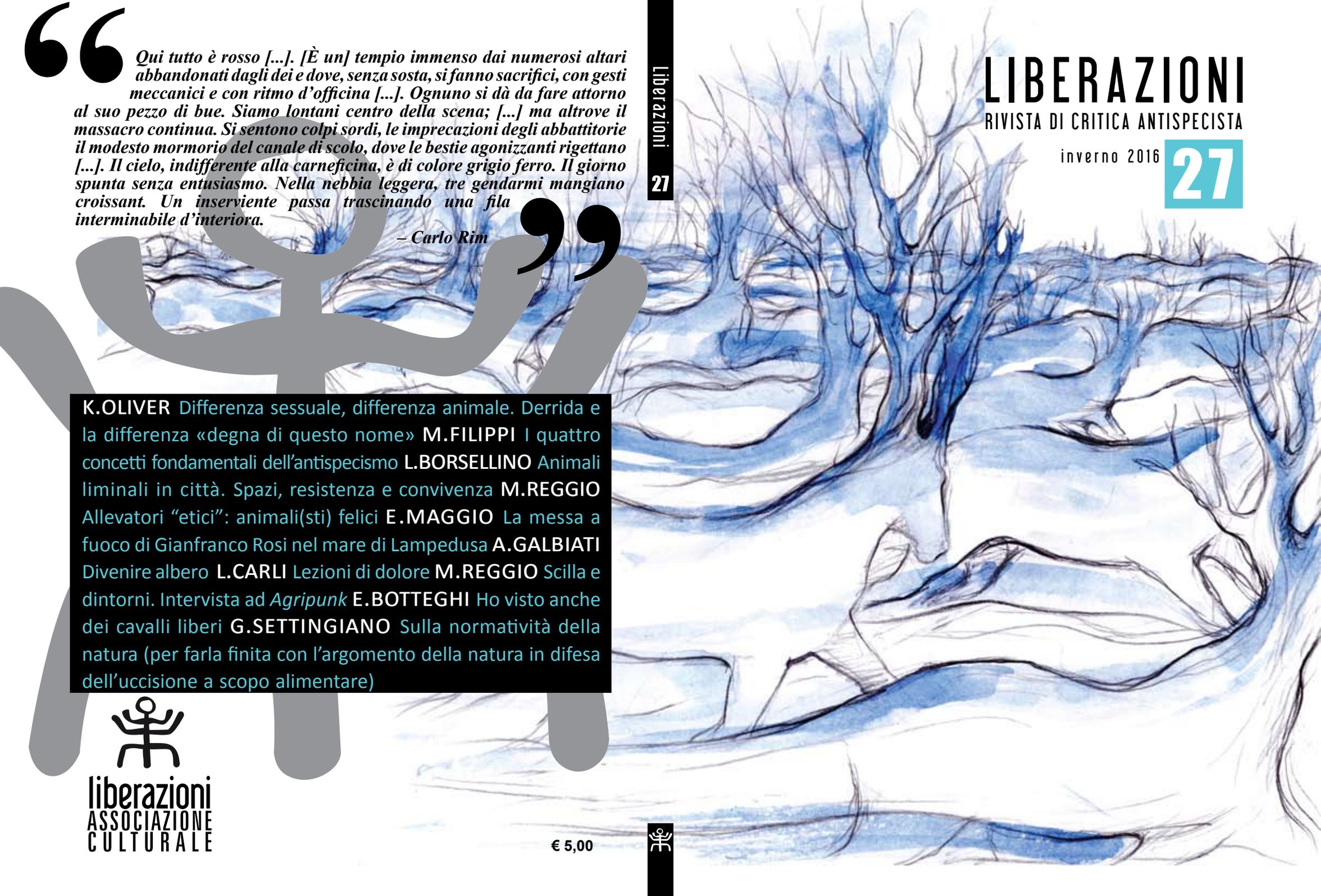
27

K.OLIVER Differenza sessuale, differenza animale. Derrida e la differenza «degnata di questo nome» **M.FILIPPI** I quattro concetti fondamentali dell'antispecismo **L.BORSELLINO** Animali liminali in città. Spazi, resistenza e convivenza **M.REGGIO** Allevatori "etici": animali(sti) felici **E.MAGGIO** La messa a fuoco di Gianfranco Rosi nel mare di Lampedusa **A.GALBIATI** Divenire albero **L.CARLI** Lezioni di dolore **M.REGGIO** Scilla e dintorni. Intervista ad *Agripunk* **E.BOTTEGHI** Ho visto anche dei cavalli liberi **G.SETTINGIANO** Sulla normatività della natura (per farla finita con l'argomento della natura in difesa dell'uccisione a scopo alimentare)



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 5,00



Liberazioni

Trimestrale Anno VII n. 27/ Dicembre 2016

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

Direttore responsabile

Roberta Marino

Redazione

Luca Carli, feminoska, Silvana
Ferrara, Massimo Filippi, Luigia
Marturano, Benedetta Piazzesi, Marco
Reggio, Filippo Trasatti

Collaboratori

Ralph R. Acampora, Carol J. Adams,
Matthew Calarco, Matthew Cole,
Vinciane Despret, Giorgio Losi,
Emilio Maggio, Raffaele Mantegazza,
Marco Maurizi, Marco Mazzeo,
Gianfranco Mormino, David Nibert,
Aldo Sottofattori, Antonio Volpe

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

Finito di stampare nel Dicembre 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.*

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

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	Modo Infoshop - Via Mascarella 24/b
Borgo Val Di Tarò	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
Milano	Libreria Utopia - Via Marsala, 2 Libreria Les Mots - Via Carmagnola, 4 ang. Via Pepe Piano Terra - Via Federico Confalonieri, 3 Libreria Popolare - Via Tadino, 18
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
Zocca	Associazione Green Riot - greenriot@libero.it

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

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

In qualunque modo lo si voglia interpretare, qualunque conseguenza

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

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

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

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

OFFICINA DELLA TEORIA

- 4 Kelly Oliver
**Differenza sessuale, differenza animale
Derrida e la differenza «degnà di questo nome»**
- 29 Massimo Filippi
I quattro concetti fondamentali dell'antispecismo

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 43 Laura Borsellino
**Animali liminali in città
Spazi, resistenza e convivenza**
- 58 Marco Reggio
Allevatori "etici": animali(sti) felici

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 77 Emilio Maggio
**La giusta distanza
La messa a fuoco di Gianfranco Rosi nel mare di Lampedusa**
- 84 Alessandra Galbiati
Divenire albero
- 91 Luca Carli
Lezioni di dolore
- 95 Marco Reggio
**Scilla e dintorni
Intervista ad Agripunk**
- 101 Egon Bottegghi
Ho visto anche dei cavalli liberi
- 107 Guido Settingiano
Sulla normatività della natura (per farla finita con l'argomento della natura in difesa dell'uccisione a scopo alimentare)

NOTE BIOGRAFICHE

Kelly Oliver

Differenza sessuale, differenza animale

Derrida e la differenza «degnata di questo nome»¹

Passando in rassegna la storia della filosofia, le femministe hanno messo in evidenza che “femmina”, “donna” e “femminilità” ricadono spesso dallo stesso lato dell’animale nel dualismo umano-animale, come indica l’uso frequente del termine generico “uomo”. Da Platone fino a Hegel, Freud e oltre, le donne sono state associate alla Natura e all’istinto di procreazione, nei pressi del regno animale. Si potrebbe affermare che, dai tempi dell’alleanza della donna con il serpente della *Genesi*, la tradizione giudaico-cristiana ha sempre guardato con sospetto la vicinanza della donna agli animali.

In questo saggio, prendendo le mosse da *L’animale che dunque sono*², libro postumo di Derrida, intendo seguire una linea divergente nel tracciare l’origine di quella che è stata spesso definita “la guerra dei sessi”. Invece di separare la donna dall’animalità per allinearla con l’altro lato del dualismo, uomo o umano che sia, indagherò la differenza sessuale dalla prospettiva della differenza animale. In altre parole, al posto di introdurre la differenza sessuale nella storia della filosofia, o nell’ambito delle tradizioni intellettuali e culturali occidentali, insistendo sulla separazione dell’uomo o dell’umano in due sessi, come è stato fatto da diverse pensatrici femministe, proverò a pensare, oltre la categoria “animale”, a moltitudini di svariati animali.

La tradizionale opposizione binaria tra umano e animale verrà messa in discussione non attraverso il ricorso alle modalità generalmente utilizzate dai filosofi, ossia affermando che gli umani sono anche animali, o che gli animali sono capaci di soffrire o che sono dotati di intelligenza, ma mettendo in discussione la categoria stessa di “animale”. Questa categoria raggruppa una varietà pressoché infinita di esseri viventi in un unico concetto, misurato in termini umani – gli animali sono quelle creature che non sono umane e che, pur essendo forme di vita autodeterminate, dal punto di vista della morfologia e del comportamento, hanno con gli umani poco in comune. Facendo esplodere la categoria di “animale”, lasciando spazio al pensiero

di svariati animali non più sussunti in un’unica categoria generica, si fa esplodere anche l’altro polo del binarismo, ossia l’umano. Se gli animali sono infinitamente più vari rispetto a quanto suggerisce il dualismo umano/animale, allora anche l’“umano” è probabilmente più diversificato di quanto tale termine suggerisca, a cominciare dalla differenza sessuale dell’“uomo”. Prendendo in considerazione le moltitudini di sessi, sessualità e pratiche riproduttive animali, possiamo tentare di espandere il nostro modo di pensare i sessi, le sessualità e le pratiche riproduttive dell’“uomo”.

Questo saggio è una sorta di esperimento mentale con effetti pedagogici e dovrebbe contribuire a pensare al di là del binarismo sessuale uomo/donna. La tesi che sostengo si basa sulle seguenti premesse: 1) il dualismo umano/animale cancella le differenze tra viventi e tra immense varietà di culture umane e di persone; 2) nell’alveo dei miti e delle filosofie giudaico-cristiane, l’opposizione binaria umano/animale è intimamente legata all’opposizione binaria uomo/donna; 3) muovendosi oltre il concetto estremamente generico di “animale” e considerando le diverse specie e perfino i singoli individui, dovremmo provare a oltrepassare la nozione di “umano” a favore di considerazioni relative alle differenze culturali e individuali; 4) in termini di differenza sessuale, data l’esistenza di diversi sessi, sessualità e pratiche riproduttive degli animali, dovremmo riconsiderare i sessi, le sessualità e le pratiche riproduttive degli umani al di là degli angusti dualismi uomo/donna o eterosessuale/omosessuale.

La mia tesi, insomma, è che i binarismi umano/animale e uomo/donna siano intimamente legati e, quindi, che la decostruzione del primo si rifletta anche sul secondo. Inoltre, il mio obiettivo è quello di ampliare il paesaggio concettuale sulle differenze messe in ombra da queste opposizioni. A tal fine, farò riferimento, a titolo d’esempio, alle pratiche sessuali dei bachi da seta, delle formiche e delle scimmie non perché gli umani siano fisicamente identici a queste creature, ma per mettere in crisi la cornice teorica che ci costringe dentro binarismi in cui i concetti sono pensati a coppie, coppie che si trasformano molto facilmente in opposizione, gerarchia o guerra. Poiché cambiando il modo in cui pensiamo a un concetto nell’ambito del dualismo tradizionale modifichiamo anche quello in cui concepiamo l’altro, se modifichiamo il modo in cui pensiamo l’animale, modifichiamo anche quello in cui pensiamo l’umano e se cambiamo il modo in cui pensiamo l’uomo, modifichiamo anche quello in cui pensiamo la donna. Inoltre, nella misura in cui le storie di questi dualismi sono strettamente legate, cambiando la relazione tra i termini del primo trasformiamo anche i rapporti tra quelli del secondo. L’obiettivo più generale di questo saggio è pertanto quello di muoversi oltre il pensiero in termini di coppie o dualismi, per pensare in termini

¹ La versione originale di questo saggio è apparsa in «Hypatia», vol. 24, n. 2, primavera 2009, pp. 290-312.

² Jacques Derrida, *L’animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006.

di differenza reale. Una vera etica della differenza richiede di superare la coppia in direzione di una moltitudine di differenze. Pensare alle differenze animali, o tra svariati viventi, dovrebbe permetterci di pensare al di là del dualismo della differenza sessuale, così radicato nella nostra cultura, e di immaginare una molteplicità di differenze sessuali. A sua volta, la decostruzione del concetto di “animale” non soltanto apre lo spazio a moltitudini di differenze pressoché infinite tra viventi, ma anche alle differenze, sul lato opposto del binarismo umano/animale, a moltitudini quasi infinite di differenze tra umani.

Le differenze tra gli animali possono mettere in evidenza le differenze tra gli *uomini* (sic!), non solo le ovvie differenze culturali, ma moltitudini forse non altrettanto visibili di differenze sessuali. In questo senso ho parlato di progetto pedagogico: gli animali possono insegnarci qualcosa sulle nostre stesse possibilità, sulla possibilità di pensare diversamente il sesso, la sessualità e le pratiche di riproduzione (e le loro relazioni). Ho scelto di presentare questa tesi attraverso un confronto con *L'animale che dunque sono* per due motivi. In primo luogo, l'analisi condotta da Derrida sulla storia della filosofia in rapporto alla «questione dell'animale» è provocatoria, acuta e ci sfida a pensare oltre i dualismi. In secondo luogo, perché auspico che questo saggio possa contribuire agli studi su Derrida fornendo nuove chiavi di lettura de *L'animale che dunque sono* alla luce della riflessione precedente del filosofo francese, in particolare quella sulla differenza sessuale. In tutta la sua opera, Derrida decostruisce le opposizioni binarie al fine di aprire il pensiero alla molteplicità. Questa è la ragione per cui, nel confronto con altri filosofi, contesta le teorie e le retoriche che riducono le differenze a uno o a due termini, o alla relazione dialettica tra tre termini. A partire dalla storia della filosofia, Derrida contesta la tendenza a ridurre la molteplicità delle differenze e a fissarla in sistemi gestibili e in categorie che la cancellano o la sconfessano. I sottili movimenti del suo pensiero, che si spostano dalla fissità dogmatica alla molteplicità, sono i propulsori della mia analisi delle differenze sessuali al di là delle opposizioni binarie.

Oltre a sostenere che le differenze tra gli animali possiedano un valore pedagogico per le differenze tra gli *“uomini”*, mi impegnerò anche in una lettura pedagogica di Derrida riguardo a ciò che i suoi scritti possono insegnarci sulla differenza sessuale. La mia speranza è di poter gettare nuova luce su alcuni aspetti criptici, seppur evocativi, del pensiero di Derrida. Prendendo in esame i suoi ultimi lavori nel contesto della riflessione precedente si rende visibile l'evoluzione del suo pensiero. Analizzando alcuni degli aspetti più problematici dei suoi saggi più recenti, quali l'insistenza su concetti di “veri” e di “degni di questo nome” (come ospitalità, perdono

e dono), cercherò di offrire un'interpretazione positiva di queste nozioni (“puro”, “degno di questo nome”) che in Derrida rimangono enigmatiche. Infine, applicando alla differenza la teoria derridiana del concetto “degno di questo nome” – cosa che Derrida non fa – mi riprometto di ampliare la nozione stessa di differenza in direzione di quella di molteplici differenze. Questo è il modo attraverso il quale la mia lettura di Derrida si mette al servizio della mia tesi più ampia circa la/le differenza/e animale/i e la/le differenza/e sessuale/i.

Il flirt tra Derrida e la filosofia sulla questione del sesso

Per preparare il terreno all'analisi de *L'animale che dunque sono*, in cui Derrida identifica una connessione tra differenza sessuale e differenza animale, è utile rivolgere l'attenzione ai saggi in cui affronta direttamente, o come direbbe lui “frontalmente”, la questione della differenza sessuale. Questo è un tema ricorrente nella sua opera e la decostruzione derridiana del pensiero di diversi filosofi, quali Hegel, Nietzsche e Heidegger, si focalizza sulla cancellazione e sulla negazione della differenza sessuale da questi operata. Ad esempio in *Glas*³, Derrida critica la dialettica di Hegel – il famoso movimento che, a partire dalla tesi e passando per l'antitesi, supera e al contempo preserva il negativo nella sintesi –, sostenendo che, se applicata alla differenza sessuale, la dialettica trasforma la donna in mera negazione dell'uomo, un momento che va necessariamente superato, e che ribadisce il privilegio dell'uomo⁴. Nel dialogo con Heidegger, Derrida sottolinea ciò che interpreta come un'ulteriore strategia tradizionale messa in atto nei confronti della differenza sessuale: la neutralizzazione. Il *Dasein* è sessualmente neutro e Heidegger non parla di differenza sessuale, anche

3 *Id.*, *Glas*, trad. it di S. Facioni, Bompiani, Milano, 2006.

4 Nell'introduzione a *Glas*, Kamuf riassume la strategia di Derrida: «Spostare il momento familiare, il momento nel quale la differenza sessuale è determinata in termini oppositivi e poi ridotta, negata, superata [*aufgehoben*] per consentire il passaggio al momento successivo, non può che scuotere l'intera struttura. In effetti, leggendo questo momento come la porta stretta della vasta architettura dialettica, Derrida “sessualizza” completamente tale struttura». (Peggy Kamuf, *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Columbia University Press, New York 1991, p. 317). Per un'analisi approfondita della lettura derridiana di Hegel circa la questione della donna, cfr. Mary Rawlinson, «Levers, Signatures, and Secrets: Derrida's Use of Woman», in Ellen Feder, Mary Rawlinson e Emily Zakin (a cura di), *Derrida and Feminism*, Routledge, New York 1997 (pp. 69-86). Per un approccio provocatorio a *Glas*, cfr. Gayatri Chakravorty Spivak, «Glas-piece», in «Diacritics», vol. 7, n. 3, 1977, pp. 22-45; e *Id.*, «Notes Toward a Tribute to Jacques Derrida», in «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», vol. 16, n. 3, 2005, pp. 102-113.

quando in qualche modo la affronta (ad esempio, quando discute il pensiero di Nietzsche)⁵. Se Hegel nega la differenza sessuale, trasformando la donna nell'opposto dell'uomo, e Heidegger la cancella, proponendo un *Dasein* castrato o neutro, Derrida sostiene che l'opposizione ontico-ontologica, su cui si fonda il pensiero heideggeriano, può essere mantenuta solo grazie all'obliterazione della differenza sessuale; una volta risessualizzati da Derrida, i testi che prende in esame perdono la loro forza centrifuga.

Il metodo decostruttivo opera utilizzando le risorse messe a disposizione dalla storia della filosofia al fine di metterla in dubbio: i filosofi che hanno cancellato o disconosciuto la differenza sessuale (e altri tipi di differenza) vengono criticati a partire dalla stessa tradizione filosofica per ripensare la differenza sessuale al di fuori della opposizione uomo/donna. Ad esempio, Derrida considera il modo in cui Heidegger privilegia la differenza ontologica rispetto a quella sessuale come una strategia per eludere la questione della differenza tra i sessi. Egli sostiene che, a una lettura attenta, ciò che Heidegger cancella non è la sessualità, o addirittura la differenza sessuale, ma la differenza sessuale concepita come opposizione⁶. In altre parole, ciò che Heidegger rifiuta è la tradizione che trasforma la differenza in opposizione, la stessa tradizione che trasforma la differenza sessuale in guerra tra sessi. Derrida immagina la differenza in un altro modo, un modo che possa far esplodere il binarismo, troppo spesso mortifero, in una moltiplicazione delle differenze o nella differenza "degnata di questo nome", una differenza che non si cristallizza in due opposti in guerra tra loro⁷:

5 Per approfondire le disamine provocatorie della critica derridiana a Heidegger e Lévinas, cfr. Tina Chanter, «On not Reading Derrida's Texts», in «Derrida and Feminism», cit., pp. 87-114; e Elizabeth Grosz, «Ontology and Equivocation: Derrida's Politics of Sexual Difference», in Nancy Holland (a cura di), *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, Pennsylvania State University Press, University Park 1997, pp. 73-101. Cfr., inoltre, Nancy Holland, «Introduction», in N. Holland (a cura di), *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, cit., pp. 1-22.

6 Cfr. J. Derrida, *La mano di Heidegger*, trad. it. di G. Scibilia e G. Chiurazzi, Laterza, Roma-Bari 1991 e «Choreographies: Interview with Christie V. McDonald», in Peggy Kamuf (a cura di), *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Columbia University Press, New York 1991.

7 Grosz descrive il significato del pensiero di Derrida sulla differenza al di là dell'opposizione binaria: «In breve, il dibattito sullo stato e la natura della differenza inquadra quest'ultima come una lotta tra due entità, due termini presi in una coppia; una lotta per uniformare i due termini nel primo caso, e una lotta per rendere i due termini reciproci nel secondo. Il concetto di differenza è stato storicamente legato al funzionamento dei dualismi. È Derrida che ha dimostrato che la differenza supera l'opposizione, la dicotomia o il dualismo e che non può mai essere adeguatamente catturata in alcuna nozione di identità o di diversità (che è la proliferazione dell'omogeneità e non il suo superamento o differenza). Derrida ha compreso che la differenza non è solo il cuore pulsante della filosofia [...], ma, più significativamente, dal momento che il suo lavoro non si è mai focalizzato esclusivamente su testi, termini o concetti avulsi dal loro contesto, che la differenza è la metodologia della vita e, addirittura, dell'universo stesso». (Elizabeth Grosz, «Derrida and Feminism: A Remembrance», in «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», vol. 16, n. 3, 2005, pp. 88-94, la citazione è a p. 90).

Come ha fatto la differenza a cristallizzarsi in due termini? Ancora, se si insiste a bloccare la differenza in un'opposizione duale, come è possibile che la moltiplicazione venga arrestata nella differenza? E nella differenza sessuale?⁸

L'analisi di Derrida solleva anche altre domande: perché altri tipi di differenza passano inosservati? Perché la differenza sessuale viene messa in evidenza e poi ridotta a differenza binaria tra due termini? Come può la differenza in generale, e la differenza sessuale in particolare, essere concepita come opposizione e guerra? Come possiamo fare spazio a molteplici differenze e sbloccare la morsa dei due avversari in conflitto? *L'animale che dunque sono* suggerisce, almeno implicitamente, che focalizzare l'attenzione sul dualismo umano/animale può fornire le risposte ad alcune di queste domande.

Differenza degna di questo nome o differenza silenziosa

Prima di considerare l'opposizione umano/animale, vale la pena di continuare a esplorare il pensiero di Derrida sulla differenza sessuale, a cominciare dal rapporto tra differenza marcata e ciò che chiama «dono». In termini di differenza sessuale, Derrida insiste sul fatto che, in ultima analisi, la definizione debba rimanere fluida. In altre parole, alla domanda metafisica «Che cos'è?» si può rispondere solo precariamente e provvisoriamente. Egli sostiene che, al fine di revocare «la nozione di maschilità egemonica» della metafisica occidentale, è necessario lasciare aperte tutte le categorie di demarcazione sessuale⁹; in caso contrario, non è possibile sottrarsi all'opposizione binaria secondo la quale o il maschio o la femmina devono prendere il sopravvento e dominare sull'altro. La definizione stessa di differenza – la risposta alla domanda «Che cos'è?» – deve rimanere aperta a un mutamento interminabile; il che corrisponde a dire che, sul piano della metafisica (e, quindi, anche da un punto di vista etico e politico), è indecidibile. Non potremo mai conoscere con certezza la risposta corretta alla domanda «Che cos'è?»; possiamo solo speculare attorno ad essa a partire dagli strumenti culturali a disposizione. Derrida ritiene che le domande metafisiche siano in ultima analisi indecidibili e che, pertanto, nella prassi dobbiamo metterci nella condizione di rivalutare in continuazione ciò che sappiamo e il modo

8 J. Derrida, «Choreographies», cit., p. 401.

9 *Ibidem*, p. 445.

in cui agiamo. Di conseguenza, anche se la politica e l'etica possono richiedere che vengano prese decisioni sulla base delle nostre convinzioni o di come ci immaginiamo che le cose "siano", dobbiamo sempre essere pronti a rivedere non solo quelle decisioni, ma anche ciò in cui crediamo e ciò che immaginiamo. L'indecidibilità non è sinonimo di molteplicità, ma può essere intesa come un principio operativo in grado di produrre molteplicità al di là delle opposizioni binarie¹⁰.

Nei lavori successivi, Derrida passa dall'insistenza sull'indecidibilità alla prospettiva dell'«etica iperbolica», un movimento innescato da ciò che chiama concetti puri (il dono, l'ospitalità, il perdono e la democrazia), concetti il cui significato e valore sono infinitamente differiti in un (im)possibile futuro che immaginiamo migliore (più etico) del passato: la «democrazia a venire»¹¹. Tale senso futuro è collegato a quelli passati, in tutta la loro eterogeneità, come rivela una disamina etimologica attenta. Le differenze all'origine del termine stesso di "differenza" sono utili a comprendere come i concetti futuri di differenza potrebbero essere informati dai molteplici significati che sono stati trascurati, facilitando così la cristallizzazione della differenza in opposizioni binarie. Forse questo è il motivo per il quale, quando parla di "donna" e di "femminilità", Derrida afferma:

Tale riconoscimento [del fallologocentrismo o della complicità della metafisica occidentale con l'idea di una priorità del maschile] non dovrebbe rendere nessuno dei due [termini] una norma di verità o la femminilità un oggetto di conoscenza (in gioco sono le norme del sapere e la conoscenza in quanto norma); ancora meno dovrebbe renderli un luogo abitabile, una casa. Dovrebbe invece consentire l'invenzione di un'altra iscrizione, molto antica e molto nuova, uno spostamento di corpi e luoghi molto differente¹².

Come Heidegger – e Nietzsche prima di lui –, Derrida è attento al

10 In «Dreaming of the Innumerable», Caputo esplora il legame tra indicibilità e molteplicità in termini di giustizia e di etica e sostiene che «per Derrida, la disseminazione e l'indecidibilità sono le condizioni, le "condizioni quasi-trascendentali" della giustizia – per le donne, per gli uomini (per gli animali, per tutti) – le condizioni del sogno di giustizia, che è anche, quando si tratta di differenza sessuale, un sogno dell'«innumerable» (John Caputo, «Dreaming of the Innumerable: Derrida, Drucilla Cornell, and the Dance of Gender», in *Derrida and Feminism*, cit., pp. 141-160, la citazione è a p. 141).

11 Problematico il ricorso di Derrida al discorso sulla purezza in «Tropho-ethics: Derrida's Homeopathic Purity», in «The Harvard Review of Philosophy», 2007, pp. 37-57.

12 J. Derrida, «Choreographies», cit., p. 445. Prendo in esame la potenzialità di decostruzione del femminismo attraverso la nozione derridiana di indecidibilità dei concetti di donna, femminile e femminilità (e del fatto che non debbano diventare oggetti di conoscenza) in *Womanizing Nietzsche: Philosophy's Relation to the Feminine*, Routledge, New York 1995.

significato passato delle parole per dischiudere futuri alternativi per i concetti di dono, ospitalità, perdono, democrazia e, soprattutto, per la differenza stessa.

Anche se i suoi testi non sono sempre espliciti al proposito, è comunque istruttivo applicare l'analisi derridiana del dono (dell'ospitalità, del perdono, ecc.) alla differenza e, in particolare, alla differenza sessuale. Derrida sostiene che il dono – il dono vero – non può essere offerto per dovere o a seguito di un'aspettativa; il dono non può essere elargito da una posizione di sovranità nell'ambito di un'economia di scambio¹³. Pertanto, ciò che comunemente consideriamo doni sono in realtà forme «contaminate» del dono vero, doni che non possono nemmeno essere identificati come tali, senza che venga distrutto il concetto stesso di dono¹⁴. Il ragionamento è analogo per quanto riguarda l'ospitalità e il perdono. Un'ospitalità vera e un perdono vero devono essere dati senza alcuna aspettativa di reciprocità, al di fuori di qualsiasi forma di economia di scambio – monetaria, in natura, psicologica o di altro genere – e senza che vengano «contaminati» da nozioni di sovranità che trasformino il dono, l'ospitalità o il perdono in giochi di potere narcisistici («Sono nella posizione di darti questo», ecc.).

Derrida usa i concetti di dono, ospitalità e perdono veri per invocarne la qualità di differimento. In altre parole, come direbbe Lévinas, c'è sempre un altro regalo, un altro invito o un altro ramoscello d'ulivo da offrire. Oltre alla qualificazione «puro», Derrida usa spesso l'espressione «degn/o di questo nome», come nel caso dell'ospitalità e del perdono. Tale locuzione aggiunge la dimensione del valore, della dignità o dell'etica – degno – alla dimensione del nome o della parola. Dal momento che Derrida è affascinato dalla proliferazione dei significati delle parole, sottolineandone l'eterogeneità dell'etimologia e sfruttandone i significati contrastanti, l'espressione idiomatica «degn/o di questo nome» getta un'ombra singolare sulla sua etica iperbolica¹⁵.

13 Per una disamina della nozione di dono in Derrida, cfr. Pheng Cheah, «Obscure Gifts: On Jacques Derrida», in «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», vol. 16, n. 3, 2005, pp. 41-51.

14 Discuto diversi problemi relativi a questo discorso su purezza e contaminazione, soprattutto perché Derrida ne fa ricorso per affrontare altri discorsi di purezza e contaminazione, ossia l'Olocausto e l'apartheid, con i loro riferimenti alla purezza etnica e razziale e alla contaminazione, in *The Colonization of Psychic Space*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2004 (in particolare nel Capitolo 4 e nella Conclusione) e in «Tropho-ethics», cit.

15 Le nozioni di «puro» e di «degn/o di questo nome» potrebbero evocare il concetto di *differance* elaborato nei lavori precedenti di Derrida. Se con tale nozione Derrida vuole conservare sia il senso di differimento che quello di differenziazione della parola "differenza", la qualificazione «puro» potrebbe svolgere la funzione di differimento, mentre la locuzione «degn/o di questo nome» potrebbe svolgere quella di differenziazione. Tuttavia, entrambi questi termini connotano

Poiché in questa sede sono interessata al modo in cui l'etica iperbolica dei concetti "degni dei loro nomi" si sviluppa in termini di differenza sessuale, posso analizzare solo superficialmente quanto Derrida ha affermato al proposito. Si consideri, comunque, che cosa potrebbe significare pensare da una prospettiva derridiana al concetto di differenza in sé: cosa comporterebbe immaginare una differenza vera, degna di questo nome? Questa domanda può apparire bizzarra, persino fuori luogo, in relazione alla riflessione di Derrida, fino a quando non si prenda in considerazione che la cancellazione o la negazione della differenza o dell'alterità radicale – potremmo dire vera – è proprio ciò che "contamina" le nostre espressioni quotidiane di dono, ospitalità e perdono. In diverse occasioni Derrida discute esplicitamente la differenza sessuale in termini di dono. Ad esempio, in «Donne nell'alveare», afferma:

Se è calcolato, se si sa cosa si sta per dare e a chi, se si sa che cosa si vuole dare, per quale motivo, a chi, in vista di cosa, ecc., il dono non esiste più [...]. Quando parliamo di differenza sessuale, dobbiamo distinguere l'opposizione dalla differenza. L'opposizione è tra due termini, opposizione è l'uomo/la donna. La differenza, invece, sussiste tra un numero indefinito di sessi e, una volta che si instaura la differenza sessuale nel suo senso classico – un'opposizione dualistica –, la disposizione è tale che il dono diventa impossibile. Tutto ciò che si può chiamare "dono" – l'amore, il godimento – è assolutamente vietato, è impedito, dall'opposizione duale [...]. Questo non significa che il dono esista solo al di là della sessualità, ma che il dono è al di là del dualismo sessuale¹⁶.

Il dono, insomma, non può prevedere calcoli, non può essere auto-consapevole, contrassegnato e rimarcato. L'amore e la gioia, esattamente come il dono o in quanto forme di dono, sono al di là di qualsiasi economia di scambio, compreso quello simbolico o linguistico. Lasciamo da parte che un tale "idealismo" etico radicale possa costituire un'opposizione tra due regni, il regno del dono e della responsabilità infiniti – dei concetti veri – e quello dello scambio finito e delle azioni contaminate¹⁷. In una sorta di esperimento

il regno dell'etica, a differenza di quanto valeva per la *différance*.

16 J. Derrida, «Donne nell'alveare», trad. it. in S. Marino, G. Ferraro (a cura di), *Il luogo delle differenze*, Filema, Napoli 1990, pp. 63-83. [Poiché non è stato possibile reperire questo testo, la traduzione è nostra – N.d.T.]

17 Probabilmente Derrida rifiuterebbe la mia definizione della sua posizione come "idealismo radicale". In *Della grammatologia* (trad. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso e A.C. Loaldi, Jaca Book, Milano 1989), Derrida definisce la sua strategia come «radicalmente empiristica» dal momento che guarda al materiale del linguaggio in cui «il concetto

mentale, seguiamo invece l'interrogativo derridiano che si chiede quale sia la differenza vera, la differenza degna di questo nome. Ovviamente, dovrebbe essere una differenza che non può essere calcolata, che non può essere auto-consapevole, contrassegnata e rimarcata. In effetti, è la marcatura della differenza sessuale in termini dualistici che porta Derrida a sostenere che la differenza sessuale binaria e oppositiva non sia una vera differenza, ma piuttosto la negazione di un termine a favore dell'altro.

Derrida non segue un percorso *à la* Irigaray, che insiste sul binarismo, sul dualismo senza opposizione e negazione¹⁸. Irigaray sostiene che un reale dualismo non sia mai esistito, poiché il «secondo sesso» è sempre stato sussunto in quello maschile: il progetto fondamentale della nostra epoca dovrebbe essere proprio quello di pensare la differenza sessuale come dualismo¹⁹. Derrida, al contrario, suggerisce che una volta che dividiamo in due la sessualità o il sesso, ci troviamo immediatamente bloccati dentro un binarismo fisso che non ammette molteplicità. In effetti, fissare un numero qualsiasi di differenze calcolabili avrebbe comunque lo stesso effetto, anche se i binarismi si trasformano più facilmente in opposizione o in dialettica della negazione (ad esempio, uomo/non-uomo). Una differenza marcata è una differenza calcolabile, auto-consapevole e intercambiabile che mina la possibilità di un vero incontro con l'altro, quello che Derrida definisce evento²⁰. Se ciò è vero, solo una differenza silenziosa può aprirsi alla possibilità del dono, dell'ospitalità o del perdono, della differenza «pura», «degnata di questo nome». Questo è evidente quando Derrida parla di varie figure di incondizionalità senza sovranità. In *Stati canaglia*, ad esempio, descrive il concetto di «degnato di questo nome»:

Un dono senza scambio calcolabile, un dono degno di questo nome, non apparirebbe come tale al donatore o al donatario senza rischiare di ricostituire, con la fenomenalità e dunque con la sua fenomenologia, un circolo di riappropriazione economica che ne annullerebbe subito l'evento²¹.

di empirismo si distrugge da sé» (p. 186). Questo passaggio si trova nella stessa sezione in cui appare la famosa affermazione secondo cui «non c'è fuori-testo» (p. 182).

18 Armour sostiene che Derrida fornisce un supplemento necessario al concetto di Irigaray del divino in relazione al femminile. (Ellen Armour, «Crossing the Boundaries Between Deconstruction, Feminism, and Religion», in N. Holland [a cura di], *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, cit., pp. 193-214).

19 Luce Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, trad. it. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1990.

20 Cfr., ad es., *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, trad. it. di L. Odello, Cortina, Milano 2003, p. 210.

21 *Ibidem*, pp. 211-212.

Se facciamo ricorso a un approccio analogo nel caso della differenza, dobbiamo immaginare una differenza che non appare come tale, una differenza silenziosa²².

Tornando alla differenza sessuale, quanto detto suggerisce che non possiamo ridurla a differenze anatomiche o genitali. Di più: le differenze fisiche o fenomeniche rimangono non identificate in termini di differenza sessuale. Che cosa costituisca la differenza nella differenza sessuale resta una domanda aperta. La differenza sessuale, inoltre, dà luogo a differenze sessuali nel caso in cui diventi impossibile mantenere un'identificazione binaria. I caratteri sessuali non sono più considerati proprietà di un individuo o di un gruppo. Come Derrida sostiene in «Choreographies», siamo di fronte a un insieme dinamico di segni sessuali non identificati:

Che cosa accadrebbe se raggiungessimo [...] un ambito di rapporto con l'altro nel quale il codice dei segni sessuali non fosse discriminante? Il rapporto non sarebbe asessuale, tutt'altro, sarebbe altrimenti che sessuale: oltre la differenza binaria che regola la dignità di tutti i codici, oltre l'opposizione femminile/maschile, oltre la bisessualità, oltre l'omosessualità e l'eterosessualità, che diventerebbero la stessa cosa. Poiché auspico che la possibilità che questa domanda offre sia salvaguardata, vorrei credere nella molteplicità di voci sessuali marcate. Vorrei credere nelle masse, in questo numero indeterminabile di voci mescolate, in questa instabilità di segni sessuali non marcati la cui coreografia può trasportare, dividere, moltiplicare il corpo di qualsiasi "individuo", che sia classificato come "uomo" o "donna" secondo i criteri tradizionali²³.

Sul piano pratico, questo modo di pensare la differenza ci pone due problemi gemelli: 1) distinguere un individuo o un gruppo da un altro e 2) identificare gli individui tra loro. Entrambe queste operazioni – differenziazione e identificazione/generalizzazione – sono imprescindibili per i sistemi linguistici. Sul piano concettuale, questi problemi dovrebbero interrogarci sul modo in cui è possibile distinguere la differenza silenziosa dalla cancellazione, sconfessione o negazione della differenza. Una differenza sessuale silenziosa o non marcata non rischia di negare la differenza sessuale?

22 La filosofa femminista Lisa Guenther sta lavorando alla nozione di indifferenza etica che in qualche modo richiama ciò che chiamo differenza silenziosa. Nella sua teoria, la nozione di indifferenza impedisce alla differenza di diventare oppositiva o gerarchica. (L. Guenther, «Alterity and Indifference: Encountering the Other with Levinas and Lispector», *Society for Phenomenology and Existential Philosophy (SPEP) Conference*, Salt Lake City, Utah, 20-22 ottobre 2005).

23 J. Derrida, «Choreographies», cit., p. 455.

A questo proposito vale la pena di tenere presente che in *Stati canaglia* Derrida giustifica l'enfasi sul carattere incondizionato dell'incalcolabile in quanto lessico funzionale pedagogicamente utile rispetto al pensiero occidentale tradizionale²⁴. Egli suggerisce poi che tale lessico potrebbe un giorno essere sostituito da un altro che «aiuterà [...] a dire meglio ciò che vi sarebbe ancora da dire di queste figure metonimiche dell'incondizionale»²⁵ e sostiene che «solo un'ospitalità incondizionale può dare senso e razionalità pratica a un concetto di ospitalità»²⁶. Le nozioni di «incondizionato», di «puro» e di «incalcolabile» e il concetto di «degno di questo nome» ci insegnano che le nostre prassi sono sempre condizionate da economie sociali e politiche che rinnegano e marginalizzano le differenze anche quando apparentemente le sostengono. In altre parole, non è sempre facile distinguere il dare dal prendere. Le nozioni ricordate ci insegnano inoltre che l'etica iperbolica presuppone un'ininterrotta valutazione della nostra quotidianità di fronte all'incommensurabilità del dono, dell'ospitalità, del perdono e della differenza. Se disattendiamo questo proposito, impossibile e infinitamente differito, rischiamo di cadere nel dogmatismo e nella fissità ideologica, che spesso comportano guerra e violenza. È l'aspetto iperbolico dell'etica incondizionata che la rende pedagogica; il nostro ideale etico è un'iperbole che rimane sempre fuori portata e, proprio per questo, può continuare a guidare le nostre azioni²⁷.

Le implicazioni dell'etica iperbolica sono immense. In primo luogo, un'etica della differenza non può fissarsi in un sistema dato di caratteristiche distinguibili: ciò che viene considerato differente deve rimanere una questione aperta. In secondo luogo e per questa stessa ragione, un'etica della differenza non può iniziare con il due e neppure con l'uno o con il tre, i numeri prediletti dai filosofi. Tra questi, tuttavia, è il binarismo a essere particolarmente incline a trasformarsi in opposizione perché tipicamente assegna priorità a un polo rispetto all'altro. La storia della filosofia è una conferma di quanto appena detto: dualismi e binarismi di ogni tipo sono stati trasformati in gerarchie. In termini di differenza sessuale, pensare alla differenza come a un sistema aperto, invece che chiuso, significa potersi immaginare sessi e sessualità molteplici nonché molteplicità di pratiche riproduttive.

24 *Id.*, *Stati canaglia*, cit., p. 210.

25 *Ibidem*.

26 *Ibidem*, p. 211.

27 Per una discussione più approfondita sull'etica iperbolica di Derrida, rimando al mio *The Colonization of Psychic Space*, cit., Capitolo 4, in cui sostengo che anche i nostri ideali etici devono essere soggetti alla vigilanza auto-interrogatoria dell'etica iperbolica. Cfr., inoltre, *Trophi-ethics*, cit.

Se ci si domanda perché una caratteristica comporti una differenza tra individui e in che modo tale caratteristica diventi privilegiata, si viene travolti da ogni sorta di altre differenze che potrebbero entrare in gioco anche nel caso della differenza sessuale. I progressi nelle tecnologie riproduttive, le ricerche sui bambini intersessuali e il sistema che regge i binarismi uomo/donna nelle scienze mediche indicano che la molteplicità della realtà non è facilmente incasellabile nel modello della coppia eterosessuale definita come la somma di un uomo e di una donna. Le sessualità alternative, espresse dai movimenti transgender e transessuali, mostrano che i corpi reali stanno già smarcandosi dalle categorie claustrofobiche maschio/femmina o uomo/donna²⁸.

Mettere in crisi il binarismo umano/animale, dalla parte dell'animale, può contribuire a far esplodere il binarismo uomo/donna. Forse, allora, la nostra vita concettuale in trasformazione potrà tenere il passo delle nostre mutevoli vite incarnate intese come esseri diversi che vivono infinite variazioni in moltitudini di creature.

Pedagogia animale

Sebbene a un primo sguardo possa non apparire evidente, *L'animale che dunque sono* possiede una dimensione pedagogica, in particolare per quanto riguarda il moltiplicarsi delle differenze sessuali. Uno degli argomenti centrali del libro è che il termine "animale" sia un abominio, una "chimera" in quanto definisce tutti i viventi in relazione agli umani – gli animali sono quelle creature che non sono umane. Così facendo, cancella numerose, se non addirittura infinite, differenze tra specie e individui. Il concetto di "animale" è l'operatore della negazione da parte dell'"uomo" e fa sì che la negazione di questa negazione – non siamo solo animali – conduca immediatamente all'idea che gli umani siano superiori agli animali. Tutti gli animali sono definiti in virtù della propria relazione con gli umani che, in opposizione all'"animale", divengono il termine dominante di questo binarismo. Alcune di quelle creature che chiamiamo animali, tuttavia, hanno più aspetti in comune con gli umani che con gli altri animali e il cosiddetto

28 Al proposito, cfr. il lavoro pionieristico di Judith Butler sulla risignificazione del genere (*Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari 2013; *Fare e disfare il genere*, trad. it. di F. Zappino, Mimesis, Milano 2014). Cfr., inoltre, Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*, Norton, New York 1979.

"regno animale" è popolato da creature che tra loro hanno in comune meno di quanto si pensi. La critica di Derrida ruota intorno all'uso che molti filosofi hanno fatto del concetto de «l'Animale», con l'articolo definito e con il sostantivo declinato al singolare, concetto che marchia tutti gli animali come se fossero uno solo ponendoli in contrasto con gli umani. È in opposizione a questo animale "altro" che gli umani si distinguono come tali (come è in opposizione alla donna che l'uomo si definisce tale).

In alcune affermazioni sulla differenza sessuale presenti in «Choreographies» e in altri scritti, Derrida non solo critica le filosofie tradizionali che negano o cancellano il femminile, ma indica anche i luoghi in cui sono state dischiuse possibilità di pensare altrimenti la differenza sessuale. Ciò che mette in evidenza è che i modesti tentativi messi in campo per riconoscere la differenza sessuale si sono basati sull'accettazione di un limite assoluto tra l'umano e l'animale, limite che perpetua il pensiero oppositivo che nega le differenze animali. Quando non viene messo contro la donna, l'uomo viene messo contro l'animale. In altre parole, se nei miti dell'origine la donna non opera da "altro" rispetto all'uomo, sarà l'animale a prenderne il posto. Anche in questo caso Derrida utilizza le risorse della filosofia contro se stessa e scopre, proprio in quei filosofi che potrebbero sembrare a favore di una filosofia dell'"alterità", un contro-movimento che non smette di precludere ogni possibilità di apertura. Per quanto riguarda la differenza sessuale e la differenza animale, un termine viene messo contro l'altro in modo tale che l'apertura di uno si possa fondare sulla chiusura dall'altro. Insomma, pare proprio che la filosofia faccia due passi avanti e uno indietro; nel seguirne le orme, dobbiamo essere consapevoli che l'impresa filosofica possa configurarsi come una danza pericolosa. Ad esempio, ricordiamoci di quanto Derrida afferma sul *Dasein* neutro di Heidegger presentato come antidoto al pensiero della differenza sessuale intesa in termini oppositivi. Heidegger postula che il *Dasein* venga prima di ogni opposizione binaria. Derrida argomenta come in tal modo si ponga «un limite opposizionale assoluto» tra il *Dasein* e gli animali e che questo limite, come tutte le opposizioni, «cancell[i] le differenze e riconduc[a] all'omogeneo, secondando la più tenace tradizione metafisico-dialettica»²⁹. Il *Dasein* non è solo diverso dagli altri animali; esso è ontologicamente differente proprio perché possiede le mani per prendere e per dare:

La mano dell'uomo sarebbe dunque una cosa a parte non in quanto organo separabile ma perché differente, dissimile (*verschieden*) da tutti gli organi

29 J. Derrida, *La mano di Heidegger*, cit., p. 49.

prensili (zampe, unghie, artigli); ne viene allontanata in modo infinito (*unen-dlich*) dall'abisso del suo essere (*durch einen Abgrund des Wesens*)³⁰.

La differenza, cioè, non è semplicemente ontica ma ontologica. La stessa distinzione tra ontico e ontologico, tuttavia, è presupposta dal limite abissale tracciato tra umano e animale, un limite che, come sostiene Derrida, è basato su supposizioni e non su dati di fatto. Heidegger afferma che il *Dasein* è distintivo in quanto può afferrare in un modo capace di dare e non solo di prendere. Derrida mette in dubbio il presupposto che solo gli umani siano in grado di dare: «Nulla è meno assodato della distinzione tra *dare* e *prendere*»³¹. Per Derrida, l'etica richiede che tale distinzione debba essere incessantemente messa in discussione. Quando un dono è davvero tale? Quanto prendiamo quando doniamo?

Derrida individua anche in Lévinas un momento che sovverte la priorità dell'uomo sulla donna che, ancora una volta, si fonda sulla contrapposizione umano/animale. Derrida, ad esempio, sottolinea che la lettura lévinassiana della *Genesi* preveda prima l'introduzione di una creatura terrestre neutra e solo dopo quella della differenza sessuale, che consegue alla rimozione di una costola dalla prima creatura per dare vita alla seconda³². E conclude:

Non è la sessualità femminile ad essere seconda, ma solo il rapporto con la differenza sessuale. All'origine, da questo lato e, pertanto, al di là di qualsiasi distinzione sessuale, c'era l'umanità in generale³³.

Derrida sottolinea subito dopo che anche questo punto di vista rischia di privilegiare il maschile. Ne *L'animale che dunque sono*, però, affronta Lévinas da un'altra prospettiva intesa a mostrare che la relazione etica di Lévinas conserva una sorta di "umanismo" reso possibile dalla differenza nei confronti degli animali. Lévinas, infatti, descrive l'incontro del volto, incontro che ci ingiunge il comandamento etico, come unicamente umano. Quando, in un'intervista, gli viene chiesto se un animale abbia o meno un volto Lévinas afferma che non è in grado di rispondere³⁴. Derrida riconduce questa non-risposta di Lévinas alla questione relativa alla tradizionale

30 *Ibidem*, p. 50.

31 *Ibidem*, p. 52.

32 *Id.*, «Choreographies», cit., p. 450.

33 *Ibidem*.

34 Emmanuel Lévinas, «The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas», in Robert Bernasconi e David Wood (a cura di), *The provocation of Lévinas*, Routledge, Londra 1986, p. 169.

divisione tra umani e animali, divisione che prevede che gli umani possano rispondere e che gli animali semplicemente reagiscano³⁵. In un passaggio precedente de *L'animale che dunque sono*, Derrida sottolinea che per Descartes tale distinzione è ancora più netta: gli umani possono rispondere e gli animali no. Alla luce di questa presunta capacità esclusiva dell'umano di rispondere, che senso assume l'affermazione di Lévinas secondo cui non sarebbe in grado di rispondere a quella domanda? Derrida segue questa pista per criticare l'umanismo latente di Lévinas.

Secondo Derrida, Heidegger e Lévinas, entrambi pensatori non dialettici, non umanisti e non dualisti, nel momento stesso in cui provano a trasportarci oltre il binarismo sessuale, ricadono in una logica di contrapposizione tra umani e animali. Nel momento stesso in cui prevedono la possibilità di un rapporto non dialettico di differenza, che non si riduca a opposizione se non addirittura a dualismo, Heidegger e Lévinas fondano l'apertura alla differenza sessuale sulla loro chiusura mentale nei confronti della differenza animale. In altre parole, la differenza sessuale è ammessa solo se le differenze animali vengono svalutate tramite il ricorso alla categoria generale dell'animale. La liberazione da un binarismo comporta la riaffermazione dell'altro. Come possiamo, allora, cominciare a pensare al di là della logica binaria uomo/donna o umano/animale in modo da riconoscere differenze molteplici su entrambi i lati della barra disgiuntiva?

Dare un nome agli animali o la caduta prima della caduta

Ne *L'animale che dunque sono*, Derrida ritorna sul mito della creazione della *Genesi* e, di fatto, ciò che maggiormente lo turba è l'episodio in cui l'uomo dà un nome agli animali. Derrida sostiene che nella prima versione della *Genesi*, Adamo, che non è ancora sessuato e la cui costola non è ancora stata rimossa per creare la donna, non nomina gli animali. È nella seconda versione che Adamo dà loro un nome ed è sempre in questa versione che la donna gli viene data come compagna. È interessante notare che Adamo avverte il bisogno di una compagna solo perché nessuno degli altri animali gli fa compagnia o si rivela un compagno adatto a lui³⁶. La sua sovranità e il suo dominio sugli animali lo rendono solo. Derrida associa la sovranità

35 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 160-166.

36 Armour ha fatto questa osservazione nel corso di una conferenza tenuta alla Vanderbilt University nel dicembre 2006.

di Adamo e la sua solitudine al diritto, assegnatogli da Dio, di nominare gli animali, diritto grazie al quale signoreggia su di loro. È inoltre degno di nota (aspetto che Derrida non sottolinea) che, in questa versione della storia, Adamo nomina anche la donna: prima la chiama «donna» e, dopo aver mangiato dall'albero della conoscenza, «Eva»³⁷. Il suo diritto di nominarla è la prova del suo dominio su di lei, analogo a quello che detiene sugli animali.

Derrida sostiene che la facoltà di nominare gli animali, e in particolar modo il nome stesso di “animale”, è una sorta di caduta prima della Caduta, che definisce con il termine di «contrattempo» – nozione che veicola sia un senso di imbarazzo che l'idea di un tempo tra o prima del tempo. Derrida ritiene che la facoltà di nominare marchi e, quindi, produca sia la differenza animale sia quella sessuale; la reiterazione di queste differenze è la conoscenza proibita che conduce alla cacciata dal Paradiso. È per questo che è possibile parlare di caduta prima della caduta, poiché l'atto del nominare segna la consapevolezza della differenza dell'uomo, in particolare della sua nudità che non solo lo distingue dagli animali, ma lo rende anche consapevole del proprio sesso e della differenza anatomica dalla donna. In altre parole, tutto questo istituisce la possibilità da parte del serpente di rendere sia l'uomo che la donna consapevoli della loro nudità, differente da quella degli altri animali, di cui devono vergognarsi – soprattutto degli organi genitali che coprono con foglie di fico³⁸. La differenza animale e quella sessuale si manifestano contemporaneamente, annunciate prima dall'operazione sovrana di nomina e poi dal serpente sotto forma di vergogna. L'uomo scopre che, a differenza degli altri animali, marca e rimarca il proprio territorio con le parole o con i nomi. Un animale, il serpente, “insegna” all'uomo che è diverso dagli altri animali e dalla donna. Tale consapevolezza introduce tutto ciò che associamo all'umanità, dai vestiti, alla cultura, al tempo stesso. In questo senso, nell'alveo della tradizione giudaico-cristiana, la differenza animale e la differenza sessuale sono intimamente associate fin dall'inizio dei tempi.

La gattina di Derrida

Derrida utilizza la connessione tra differenza animale e differenza sessuale in tutto *L'animale che dunque sono*, in particolare nella scena con la

sua gatta, che sottolinea essere di sesso femminile, e di fronte alla quale si vergogna di essere nudo. Questa scena segna un movimento complesso nel pensiero di Derrida sull'animale. In primo luogo, presenta una sorta di incontro faccia a faccia con un animale – una gatta – che sta guardando il suo sesso nudo. In secondo luogo, iscrive tale evento nella sessualità e nella differenza sessuale, tradizionalmente negata agli animali. Derrida, quindi, non sta criticando solo la differenza animale, ma anche quella sessuale (seppure in modo problematico, attribuendola a una gatta invece che a una donna). Il filosofo francese descrive la vergogna che prova di fronte alla sua gatta – vergogna capace di far crollare i binarismi umano/animale e uomo/donna – e gioca su tale nozione di vergogna intesa come segno distintivo dell'umanità (solo gli umani si vergognano di essere nudi).

In questo caso, però, Derrida si vergogna di fronte a una gatta alla quale attribuisce uno sguardo che non solo lo rende consapevole della sua nudità e del suo sesso (come il serpente della *Genesi* ha fatto con Adamo), ma che lo fa anche vergognare della parola “animale” in quanto dispositivo di separazione degli umani dal resto delle creature. Derrida complica ulteriormente la questione della differenza sessuale chiamando la gatta «*chat-chatte*»³⁹; un neologismo tradotto in inglese con «*pussycat*»⁴⁰ (con un evidente riferimento al gergo comune usato per designare i genitali femminili), ma che letteralmente significa “gatto-gatta” o “gattino-gattina”. Come è il caso di Adamo prima della creazione della donna, il sesso di questo gatto è ambiguo o non ancora marcato dall'uno o dall'altro genere. È «un gatto dell'uno o dell'altro sesso, o dell'uno e dell'altro sesso»⁴¹.

Derrida insiste sul fatto che il suo è un vero gatto e non un gatto metaforico o simbolico; è un essere che può incontrare grazie all'esistenza mortale e corporea condivisa:

Se dico «è un gatto reale» che mi vede nudo, lo faccio per sottolineare la sua irriducibile singolarità. Quando risponde al suo nome (qualunque cosa significhi «rispondere», e sarà proprio questa la nostra questione), questo gatto non si comporta come un caso della specie «gatto» e ancor meno di un genere o di un regno «animale». Sicuramente lo identifico come un gatto o una gatta, ma ancor prima di questa identificazione, il gatto mi viene incontro come *questo* essere vivente insostituibile che entra un giorno nel mio spazio, in questo luogo dove ha potuto incontrarmi, vedermi e vedermi nudo. Niente mi potrà

37 Genesi 2:23 e 3:20.

38 Genesi 3:7.

39 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 50.

40 In italiano «*chat-chatte*» è stato tradotto con «gatta-gatto» [N.d.T].

41 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 48.

mai togliere dalla testa la certezza che qui si tratta di un'esistenza che rifugge da ogni concettualizzazione⁴².

Questo passaggio suggerisce che, al pari di Heidegger, quando si giunge al momento critico, anche Derrida consideri la differenza ontologica come antecedente alla differenza sessuale anche se cerca di resistere alla tentazione di decidere quale venga prima dell'altra⁴³. Di fatto, quello che sta descrivendo è un incontro "nudo" con un'altra creatura, incontro che precede o va oltre i concetti e le parole che li annunciano, inclusi quelli di maschio e di femmina. Derrida, tuttavia, afferma che tale nudità potrebbe essere impossibile: come possiamo incontrarci l'un l'altro – gatti inclusi – senza vestirli di parole? Un incontro che richieda di essere faccia a faccia o «frontale» non è già il segno del privilegio assegnato all'interazione umana (basata più sulla vista che sull'olfatto) rispetto a quella animale⁴⁴? Derrida afferma poi che forse la nudità, come l'ospitalità o il perdono veri, dovrebbe rimanere «insostenibile»⁴⁵. Potremmo parlare di nudità degna di questo nome?

Derrida, insomma, non ha mai smesso di sottolineare la complessità delle connessioni tra differenza ontologica, differenza animale e differenza sessuale in modi che rendono difficile identificare un primato logico o cronologico di una di esse. Anzi, ribadisce a più riprese l'intimo legame tra differenza animale e differenza sessuale: il binarismo umano/animale e quello tra i sessi si costituiscono reciprocamente e, aprendoci alle innumerevoli varietà di animali all'interno della differenza animale, ci consente di dare spazio alle differenze sessuali.

Ne *L'animale che dunque sono*, Derrida descrive una serie di associazioni metonimiche tra differenza sessuale e differenza animale grazie alle quali vengono preservate le gerarchie che privilegiano l'umano sull'animale e l'uomo sulla donna. Tali metonimie ruotano intorno all'idea che gli umani si distinguano dagli animali per la postura eretta, caratteristica che richiama l'erezione dell'uomo come ciò che lo distingue dalla donna. La metonimia tra postura eretta e fallo eretto porta Derrida a concludere che il pudore, o la vergogna⁴⁶, che separa gli umani dagli animali, si concentra sui genitali dell'uomo in quanto tratto distintivo che gli assegna il diritto di

signoreggiare sugli animali e sulle donne. L'erezione, sia in termini di postura che di sesso, conferisce all'uomo il diritto morale al dominio. Derrida sostiene che tale tratto distintivo è inseparabile dalla sovranità sugli animali. Egli, tuttavia, afferma che la metonimia crolla dal momento che l'erezione dell'uomo (al pari delle cosiddette reazioni istintive degli animali) non può essere finta o dissimulata:

La mia ipotesi su questo è che il criterio, il tratto distintivo, è inseparabile dall'esperienza dello star dritti, della dirittura come erezione in generale nel processo di omizzazione. All'interno di un fenomeno generale dell'erezione come passaggio alla verticalità diritta della stazione in piedi, che distingue l'uomo dagli altri mammiferi, bisogna ancora distinguere l'erezione sessuale dallo stare in piedi, e soprattutto in essa, da un alternarsi ritmico dell'erezione e della detumescenza che il maschio non può dissimulare nel faccia a faccia della copula (altro tratto fortemente distintivo dell'accoppiamento umano). Laddove questa differenza del desiderio non può essere spontaneamente finta o naturalmente dissimulata, il pudore si incentra propriamente sulla zona fallica, vale a dire fermando o concentrando la metonimia⁴⁷.

La questione se un animale possa fingere o dissimulare è al centro del confronto che, ne *L'animale che dunque sono*, Derrida instaura con Lacan. Lacan sostiene che gli animali possono fingere (ad esempio, di essere morti), ma non sono in grado, a differenza degli umani, di nascondere le proprie tracce, di fingere di fingere o di mentire. Questo perché reagiscono e non rispondono: il loro fingere è una reazione all'ambiente. Derrida critica la distinzione tra reazione e risposta, affermando che, anche nell'umano, è difficile separarle: la cosiddetta risposta comprende anche elementi riflessi. Derrida sottolinea poi che, dal momento che non può essere finta, l'erezione è una reazione analoga a quelle di qualsiasi altro animale. Tuttavia, data l'attenzione sulle modalità di attivazione e di mantenimento dell'erezione, e sui vari mezzi "artificiali" per ottenerla, ci si potrebbe domandare perché Derrida si focalizzi proprio sul fallo come luogo nel quale l'uomo non può sfuggire alla sua natura animale. Tuttavia, la sua evocazione del fallo come punto di concentrazione finale della metonimia tra la postura, che distingue l'umano dagli animali, e il sesso dell'uomo, insieme al pudore e alla vergogna legati ai genitali e quindi, metonimicamente, alla distinzione più "propria" tra l'umano e l'animale, per non parlare dello slittamento tra postura eretta [*upright*] e diritti [*rights*] morali, sfumano i

42 *Ibidem*, p. 46.

43 Per un'eccellente analisi della "risposta" di Derrida alla domanda «Che cosa viene prima, la differenza sessuale o la differenza in generale?», cfr. Anne-Emmanuelle Berger, «Sexing Difference», in «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», vol. 16, n. 3, 2005, pp. 52-67.

44 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 96.

45 *Ibidem*, p. 92.

46 È interessante notare che la parola francese "*pudeur*" significa sia pudore che vergogna.

47 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 103.

confini tra natura e cultura.

A partire da Freud la distinzione essenziale tra umani e animali si sposta su un altro aspetto associato al fallo: la castrazione. Nella teoria psicoanalitica ortodossa, la psiche dell'umano si forma attraverso il circuito del desiderio che ruota intorno al complesso edipico, in cui è l'angoscia della castrazione a sobbarcarsi il peso della legge che separa gli umani dagli animali; per timore di essere puniti, gli umani, a differenza degli animali, rinunciano ai loro impulsi incestuosi. In altre parole, l'umano è escluso dal godimento, continuamente spostato e differito. La natura irrealizzabile del desiderio è ciò che costituisce l'umano. Nell'ambito di questo scenario (che ci riporta a Hegel, se non addirittura agli antichi greci), è il desiderio a distinguere l'umano dagli animali, che hanno solo bisogni istintuali. La mancanza dell'umano sarebbe quindi ciò che fonda la sua capacità esclusiva di progredire e di auto-migliorarsi. Paradossalmente, ciò che all'animale manca, e che l'umano possiede, è la mancanza stessa.

Esaminando questa situazione paradossale, Derrida si oppone al ragionamento secondo cui un difetto (o una mancanza) sia ciò che conferisce all'umano il diritto di dominare gli animali:

È paradossalmente grazie a un errore o un suo difetto che l'uomo diventerà padrone della natura dell'animale. A partire dal vuoto della sua mancanza, una mancanza considerevole, di tutt'altra natura da quella che viene attribuita all'animale, l'uomo instaura o rivendica con un unico atto la sua *peculiarità* (il proprio dell'uomo il cui proprio è proprio quello di non avere un proprio), e la sua *superiorità* sulla cosiddetta vita animale. Quest'ultima superiorità, superiorità infinita e per antonomasia, ha come propria caratteristica quella di essere allo stesso tempo *incondizionata e sacrificale*⁴⁸.

In questa logica contorta, gli animali vengono sacrificati sia come prova della superiorità degli umani sia per espiare le colpe e gli errori di questi. Gli umani sarebbero animali unici, perché solo loro in grado di peccare, di essere malvagi, di mentire. Solo gli umani possono essere bestiali.

Secondo Derrida, una delle bestialità più grandi dell'umanità è stata l'invenzione e l'uso della parola animale, «una parola che gli uomini si sono arrogati il diritto di dare»⁴⁹:

Questo accordo tra il senso filosofico e il senso comune, per parlare

48 *Ibidem*, p. 58.

49 *Ibidem*, p. 71.

tranquillamente dell'Animale al singolare generale, è forse una delle più grandi e sintomatiche stupidaggini di quelli che si chiamano uomini [...]. Non sarebbe possibile parlare, e d'altronde non lo si fa mai, della stupidità o della bestialità di un animale. Sarebbe una proiezione antropomorfa di ciò che è riservato all'uomo, come unica certezza, in fin dei conti, e quindi unico rischio, di un «proprio dell'uomo»⁵⁰.

Derrida prosegue sostenendo che i filosofi continuano a far ricorso a questa assurda categoria «generale singolare» per definire tutte le creature viventi, disinteressandosi anche delle differenze più basilari, incluse (e in particolar modo) quelle sessuali. I grandi filosofi continuano a riferirsi a «un animale dalla sessualità originariamente indifferenziata o neutralizzata, se non castrata»⁵¹.

Il sesso degli insetti e il sesso a venire

Nella storia della filosofia, la parola animale designa tutti i viventi, che si tratti di gatti, uccelli o balani, maschi o femmine. Tuttavia, i filosofi non solo non hanno dato importanza al fatto che un animale fosse un gatto o un cane, un maschio o una femmina, ma neppure hanno mai pensato alle diverse sessualità degli animali, aspetto che ha la potenzialità di farci muovere oltre il binarismo maschile/femminile. Considerare le varie sessualità, i vari sessi e le varie modalità di incontro sessuale tra le diverse specie animali, per non parlare dei singoli individui all'interno delle specie, potrebbe insegnarci ad apprezzare la moltitudine di sessualità e differenze sessuali al di là dei dualismi. Insetti e altri animali il cui sesso non è di facile determinazione, categorizzazione o definizione, hanno particolarmente affascinato Derrida.

Il primo tra questi è il piccolo baco da seta sexy, il cui «latte divenuto filo» è

la saliva sfilacciata di uno sperma finissimo, brillante, lucente, il miracolo di un'ejaculazione femminile [...]. Il segreto di un prodigio [...], a una distanza infinita dall'animale, da questa piccola verga innocente, così estranea ma così prossima nella sua incalcolabile lontananza⁵².

50 *Ibidem*, p. 81.

51 *Ibidem*, pp. 80-81.

52 *Ibidem*, p. 76.

Citando il suo precedente saggio «*Un ver à soie*»⁵³, Derrida descrive il baco come oltre il binarismo sessuale maschio/femmina, un'immagine che diventa la base di una fantasia di un sesso multiplo:

La filatura dei suoi fili e delle sue figlie – al di là di ogni differenza sessuale o meglio di ogni dualità dei sessi, e anche di ogni accoppiamento. All'inizio ci fu il baco che fu e non fu un sesso⁵⁴.

L'animale che dunque sono prende in considerazione diversi animali monotremi. Uno è associato con la Chimera, il mitico mostro sputa-fiamme con testa di leone, corpo di capra e coda di drago. Tale conglomerato animale diventa l'icona della mostruosità della parola “animale”, una parola che annega la varietà nella singolarità. Come una chimera, anche la categoria “animale” è un'illusione. Nel monotremo, la condensazione di diverse funzioni corporee in un solo orifizio affascina Derrida, il quale sottolinea che Chimera è la progenie di Echidne, nome che designa sia un serpente che un mammifero monotremo:

53 Come sottolinea lo stesso Derrida, “*ver à soie*” è un'espressione «intraducibile, anche se è stata tradott[a]»: “*ver à soie*” significa letteralmente “baco da seta”, ma sia il termine “*ver*” che il termine “*soie*” sono semanticamente polivalenti e, nel discorso orale, “*soie*” e “*soj*” (“se stesso”) sono omofoni. Cfr. Hélène Cixous e Jacques Derrida, *La lingua che verrà*, trad. it. di A. Mirizio, Meltemi, Roma 2008, pp. 89 e 114 [N.d.T.].

54 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 76 [si noti che “*fls*” è sia “*fili*” che “*figli*” – N.d.T.]. Il baco da seta di Derrida mi ha richiamato alla mente un recente articolo sui vermi oceanici, che hanno sviluppato almeno 18 modi diversi per riprodursi: «Alcuni sono grandi come capocchie di spillo, mentre altri vermi nastriformi sono lunghi anche 60 metri – sono gli animali più lunghi della Terra. Alcuni filtrano il cibo, altri predano, alcuni mangiano i loro simili. Hanno sviluppato almeno 18 modi diversi per riprodursi, tra cui la separazione in segmenti [...]. Gli antenati spinati degli odierni vermi marini sono stati tra i primi animali acquatici, essendo comparsi più di 500 milioni di anni fa. Gli scienziati possono solo immaginare il numero di specie – le stime variano da 25.000 a diversi milioni» (Jennifer Holland, «A Worm's World» in «National Geographic», n. 122, 2007, p. 122). Sebbene riproduzione e sesso non siano sinonimi, queste migliaia di vermi con le loro migliaia di stili di vita stimolano l'immaginazione. Anche la riflessione di Derrida sul sesso degli animali, o sui sessi animali, esalta le differenze, in particolare quelle sessuali, invece di fornire una mera analisi comparativa dei comportamenti riproduttivi. Un altro recente articolo del «National Geographic» sostiene che le libellule in alcune regioni si stanno evolvendo e che presto potrebbero riprodursi senza bisogno dei maschi: «Le libellule di tutto il mondo vivono la solita vecchia storia: i maschi si appostano vicino agli specchi d'acqua per difendere il loro territorio e in attesa di balzare sulla prima femmina che passi nei paraggi. È pertanto sorprendente apprendere che nelle Azzorre esiste una popolazione di libellule tutta al femminile in cui sono le femmine a mettersi a caccia dei compagni – questa osservazione conferma i dati di uno studio condotto sulle specie delle Fiji. «Credevo di sapere tutto sulle libellule», ha affermato Tom Sherratt, biologo presso la Carleton University. «Nessuno aveva mai assistito prima all'inversione dei ruoli sessuali [...]. Invece di una libellula dominatrice, si è scoperto che i maschi adulti sono estremamente rari [...]. I giovani maschi vengono sterminati da un parassita fungino, lasciando che le femmine badino a se stesse; forse questo è il primo passo per liberarsi dai maschi» (Joel Bourne, «When Damsels don't Need Knights», in «National Geographic», n. 23, marzo 2007, p. 23).

Un mammifero che, cosa assai rara, depone le uova. Un mammifero oviparo, insettivoro e monotremo. Con un solo orifizio (*mono-trema*) per tutte le necessità, per i condotti urinari, per il retto e gli organi genitali⁵⁵.

Come ci ricorda ne *L'animale che dunque sono*, i suoi scritti sono abitati da svariati animali con i quali si identifica e con i nomi dei quali a volte si firma: bachi, scimpanzé, cavalli, isticri, scoiattoli, pecore, asini, lupi, uccelli, serpenti, pesci, formiche, spugne e, persino, virus. Il suo interesse per gli animali, inoltre, innesca spesso il suo interesse per il sesso. In «*Fourmis*», ad esempio, è affascinato dal sesso degli insetti e riflette su come il sesso di alcune piccole formiche nere si sottragga all'identificazione: queste formiche incarnano le migliaia di possibilità di lettura, di interpretazioni e di sessi⁵⁶. Non sono solo gli animali a farlo riflettere sul sesso; anche la differenza sessuale sembra arricchire il suo bestiario:

Lo noto di passaggio, quasi tutti questi animali sono accolti, più o meno deliberatamente, all'apertura della differenza sessuale, o, per essere più precisi delle differenze sessuali, di ciò che è essenzialmente passato sotto silenzio in quasi tutti i grandi trattati filosofici sull'animalità dell'animale. Questo varco, all'apertura delle differenze sessuali, è stata anche la pista dell'istrice e della formica, ma soprattutto, nel mio scritto più recente, dove si affronta precisamente il tema della nudità, velata o meno, il pensiero di ciò che è nudo, è chiamato, come in un verso, *Un ver à soie*⁵⁷.

Per Derrida la connessione tra differenza sessuale e animali si basa sull'associazione secolare tra donna e animale. Derrida, però, non suggerisce che le donne siano simili agli animali, ma che la differenza sessuale è analoga alla differenza animale o, più precisamente, che le differenze sessuali sono analoghe alle differenze animali. In altre parole, una quantità di animali, dalla sessualità intatta, appare sulla soglia della differenza sessuale per mostrare che, come vi è una moltitudine di animali, così vi è una moltitudine di sessi e di sessualità. Questa esibizione di sessi animali è funzionale non solo a sostenere che gli animali non siano classificabili secondo il dualismo maschio/femmina, ma soprattutto ad ampliare la nostra immaginazione circa

55 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 82.

56 *Id.*, «*Fourmis*», in Mara Negrón (a cura di), «Lectures de la différence sexuelle», Colloque Paris-VIII CIPH, Parigi, ottobre 1990, Actes I, pp. 69-102.

57 *Id.*, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 75. Il traduttore inglese, David Wills, sottolinea che si potrebbe rendere questa espressione con «nudo come una ghiandaia» («The Animal that Therefore I Am (More to Follow)», in «Critical Inquiry», vol. 28, n. 2, pp. 369-441).

la possibilità di sessi e di sessualità alternativi. La comparsa di scimpanzé, istrici, bachi da seta e formiche sulla soglia della differenza sessuale ha una funzione pedagogica, mettendoci nella condizione di vedere e immaginare alternative al binarismo limitato e claustrofobico che trasforma la differenza sessuale in differenza tra due sessi in guerra tra loro.

Riconsiderare il binarismo umano/animale dalla parte degli animali ci “insegna” che come esistono immense varietà di specie e di sessi animali, così esistono ampie varietà di animali e sessi umani. Facendo esplodere il binarismo umano/animale, si abbatte anche il binarismo uomo/donna. Attraverso l’esplorazione delle moltitudini di animali e di sessualità, è inoltre possibile cominciare a disegnare un’etica delle differenze che conduca oltre i binarismi, i dualismi e le coppie, che degenerano in opposizioni, gerarchie, lotta per il riconoscimento e conflitti. Al contempo, questo “esperimento mentale” mostra le implicazioni che il pensiero di un’etica delle differenze comporta, dato che metà delle specie odierne si sarà estinta entro la fine di questo secolo⁵⁸. Se saremo capaci di trarre ispirazione da un’etica che si muova oltre l’incontro faccia a faccia, oltre i dualismi e perfino oltre l’ideale del riconoscimento reciproco in direzione di un’etica delle differenze infinite, etica che assume valore proprio grazie a un’inconciliabilità irriducibile all’opposizione e alla negazione, dovremo impegnarci a ri-valutare sia le differenze sessuali che le differenze animali in termini espansivi ed evolutivi, evitando i meccanismi riduttivi e i fenomeni di estinzione. La differenza «degnata di questo nome» designerebbe allora quelle differenze capaci di moltiplicare se stesse facendo ricorso a innumerevoli mezzi, differenze che non potranno più trasformarsi in opposizioni e fissità. Tali differenze apparirebbero come doni, come differenze che annunciano il sesso (e i sessi) a venire.

Traduzione dall’inglese di feminoska, Massimo Filippi e Marco Reggio

58 Per una disamina delle prove scientifiche a sostegno di questa ipotesi, cfr. Julia Whitty, «In 93 Years, Half of All Life on Earth Will Be Extinct. So What?», in «Mother Jones», n. 88, maggio/giugno 2007, pp. 36–45. È significativo che i discorsi progressisti imperniati sulla diversità razziale ed etnica si siano sviluppati in concomitanza con la drastica diminuzione della biodiversità. Questa coincidenza dovrebbe essere analizzata attentamente. Tuttavia, i limiti di questo saggio non mi permettono di elaborare ulteriormente le connessioni implicite tra biodiversità, estinzione, ambientalismo, e la cosiddetta conservazione degli animali.

Massimo Filippi

I quattro concetti fondamentali dell’antispecismo¹

Introduzione

Alcuni termini che rappresentano snodi fondamentali della riflessione antispecista critica sembrerebbero essere assodati; sono termini, invece, che nascondono trappole e che, quindi, sono potenzialmente decostruibili. A seguito di ciò, in una sorta di feedback, questi concetti a loro volta modificano che cosa si intende per antispecismo. Ovviamente l’antispecismo è un cantiere aperto, un pensiero giovane, in continua rimodulazione e quello di cui parlerò oggi non sono affermazioni di verità, ma punti di una ricerca in corso.

Antispecismo è la cornice che dà e riceve senso dalle parole chiave: *animali, specie, libertà/liberazione e natura*. Le mie considerazioni saranno schematiche e, quindi, in qualche modo poco corrette; pertanto mi scuso in anticipo se tali semplificazioni risulteranno eccessive; esse tuttavia mi sembrano utili per fornire lo scenario entro cui pensare lo specismo, per definire i differenti punti da cui può essere attaccato e per delineare le geometrie che caratterizzano lo specismo e gli antispecismi (non credo, infatti, che sia più possibile parlare di un unico antispecismo).

Prima, però, di introdurre i quattro concetti fondamentali e le successive riflessioni è necessario discutere il modo in cui lo specismo è stato storicamente concepito. Lo specismo è una *combinazione che si realizza all’incrocio tra un’ideologia e dei dispositivi*, incrocio in cui l’ideologia giustificazionista dello smembramento dei corpi e i dispositivi che tale smembramento rendono possibile non sono due fattori separati; come tali, pertanto, non vanno affrontati isolatamente (non c’è qualcuno che deve smontare l’ideologia e altri che si debbano occupare di smontare i dispositivi). Il lavoro che bisognerebbe fare è di inserirsi dentro la comunicazione tra ideologia e dispositivi per alterarne i flussi informativi.

1 Questo intervento si è tenuto il 3 luglio 2016 presso «La Casona» di Ponticelli di Malalbergo (Bologna) nell’ambito dell’*XII Incontro di Liberazione Animale e della Terra*. L’intervento è stato registrato e trascritto con modesti interventi redazionali.

Lo specismo

Dal punto di vista ideologico, lo specismo ricorda molto da vicino quella che Agamben ha chiamato la *macchina antropologica*. La macchina antropologica è ciò che produce l'Uomo, ciò che intendiamo per umano, attraverso un'operazione geometrica molto complessa dove si sviluppano operazioni includenti di esclusione e operazioni escludenti di inclusione. Mi spiego meglio. Chi viene incluso all'interno della sfera di protezione non sempre vi entra in quanto soggetto privilegiato, spesso si accede a questa sfera per costituirne i confini, come "qualcosa" che è allo stesso tempo dentro e fuori. Dentro in quanto definisce i confini, ma fuori proprio perché sul confine, pericolosamente vicino alla sfera dell'abietto. L'altro aspetto fondamentale è che la macchina specista lavora intorno a un centro vuoto. Noi pensiamo che la macchina specista sia in grado di produrre definizioni naturali (più o meno naturali) di umano e di animale, ma in realtà essa lavora a partire da definizioni già date. Definizioni che cambiano storicamente. L'Animale nel Rinascimento, ad esempio, non è lo stesso del Settecento o del Paleolitico (tanto per citare alcuni momenti in cui la macchina ha cambiato "il carburante" che le ha permesso di funzionare). Aspetto questo che conferma che la macchina agisce appunto intorno a un *centro vuoto*, nel senso che la definizione che sembra produrre è in realtà ciò che deve giustificare; ciò che essa restituisce è una definizione già fornita a priori.

La macchina specista lavora attraverso tre meccanismi principali: 1) *la definizione del "proprio" della specie "Uomo"* (identificazione di ciò che caratterizza quell'umano che la macchina deve giustificare. Generalmente, si tratta di caratteristiche psicocentriche che ci dovrebbero separare in modo netto dal resto del vivente); 2) *la misurazione della distanza che corre tra questo standard di riferimento e tutte le altre specie*; e 3) *la distribuzione gerarchica delle specie in maniera inversamente proporzionale a tale distanza*. Quindi: si riconosce un proprio dell'Uomo, si va nel mondo a cercare chi è più o meno vicino a questo "proprio" e poi si classifica gerarchicamente sulla base della maggiore o minore distanza che ciascuna specie ha rispetto a quella di riferimento. Già da questa breve descrizione dell'operatività della macchina specista è evidente che ciò che torna in maniera ricorrente, sostenendone il funzionamento, è il *concetto di "specie"*: definizione della specie umana, misurazione della distanza dalle altre specie, gerarchizzazione delle specie. Quindi una prima riflessione, poi ci torneremo, va fatta proprio sul concetto di specie, concetto talmente evidente da essere facilmente perso di vista (come di fatto è accaduto e accade).

La prima operazione della macchina specista è *mitopoietica*, favolistica per riprendere quanto Derrida afferma sulla favola e sul calcolo che costituiscono il soggetto. È una favola che ci raccontiamo quella secondo cui esisterebbe un proprio assolutamente puro e umano in tutte le sue manifestazioni che ci differenzerebbe sempre e comunque da qualsiasi altra "specie" – specie è sempre tra virgolette, non lo specificherò più – definita non umana. La prima operazione, quindi, è un'operazione ideologica in cui ci viene raccontata una favola. Le altre due, invece, prevedono il *calcolo*: la misura di distanze e la costruzione di distribuzioni gerarchiche. Siamo qui di fronte a un'operazione di calcolo intesa in un'accezione ampia in cui non ci sono solo addizioni, sottrazioni e partite doppie che regolano le vite degli animali nei sistemi di appropriazione dei loro corpi, ma anche strumentalizzazione e previsione progettante di sistemi di cattura. Ovviamente i due termini, la favola e il calcolo, come l'ideologia e i dispositivi, non giocano isolatamente ma entrano in un circolo ricorsivo, vizioso, in cui *la favola naturalizza il calcolo* – ci raccontiamo questa storia ideologica per cui il calcolo scompare e viene trasformato in legge di natura e, come tale, incontestabile e indubitabile – e in cui *il calcolo normalizza la favola* – il calcolo, inscrivendo le norme fin dentro i recessi più intimi della nostra carne e dei nostri corpi, si normalizza e diventa una condizione naturale, perennemente ripetuta, e quindi anch'essa indiscutibile.

Come detto, lo specismo è anche una serie di dispositivi di smembramento dei corpi. Questi dispositivi possono essere *discorsivi*: pensiamo alle proposizioni filosofiche per definire ciò che è umano (l'animale dotato di anima, di linguaggio, di capacità di agire, di anticipare la propria morte, ecc.); alle proposizioni scientifiche che accettano acriticamente (nonostante si definiscano empiriche e fondate sul metodo sperimentale) questa classificazione data a priori, il centro vuoto della macchina: la zoologia, la medicina, la medicina veterinaria, la sociologia, l'*antropologia*, ecc.; alle proposizioni morali che assegnano a ciascuno i propri interessi e i propri diritti, ecc. Altri dispositivi sono *non discorsivi*. In ambito animale, alcuni di tali dispositivi sono il mattatoio, il laboratorio, lo zoo, e la loro costruzione, ad esempio la scelta del luogo dove edificare il mattatoio (al di fuori degli sguardi, lontano dalla città), l'architettura degli edifici di smembramento, la disposizione precisa e ordinata degli uffici e delle gabbie, dei tavoli operatori, delle catene di smontaggio, l'organizzazione altrettanto precisa di ogni aspetto dei processi industriali dalla scelta delle piastrelle per facilitare i sistemi di scarico alle modalità di smaltimento dei rifiuti non commercializzabili, ecc. Altri dispositivi, infine, sono a metà tra il discorsivo e il non discorsivo e potremmo chiamarli *performativi*,

dal momento che sono costituiti da affermazioni che hanno un impatto immediato sulla realtà. L'esempio classico di che cosa siano affermazioni performative è quello del sindaco che, in base a ciò che è stato definito maschio e femmina, pronuncia l'espressione: «Vi dichiaro marito e moglie». Questa frase non ha un valore descrittivo ma un valore performativo, cambia cioè una serie di rapporti in termini giuridici, legislativi, di diritti e doveri reciproci, ecc. Insomma, esistono delle affermazioni che cambiano la realtà. C'è qualcuno che si definisce "Re" e c'è qualcuno che ci crede e questo modifica la realtà. Anche in ambito animale operano dispositivi performativi. Pensiamo allo Stato con le sue suddivisioni nazionali e le sue propaggini sovranazionali, dove si promulgano le leggi, quindi le "parole" che regolano la macellazione ovviamente "umanitaria", la "buona sperimentazione", il "benessere animale", le sovvenzioni agli allevamenti, alla ricerca, ecc. Di dispositivi performativi ce ne sono molti altri, pensate ad esempio alle associazioni degli industriali e ai sindacati di categoria con la loro azione lobbistica, che è *in primis* verbale, sulle strutture di governo; alle disposizioni regolamentari su come e dove cacciare, su come e dove si possono attendere i circhi, su come fare ristorazione, su come gestire i canili, ecc. E infine pensate alle misure amministrative, quelle ad esempio che definiscono gli spazi in cui gli animali da compagnia possono entrare e quelli dai quali sono tassativamente banditi o alle misure che definiscono come raccogliere le deiezioni canine dai marciapiedi, con regole, multe e tutta l'amministrazione che questo enorme problema richiede!

Da quanto detto, possiamo trarre un paio di conclusioni che ci porteranno a discutere dei quattro concetti fondamentali. Si può pensare alla categoria di *specie* come al centro vuoto che permette il funzionamento della macchina specista il cui prodotto fondamentale è la *speciazione*, cioè la creazione di nuove classi di individui che vengono più o meno equiparati agli animali. La creazione da una parte dell'umano e dall'altra di ciò che è stato chiamato "più o meno umano", "inumano", "anumano", "extraumano", "altrimenti che umano" e che io semplifico usando il termine "Animale". Il concetto di specie non è solo la mera descrizione di un ordine naturale immutabile, come pensava Lamarck, o il risultato di un processo evolutivo, come pensava Darwin, bensì un costrutto performativo o, quantomeno, per non assumere una postura eccessivamente radicale, *anche* un costrutto performativo. Non a caso l'Animale, utilizzato come materia prima per l'incessante tracciamento dei confini di ciò che di volta in volta viene definito umano, cambia a seconda degli spazi geografici, delle epoche storiche, delle costruzioni sociali, della riflessione filosofica, di quella serie di dispositivi e ideologie di cui parlavo prima. Quindi,

riprendendo Derrida, affermerei che *non c'è specie ma solo effetti di specie, specialità o speciazione* – il riconoscimento di alcune *caratteristiche speciali* che trasformano alcuni corpi in corpi che contano (generalmente umani) e la *speciazione*, cioè la produzione di corpi che non contano in cui rientrano non solo i corpi non umani ma anche moltissimi, la stragrande maggioranza, dei corpi umani.

Quello che sto dicendo potrebbe suonare bizzarro; per questo, vorrei sottolineare che non sto affermando che non siano rintracciabili tratti biologici caratteristici di specie differenti. Sto invece sostenendo che *l'operazione di individuazione delle caratteristiche che permettono di tracciare la linea di confine non è neutra e naturale; essa è al contrario una decisione normativa e normalizzante*. Detto altrimenti, so benissimo che ho delle caratteristiche e dei tratti differenti rispetto a quell'individuo che sta passando là e che riteniamo appartenente alla specie *Canis canis*, ma ciò che ci permette di distinguere la specie *Homo sapiens* dalla specie *Canis canis* non sono semplicemente dei tratti biologici che riconosciamo come differenti ma dei tratti biologici che abbiamo reso *eloquenti* all'interno di una cornice ideologica e di una serie di dispositivi che fanno sì che certi corpi, nell'ambito della norma sociale vigente, possano materializzarsi come corpi dicibili, intelligibili e visibili e altri come perennemente macellabili. In maniera semplificata: *esistono tratti biologici differenti ma questi cominciano a parlare, diventano eloquenti, solo ed esclusivamente all'interno di una norma che li rende tali*. Il mio pene non parla ma assume il valore di definirmi come maschio solamente grazie alla norma eterosessuale che prevede, tra le miriadi di differenze biologiche che caratterizzano gli individui della cosiddetta specie *Homo sapiens*, di riconoscere il pene come aspetto eloquente per la costituzione di un corpo come corpo maschile. Questa operazione, poi, si nasconde e rende "il maschio" e "la femmina" condizioni naturali. Mi chiedo se un'operazione analoga non sia all'opera anche per quanto riguarda la specie: vi è una continua ripetizione del valore dell'ideologia giustificazionista e dei dispositivi sezionanti per cui riconosciamo certi tratti biologici come differenti tra me e quel cane dopo che sono stati resi eloquenti all'interno – non più della norma eterosessuale (come nell'esempio che facevo prima) – della *norma sacrificale* che prevede corpi in grado di accedere alla sfera della sacralità della vita umana e corpi che invece sono tranquillamente macellabili e che possono andare incontro a una messa a morte non criminale. Per tornare alla storia della favola e del calcolo, a mio parere, *la specie è la favola che permette di legittimare il calcolo delle speciazioni* (queste continue produzioni sezionanti) e *il calcolo delle speciazioni (il dispositivo) è ciò che naturalizza*

la narrazione della favola, conferendo un valore incontrovertibile, naturale, assoluto, indiscutibile a quelle specialità proprietarie di cui si è detto in precedenza.

Pertanto credo, come già accennavo in precedenza, che non sia più possibile pensare un'opposizione allo specismo (allora, forse, questo lungo discorso ha anche delle ricadute pratiche) decostruendo "solo" i suoi sistemi di sapere o abbattendone "semplicemente" i dispositivi di potere sezionanti, ma mettendo in atto azioni di interferenza tra le due componenti della macchina, azioni di interferenza volte a dare una risposta che, nella tragedia, è gioiosa: ciò a cui siamo chiamati è un gioco di risignificazione che permetta sia la *riappropriazione politica dell'abietto* (come ha fatto con successo ad esempio il movimento queer) sia la *denaturazione della "politica della norma"*.

Gli antispecismi

Se lo specismo è una struttura trinitaria, una macchina che opera secondo tre meccanismi, possiamo riconoscere tre antispecismi che costituiscono le cornici entro cui si distribuiscono in maniera differente i quattro concetti fondamentali.

La prima cornice è quella dell'*antispecismo dell'identità*, antispecismo che cerca di modificare i sistemi di calcolo lasciando invariato il contenuto della favola. Esiste un proprio dell'uomo, che generalmente è un proprio che ha a che fare con le caratteristiche psichiche dell'umano, ma questo proprio non è esclusivo dell'umano. Esistono animali che possiedono un "quasi proprio" e, come tali, possono essere ammessi, con una mossa identitaria, antropocentrica e, aggiungerei, colonialista, all'interno della sfera dell'umano. Il punto di attacco di questo antispecismo non è la natura ideologica della favola ma i sistemi di misurazione e di calcolo che continuano a fondarsi sul comune denominatore dell'umano che rimane al centro dell'universo.

La seconda forma di critica allo specismo (l'*antispecismo della differenza*) ha cominciato a decostruire la natura favolistica del costruito Uomo, così come in ambito femminista-queer si è decostruito il concetto di maschio, femmina, genere, uomo, donna; così come i *Disabilities Studies* hanno decostruito i concetti di abile e disabile, gli studi postcoloniali la bianchitudine e la non bianchitudine, ecc. Il secondo antispecismo ha cominciato a prendersi in carico anche, seppur timidamente, la favola che avvolge il

concetto di Uomo. E ha cominciato a decostruire la narrazione favolistica di tale concetto così come altri movimenti e riflessioni hanno decostruito gli aggettivi della serie che si accompagna a questo sostantivo e a denunciare l'operazione di calcolo nascosta dietro la favola. La prestazione principale di questo antispecismo è stata quella di definire lo specismo non più come *pregiudizio morale* (come è stato il caso dell'antispecismo dell'identità), ma come *ideologia giustificazionista*, spostando quindi il fuoco dell'analisi dalla morale alla politica. A mio parere, l'antispecismo della differenza non ha portato, però, fino alle più radicali conseguenze l'idea secondo cui sia comunque difficile e pericoloso sostenere una separazione tra Uomo e Animale: a una singola linea di divisione ha infatti sostituito una molteplicità di linee.

La terza variante di antispecismo è quella dell'*antispecismo del comune*. Questo è impegnato a smontare la macchina specista partendo dal concetto che ciò che va messo in dubbio è l'idea stessa del proprio dell'Uomo. Non esiste un proprio, non esiste un umano e *non esiste un proprio dell'Uomo*. In questo modo si compie un'operazione che mina al contempo la favola (perché appunto mette in dubbio la natura favolistica della costruzione dell'Uomo) e ovviamente il calcolo (perché se tolgo il sistema di misura e di riferimento su cui tutti i calcoli vengono eseguiti, se definisco il punto zero del calcolo, il calcolo non può che subire gravi perturbazioni).

L'antispecismo della differenza prevede una proliferazione di differenze che mettono in dubbio quell'unica differenza che è stata considerata essenziale per la separazione tra l'Uomo e l'Animale. Così, però, si espone al rischio che le differenze si riproducano come identità perché le categorie e le classificazioni si basano non solo su identità ma anche sul riconoscimento di differenze, e una vera operazione di messa in scacco delle categorie non può che decostruire anche il concetto di differenza. Da qui l'idea del "comune" da intendersi come la *vita impersonale e transpersonale*, come la *faglia vitale* che attraversa tutto il *vivente sensuale* (uso volutamente questo termine, proposto da Butler, per individuare quel vivente che desidera e che pertanto suscita l'interpellazione dell'altro). Mentre *bíos* è la vita specializzata che generalmente è intesa – quasi esclusivamente – come vita dell'umano, *zoé* è la vita impersonale che attraversa tutto il vivente; insomma, si tratta qui del riconoscimento del fatto che esiste una *vita attraverso cui viviamo* e una *vita che viviamo*. Spesso ci concentriamo sulla vita che vive quel cane, la vita che vive quell'umano, e ci dimentichiamo della vita grazie a cui viviamo, vita comune che deve essere svincolata dai processi di appropriazione escludente e di esclusione catturante. Credo che questa faglia comune che attraversa il vivente sensuale sia caratterizzata

dalla *fragilità* (la vulnerabilità dei corpi che siamo, che dunque siamo), dalla *finitudine* (dalla nostra comune mortalità) e dal *gioco inoperoso* (che, nonostante l'orrore, caratterizza l'animalità nel suo liberarsi dai meccanismi produttivi di questa società – inoperosità non vuol dire “starsene con le mani in mano” ma *agire senza un fine prestabilito*, (ri)produttivo, senza una presa sulla realtà che la trasformi in produzione e riproduzione). L'antispecismo del comune è quindi profondamente e intrinsecamente relazionale e si pone a metà tra l'ideologia e i dispositivi specisti per interromperne la comunicazione, sottolineando la *mostruosità dei corpi* (in senso positivo, biopoliticamente gioioso) che si costruiscono attraverso relazioni, ibridazioni, meticciami, assemblaggi. *La purezza non esiste, la purezza è un'idea delle destre*. Ciò che esiste è la creolizzazione (intra-specifica e interspecifica) dei nostri corpi, in cui singolarità viventi sensuali entrano in rapporti di *mostrificazione reciproca*, di imbastardimento. *Questo movimento connettivo, aggregante e accomunante, prende il nome di liberazione*.

Considerazioni geometriche

Come detto, la geometria dello specismo è una geometria molto complessa, chiasmatica, in cui ciò che viene appropriato è anche escluso e ciò che viene escluso è anche catturato. Non si tratta di una semplice costituzione del dentro e del fuori, ma di un continuo rimescolamento del dentro e del fuori, un continuo spostamento di questi due spazi. Ad una struttura geometrica così complessa l'antispecismo dell'identità ha risposto con una struttura geometrica molto semplice: l'idea del circolo in espansione, l'*expanding circle*, l'idea secondo cui esisterebbero le magnifiche sorti e progressive grazie alle quali abbiamo cominciato a riconoscere i diritti dei maschi non bianchi, poi delle donne, poi dei queer, e che ci permetteranno un giorno di riconoscere, secondo una freccia evolutiva naturale e indiscutibile, anche i “diritti” degli animali. Le geometrie proposte dagli altri antispecismi sono più complesse. Già l'idea della moltiplicazione delle differenze sostenuta dall'antispecismo della differenza è una costituzione continua di dentro e fuori, di micro-dentro e di micro-fuori, che si oppongono al funzionamento della macchina di cui si è detto. Sicuramente l'antispecismo del comune, con la sua concezione relazionale e di decostruzione del proprio, propone una geometria diametralmente opposta ma quantomeno altrettanto complessa di quella dello specismo (come vedremo tra breve).

I quattro concetti fondamentali

Ora siamo nella condizione di poter discutere i quattro concetti fondamentali dell'antispecismo che, se vale quanto detto finora, è evidente che si declinino in maniera differente nell'ambito delle varie visioni antispeciste. Continuerò a parlare di tre antispecismi per comodità; ovviamente le posizioni descritte si intrecciano. Si possono infatti incontrare visioni che sono costruite prendendo pezzi dall'uno e dall'altro; come insegnava Shakespeare, la realtà è sempre più complessa della nostra immaginazione.

Animali

Gli animali per l'antispecismo dell'identità sono solo alcuni animali: quelli che intrattengono una vicinanza con l'animale umano e che quindi a questo possono in qualche modo essere equiparati. Pensate, ad esempio, al “Progetto Grande Scimmia” che è la massima espressione politica del primo antispecismo che, non a caso, propone l'accorpamento nella sfera degli interessi o dei diritti umani delle grandi scimmie appunto e non dei vermi, delle zecche o delle pulci. Accorpamento quindi di qualcuno che è molto simile a noi. Gli animali che presentano caratteristiche psicentriche da umanoidi o da simil-umanoidi possono rientrare all'interno della sfera della protezione morale. Altro esempio di questa posizione sono le continue oscillazioni di Singer e Regan su cosa si possa o non si possa mangiare: i molluschi sì, i molluschi no; i pesci sì, i pesci no; i mammiferi fino ad un anno di età sì, dopo un anno no. Tutti questi problemi non sono il risultato di preferenze psicologiche/personali di chi ha dato vita all'antispecismo dell'identità, ma del fatto che viene riconosciuto un sistema di attacco alla macchina specista che non può che prevedere la *definizione degli animali come esclusivamente non umani* e la conclusione che solo una parte di essi (quelli che più assomigliano all'Uomo) possa essere considerata una sorta di umani in potenza.

Anche se si dovrebbero sottolineare le differenze fra le varie correnti, (semplificando molto) per l'antispecismo della differenza, *gli animali sono potenzialmente tutti i non umani e in più gli umani animalizzati*. Con questo antispecismo si assiste a quel passaggio dalla morale alla politica di cui parlavo prima per cui si riconosce che esistono e sono esistiti processi di animalizzazione di intere schiere di appartenenti alla cosiddetta specie *Homo sapiens*.

L'antispecismo del comune, a mio parere, si sta muovendo nella direzione di *mettere in dubbio l'esistenza stessa del concetto di animale e*

di umano, di questa divisione. Esso è più interessato al riconoscimento dell'animalità sensuale e transpersonale – che attraversa anche “noi” – che alla definizione di ciò che è umano e di ciò che non è umano. Voi capite che qui è in atto un'operazione di decostruzione della geometria complessa dello specismo: nel momento in cui parlo di animalità transpersonale, che attraversa comunemente l'intero vivente sensuale, sto parlando di un dentro (che mi caratterizza in quanto mi attraversa) che però è anche il fuori più estremo; nello stesso tempo sto dicendo che il fuori più estremo (l'animalità che mi permette di vivere) è ciò che sta nel fondo più intimo della mia esistenza. Quella complessa operazione di “dentro/fuori” dello specismo viene in qualche modo parodiata dall'antispecismo del comune, viene sottolineata la sua natura di costruito artificiale a cui nessuno si potrà mai adeguare (come direbbe Butler) e quindi sottolinea gli aspetti dello specismo che sarebbero ridicoli e grotteschi, se non fossero tragici in quanto comportano discriminazione, eliminazione e smaterializzazione dei corpi.

Specie

Per l'antispecismo dell'identità esistono di fatto *solo due specie*: l'umano e l'animale. Quello che conta è l'umano e alcuni animali che possono attraversare la barriera. Tutto rimane sotto la presa del concetto di umano. La specie è un dato naturale ma al contempo, e misteriosamente, è anche il dispositivo principale della discriminazione. Ci potremmo poi chiedere se il concetto di specie tanto caro a questo antispecismo sia davvero uno degli snodi fondamentali dell'ideologia del dominio o se, viceversa, sia un'idea tutta interna alla sua riflessione. Il capitalismo, ad esempio, non si ferma certamente di fronte alla barriera di specie, anzi mette al lavoro qualsiasi corpo purché possa rivelarsi produttivo. La stessa impresa bioingegneristica, pur partendo dall'accettazione di quella divisione invalicabile tra umano e animale, costruisce poi ibridi mostruosi (questa volta con accezione negativa) ad esempio tra uomo e topo. Ovviamente ciò mette immediatamente in dubbio la naturalità del concetto di specie e ne mostra l'artificialità. Perché se posso costruire degli ibridi in provetta nei quali non so più dove finisce l'umano (o quello che definisco umano) e dove inizia il murino, il concetto di specie non è più funzionante, o meglio è altrimenti funzionante rispetto all'approccio classico. Perché poi qualcun* definisca questa operazione “postumano” e non “postmurino” è una questione ancora tutta da capire ...

Per l'antispecismo della differenza esistono *tante specie*, naturali ed eventualmente in evoluzione. Ciò che conta sono le caratteristiche

proprietarie di ciascuna specie (e questo è il lavoro dell'etologia): il cane deve fare quella cosa lì, l'uomo deve fare quella cosa là e la gazzella ne fa un'altra ancora.

Per l'antispecismo del comune, lo dico con un'espressione forte, *le specie non esistono* – se non come costruito artificiale performativo –, così come non esistono i generi e le razze. Le specie sono il risultato di una serie di operazioni performative e discorsive, di sistemi di sapere e di potere, che le costruiscono storicamente. Non sarà un caso che i biologi definiscono la specie come quella serie di individui che, accoppiandosi tra di loro, sono in grado di produrre prole fertile. Il concetto di specie, che ci sembra così neutro e naturale, è chiaramente percorso dalla norma eterosessuale. Non a caso la nostra è una società di allevatori, come sottolinea Benveniste, e tra le varie differenze che caratterizzano i nostri corpi, quelle che vengono rese eloquenti sono differenze legate al pene, alla vulva, all'utero, alla prostata, ecc. Le specie, quindi, non esistono se non come costruito artificiale, spettrale e spettralizzante, un costruito cioè che produce operazioni di infestazione paralizzante del pensiero e delle prassi, operazioni di trasformazione del vivente in morto.

Libertà/liberazione

L'antispecismo dell'identità pensa la libertà come *libertà di*, ancora una volta secondo le leggi dell'etologia, all'interno di un costruito morale di stampo liberale; ad esempio, riconosco che il cane ha bisogno di correre sei ore al giorno per motivi etologici e così gli devo garantire la libertà di correre sei ore (Ho fatto un esempio a caso, non so quante ore debba correre un cane, ammesso che tutti i cani siano uguali...).

L'antispecismo della differenza, soprattutto quello che si rifà al pensiero marxista, si focalizza sulla *libertà da*, per cui in qualche modo sostiene l'idea che sia possibile realizzare una condizione in cui, affrancatisi dai bisogni e dalle necessità, si possa finalmente essere liberi, dimenticandosi però che la situazione non è così semplice e che la nostra idea di libertà e i nostri desideri nascono all'interno di quel contesto di norme di cui si è detto in precedenza. Il soggetto non scrive le norme, al contrario sono le norme che ci soggettivizzano, che ci costituiscono come maschi e come femmine, come bianchi e come non bianchi, come animali e come umani, ecc. Anche quando scrive la norma, il soggetto la sta scrivendo nella lingua che quella prevede. Questa idea di libertà da, che ritiene che domani possa liberarmi dal bisogno e vivere in una società liberata, è discutibile. Anche il desiderio va liberato: non è che dall'oggi al domani sia possibile sviluppare un desiderio di libertà. Probabilmente sarà necessario operare

attraverso una costruzione del sé, un'ascesi del sé, mettere in atto un lavoro decostruttivo del sé, che permetta di provare nuovi piaceri ed eventualmente nuovi desideri e una nuova idea di libertà.

Per l'antispecismo del comune la libertà è *liberazione*, è un processo; non è qualcosa di definibile in un determinato momento, ma un processo che si realizza storicamente. La radice indoeuropea del termine libertà è *leuth* o *leudh* e quella sanscrita è *frya*. Dalla prima discendono termini come *elèutheria* in greco e *libertas* in latino, dall'altra termini come *freedom* in inglese e *Freiheit* in tedesco. Entrambe queste radici (quella sanscrita e quella indoeuropea) sono derivate dall'idea di una *crescita comune*, dall'idea di una potenza connettiva della vita che è aggregante e accomunante, sono termini connessi alla *fioritura*. Rimandano quindi a qualcosa di assolutamente diverso dalle libertà individuali di cui abbiamo parlato fin qui. Non a caso *amore*, inteso come processo ontologico di creazione di nuovi mondi, di nuove relazioni, di una biopolitica gioiosa, come un sistema produttivo di soggettività altre (quindi, non in senso romantico), si dice *love* in inglese, *libet* o *libido* in latino, *Lieben* in tedesco, ecc. Non a caso libertà ha anche a che fare con termini come amicizia e affetto: *friend* in inglese, *Freund* in tedesco. Tutto questo insomma ci ricorda che il processo di liberazione non è un fatto individuale, isolato, solitario ma una *crescita accomunante*, una progressiva ibridazione di singolarità viventi dentro la moltitudine del vivente sensuale.

Natura

Per l'antispecismo dell'identità *la natura è qualcosa che sta fuori dall'umano*; per lo specismo questo fuori può essere sottoposto a sfruttamento, mentre per l'antispecismo dell'identità può essere inserito all'interno dei sistemi di protezione dell'umano. Con un movimento verso il passato, verso l'Eden o comunque verso situazioni edeniche e arcadiche più o meno realmente esistite o esistenti, o con un movimento verso il futuro, come proposto dalle distopie postumane e transumane. Per cui ci si immagina la possibilità da un lato di "tornare" a società nonviolente e naturali e dall'altro di colonizzare nuovi pianeti da parte di élite di superumani che potranno lasciare questo pianeta morente un momento prima che imploda, oppure di riassumere i nostri corpi in algoritmi di calcolo inseriti in computer che ci consegnerebbero a quell'immortalità che le religioni non sono più in grado di garantire.

Pur nelle sue diverse varianti – marxiste e postumane – e, per riassumere molto, riferendosi principalmente alla Scuola di Francoforte, l'antispecismo della differenza pensa la natura come *qualcosa da cui liberarsi per*

poterla poi liberare. L'idea che percorre questo antispecismo è quella di una progressiva liberazione dell'umano e dei viventi sensuali animali; solo dopo che si sia raggiunto un determinato grado di liberazione dai bisogni, dalle necessità (libertà da), è possibile iniziare a progettare la liberazione della natura, generalmente attraverso una sorta di iper-sviluppo dei processi tecnologici.

Per l'antispecismo del comune la natura è *qualcosa di indefinibile* da un punto di vista ontologico. È quantomeno difficile definire che cosa sia naturale e che cosa no, poiché il concetto di natura è un concetto *anfibo* che attraversa i nostri stessi corpi (che sono stati divisi in parti naturali e in parti non naturali). Quando ci troviamo in mezzo ad un bosco ci sembra di essere immersi nella natura, ma lì dentro corrono importanti istituzioni e prassi culturali (linee di confine – nazionali, regionali, provinciali, comunali –, tracciati del catasto, le specie introdotte dagli umani per ricostituire l'habitat naturale, ecc.). Di fronte all'indefinibilità della natura, l'antispecismo del comune fa un passo indietro e pensa il concetto di natura per quello che è oggi: *un dispositivo di oppressione, il discorso dei potenti*. È il potente che affermando «Questo è naturale» (ad esempio, è naturale essere maschi e femmine, è naturale essere bianchi e neri, è naturale essere umani e animali) prevede ed instaura una divisione gerarchica indiscutibile e immodificabile.

Altre considerazioni

Ora vorrei aggiungere qualche altra specificazione delle tre cornici antispeciste che potrebbe rivelarsi utile per la discussione. L'antispecismo dell'identità ha una parola-chiave fondamentale che è quella di *morale*. Esso interpreta la società come la somma di individui – razionali e capaci di prescindere dai propri interessi – preda di pregiudizi smontabili attraverso l'*argomentazione logica*. Quindi, sfatando il pregiudizio ideologico, la favola o i meccanismi di calcolo (a seconda delle preferenze individuali) che stanno dietro al concetto di specismo, sarebbe possibile evangelizzare uno a uno (come si pretende di fare con il veganismo) i singoli individui esponendoli alla buona novella.

L'antispecismo della differenza ha come termine fondamentale quello di *politica*. In questo caso, la società non è pensata come una somma di individui ma come ciò che accade tra gli individui, come le relazioni che si vengono a instaurare tra individui, e in alcune sue versioni prevede

un'evoluzione naturale dell'astuzia della Storia, eventualmente facilitata da processi rivoluzionari che, una volta sfatata l'ideologia, potranno prender possesso dei sistemi (ri)produttivi di smembramento per fermarli.

A mio parere, l'antispecismo del comune è *impolitico*. Impolitico non significa che non si interessa della politica ma che cerca di lavorare su quel punto dove biologia e politica si intersecano, dove si creano quelle costruzioni sociali, politiche, culturali, ecc. che innestano la politica sulla biologia e la biologia sulla politica, creando dei momenti evenemenziali, dei veri e propri eventi, in cui si realizzano *processi di rivolta o di resistenza* che, nel presente, non pensano più al futuro, magnifico e progressivo, ma al passato. Impolitico è il tentativo, qui e ora, di creare pieghe spaziotemporali dove sia possibile sospendere il processo normalizzante della norma, dove sia possibile risignificare il passato, *ricomporre l'infranto*, resuscitare i morti che questa Storia ha prodotto e continua a produrre.

Se l'impianto che ho descritto ha un senso, ci troviamo di fronte, credo, a antispecismi differenti, a concetti differenti di antispecismo, che non possono che associarsi a prassi differenti. Non dico che le prassi vengano dopo la teorizzazione, ma che teoria e prassi si costituiscono vicendevolmente.

Conclusioni

Vorrei concludere, in uno sforzo di chiarezza, affermando che posso aver detto cose che a prima vista potrebbero apparire bizzarre, ma che certo non ho inteso sostenere che non esiste una realtà al di fuori di noi. Quello che ho cercato di dire è che *certi meccanismi discorsivi e performativi fanno parlare la realtà in un determinato modo e le conferiscono un aspetto di verità*. Credo che ci sia una differenza fondamentale tra ciò che è reale e ciò che è vero, e che ciò che è ritenuto vero si forma attraverso operazioni performative di costruzione sociale. Ovviamente, lo ribadisco, esistono differenze tra me e quel cane, ma queste differenze vengono rese eloquenti da norme politiche e sociali che sono la combinazione di narrazioni ideologiche e di dispositivi di smembramento.

Laura Borsellino

Animali liminali in città

Spazi, resistenza e convivenza¹

Introduzione

Lo sviluppo urbano ha progressivamente allontanato gli animali selvatici dallo spazio pubblico, incorporando al tempo stesso altre specie, come gatti e cani da compagnia, nella sfera privata e domestica a condizione che siano soggetti al controllo umano. Nella maggior parte delle città la presenza degli animali viene esclusa e, nei luoghi in cui è permessa, è vincolata allo stretto controllo di un "proprietario responsabile". Parallelamente, l'immaginario culturale urbano situa la grande maggioranza delle specie animali in un mitico passato selvaggio o in un idealizzato ambito rurale, disconoscendo la vita selvatica che abita le metropoli moderne.

L'urbanizzazione crescente e l'evoluzione della scienza hanno modellato il pensiero umano; di conseguenza gli animali sono stati arbitrariamente categorizzati e situati in spazi e tipologie che li definiscono e li includono o li escludono da determinati ambiti. Inoltre, tale classificazione definisce i termini della relazione che gli umani stabiliscono con loro e i possibili vincoli intraspecifici e interspecifici che si possono generare:

Che i modi diversi in cui umani e animali interagiscono siano spesso costruiti spazialmente si evidenzia nel fatto che varie tipologie di animali vengono definite in base ai luoghi in cui vivono: ad esempio gli animali da fattoria, da zoo, da laboratorio, selvatici, domestici e così via. Diversi spazi culturali, in cui gli animali posso essere considerati "al loro posto" o "fuori posto", cambiano sensibilmente a seconda della relazione con i non umani; si configura pertanto un differenziale composito di etiche spazializzate².

Ciononostante, non tutti gli animali occupano gli spazi circoscritti

¹ La versione originale dell'articolo è apparsa in «Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales», anno II, vol. I, maggio 2015, pp. 74-95.

² Owain Jones, «(Un)ethical Geographies of Human-non-human Relations. Encounters, Collectives and Spaces», in Chris Philo e Chris Wilbert (a cura di), *Animal Spaces, Beastly Places. New Geographies of Human-Animal Relations*, Routledge, Londra 2000, p. 268.

stabiliti dalle regole umane. Gli animali selvatici che vivono liberi nelle città costituiscono un esempio particolare, poiché la loro libertà in qualche modo contrasta con lo sviluppo sociale umano che, storicamente, non li ha tenuti in considerazione al momento di pianificare la città. Le loro possibilità di sussistenza vengono ostacolate dall'espansione delle costruzioni urbane. Contemporaneamente, esistono altri animali che sono stati intenzionalmente inclusi negli spazi colonizzati dagli umani: quelli da compagnia. Cani e gatti solitamente costituiscono gli assi privilegiati del pensiero sull'animalità all'interno dei contesti urbani. Come conseguenza delle migliaia di anni di domesticazione e di coabitazione con gli umani, questi animali vengono considerati parte della società: godono persino di assistenza medica specializzata ed esiste un grande giro d'affari che va dall'allevamento di cani di razza fino ai servizi di *dog sitting*. D'altra parte, nella legislazione argentina, nessun animale è considerato letteralmente un soggetto, ossia un essere degno di protezione, avente diritti e responsabilità³. Sebbene esistano leggi che promuovono linee di condotta e di responsabilità nei confronti degli animali domestici e un ambito in cui viene attuata la protezione dei parchi nazionali e degli animali che li abitano, in entrambi i casi non viene riconosciuta la capacità degli animali di esprimere i propri interessi e le necessità umane vengono costantemente privilegiate.

In conclusione, partendo dalla situazione particolare in cui si trovano gli animali selvatici nei contesti urbani, è rilevante riflettere sulla possibilità di ripensare un ambito normativo di base, applicabile a qualsiasi enclave urbana, che regoli le relazioni con gli animali che in essa vivono, soddisfacendo i loro bisogni e rispettandone le caratteristiche specifiche.

Nelle città

L'umanità si è sviluppata in aperta opposizione, o perfino in lotta, con il mondo naturale; a mano a mano che le società e gli ambiti urbani sono diventati più complessi si è reso necessario fare ordine. Tale ordine ha implicato il controllo degli spazi e, di conseguenza, degli animali selvatici che non si trovavano sotto la responsabilità di umani, sottintendendo, per

3 Riconoscere gli animali come soggetti degni di essere protetti ha più a che vedere con la loro capacità di soffrire che con la loro capacità di firmare un contratto. Ciononostante, alcuni animali domestici possono essere educati in maniera da poter assumere alcune responsabilità.

lo più, la loro eliminazione da questi luoghi, in particolare quella delle specie che potevano costituire un potenziale rischio per le persone (grandi carnivori come puma, giaguari, lupi e così via).

Nonostante tutti gli sforzi per trasformare le città in ambienti esclusivamente umani e civilizzati, gli animali hanno imparato ad approfittare di alcune opportunità che questi luoghi offrivano loro. Molti si sono adattati⁴ al contesto urbano e sono riusciti a prosperare, approfittando delle strutture edilizie, dei rifiuti commestibili o utilizzabili per costruire nidi o rifugi, dell'abbondanza di prede per nutrirsi e dell'assenza di grandi predatori. Eppure, nonostante siano stati in grado di adattarsi e nonostante esistano grandi quantità di specie selvatiche che convivono con noi all'interno delle nostre città e persino nelle nostre case, questi animali solitamente passano inosservati o vengono perseguitati fino allo sterminio:

Poiché stabiliamo una dicotomia tra natura e civilizzazione umana, lo spazio urbano viene definito in opposizione al mondo selvaggio e naturale. Per questo motivo non notiamo gli animali liminali, almeno quando pensiamo o parliamo di come progettare e governare le nostre società⁵.

Questi animali selvatici-urbani ("liminali") costituiscono un caso particolare di relazione tra umani e animali, forse il più problematico, perché smaschera il modo in cui l'umano si è sviluppato sottomettendo e addomesticando alcuni animali ed escludendo dal suo mondo la maggior parte degli altri.

Un caso esemplare è la colonia di parrocchetti delle tane che abita le falesie della Patagonia, a sud del villaggio El Cóndor, nella provincia di Rio Negro, in Argentina. Si tratta della colonia più ampia al mondo ed è protagonista di un fenomeno tanto incredibile quanto rappresentativo della convivenza paradigmatica tra umani e animali selvatici liberi. Questi rumorosi uccelli si muovono in grandi gruppi in direzione dei campi dei villaggi per alimentarsi di grano e semi e, al calare del sole, tornano ai loro nidi, non prima di essersi fermati in paese per diverse ore vocalizzando all'unisono, uno spettacolo allo stesso tempo assordante e affascinante.

4 Tra gli animali selvatici che sono stati maggiormente in grado di adattarsi alla vita urbana, possiamo menzionare i più conosciuti come ratti e piccioni, ma ci sono anche mammiferi come gli opossum, rettili come i tegu e numerosissimi tipi di uccelli, dai pappagalli amazzonici ai rapaci che sono stati sull'orlo dell'estinzione e che oggi prosperano nidificando e nutrendosi in ambiente urbano, come il falco pellegrino.

5 Sue Donalson e Will Kymlicka, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, New York 2011, p. 212.

Questa immagine commovente nelle ore del tramonto travolge i visitatori casuali per la sua eccezionalità, mentre gli abitanti del posto hanno sempre convissuto con questi animali e molti, già abituati, si limitano a chiudere le finestre per escludere questa rumorosa presenza dalle loro case. Altri non si rassegnano e cercano di scacciarli con tutti i mezzi possibili.

I parrocchetti urbani sono un caso che mostra alla perfezione i diversi sentimenti che suscitano gli animali liminali: molte persone li adorano per i loro colori simpatici e per la facilità con la quale riescono a vocalizzare diversi canti, motivi per i quali diventano frequentemente vittime del traffico di animali esotici. Molti altri li rifiutano e li temono, considerandoli “bestiacce sporche e rumorose”. Fanno parte del gruppo di animali con una “cattiva fama” sociale, come i roditori e le migliaia di insetti la cui presenza disgusta molti cittadini. Il caso più rappresentativo di fobia sociale nelle grandi città ha come protagonisti i piccioni:

Credo che i piccioni rappresentino l'antitesi dell'ideale di metropoli ordinata e asettica, in cui la natura è sottomessa e divisa in compartimenti stagni. Vengono descritti come un pericolo sanitario e la principale “offesa” che possono arrecare è quella di “sporcare” ambienti destinati esclusivamente all'uso umano. L'espressione “ratti con le ali” riassume perfettamente la valutazione sociale e le ansie che riguardano questi uccelli. Questa metafora riflette la classificazione dei piccioni da parte di coloro i quali si battono per farli dichiarare “fuori posto” in città⁶.

Solitamente, per le persone che vivono in città, «gli animali hanno i loro spazi, ma vengono percepiti come “fuori posto” e problematici quando trasgrediscono gli spazi designati come abitazioni umane»⁷. Foucault sosteneva che ci troviamo in «un'epoca in cui lo spazio ci si offre sotto forma di relazioni di dislocazione»⁸. Nella città moderna vengono delimitate le aree private, in ogni quartiere si identifica una tipologia demografica e strutturale che regola i movimenti e le attività che vi si realizzano, ignorando i bisogni degli animali che ci vivono; esistono isolati di edifici alti, altri di case basse con giardino, distretti scolastici, commerciali, tecnologici, ecc. Le diverse zone sono connesse da autostrade o strade ad alto scorrimento. Ogni cosa deve essere regolarizzata, ben segnalata e indicata

6 Colin Jerolmack, «How Pigeons Became Rats: the Cultural-spatial Logic of Problem Animals», in «Social Problems», vol. 55, n. 1, 2008, pp. 72-94 (la citazione è a p. 72).

7 *Ibidem*.

8 Michel Foucault, «Eterotopia», trad. it. di T. Villani e P. Tripodi, in *Eterotopia. Luoghi e non-luoghi metropolitani*, «Millepiani», maggio 1994, pp. 11-20 (la citazione è a p. 12).

su una mappa. Gli spazi verdi delle città, i parchi e le “riserve ecologiche” piccole e recintate, hanno più a che vedere con l'uso ricreativo umano che con il libero arbitrio della natura. Questo rigido ordinamento dei diversi spazi all'interno della città, pensati sempre in modo specifico per le attività umane, rende complicato ripensare ai luoghi come animati da attività e interessi diversi, sia umani che animali, all'interno di una medesima area e nello stesso momento.

Fuori luogo

Nella città esistono alcuni spazi, caotici e subliminali, che sovvertono la logica dell'ordinamento e della classificazione; luoghi dimenticati e spesso evitati in cui alcuni animali resistono alla cartografia ordinata che viene loro imposta. Ad esempio, i terreni incolti e le costruzioni non più in uso sono solitamente spazi abbandonati dai cittadini (o solo saltuariamente occupati), motivo per cui si trasformano in zone propizie per alcune comunità di animali che vi prosperano secondo regole proprie.

Questi luoghi costituiscono una frattura nel normale ordinamento della città e, per questo, li si considera particolarmente pericolosi o privi di valore e vengono stigmatizzati come terreni ideali per la riproduzione e la moltiplicazione di animali nocivi che invadono e compromettono il resto del territorio urbano. Contrariamente a quanto si crede, questi luoghi inselvaticati sono rifugi per diverse specie animali che convivono con noi nelle nostre metropoli, specie che inoltre favoriscono il mantenimento di un “ecosistema urbano” sano.

Un caso esemplare di spazi subliminali diffusi in città sono i terreni in cui abitano i gatti randagi. I gatti di strada vivono in un limbo che spazia dal rifiuto sociale all'adorazione. Questi animali sono notturni e cacciano. Queste caratteristiche favoriscono la loro mitizzazione a livello sociale, rendendoli un'icona della malignità animale agli occhi di molti cittadini. Contemporaneamente, molte persone li adorano, li rispettano e se ne prendono cura con dedizione:

In questo senso, si può affermare che gli “spazi selvaggi” che in città offrono un habitat ai gatti randagi possano generare un'autentica avversione, poiché rappresentano la “foresta” che invade la città. Ciononostante, alcune persone considerano questi luoghi rifugi preziosi, in virtù delle caratteristiche di natura selvaggia che altrimenti andrebbero perse. Per questo, possono

diventare siti di conflitto⁹.

Anche i piccioni, al pari dei pappagalli, nonostante siano inoffensivi per le persone, devono fare i conti con la stigmatizzazione che li vede come animali potenzialmente pericolosi o come “piaghe” da sterminare. Il fatto che siano in moltissimi ad abitare in città e che la loro visibilità sia continua durante la maggior parte del giorno, unitamente all’adattabilità con cui sfruttano qualsiasi angolo urbano e, soprattutto, in quanto emettono versi e producono feci, li trasformano in un fastidio insopportabile, per molti. Ma, come succede con i gatti, molte persone apprezzano la docilità di questi uccelli e si divertono a dare loro da mangiare nei parchi e negli spiazzi:

Mentre le città si espandono sempre di più, gli animali sono stati gradualmente rimossi dalle strade cittadine e i piccioni sono diventati animali urbani tra i più visibili. Quando si è cominciato a considerarli una minaccia epidemica, la presenza degli uccelli in grande numero e le loro deiezioni sulle strade e sulle panchine hanno generato un’ansia per la quale la minaccia non sarebbe controllabile¹⁰.

La stigmatizzazione con la quale devono fare i conti certi animali è favorita non solo dal potenziale pericolo che alcune specie rappresentano per gli umani (come i grandi predatori il cui territorio confina e si sovrappone a quello delle città¹¹), ma in alcuni casi viene promossa e sfruttata da organizzazioni governative, istituzioni scientifiche, mass-media e aziende, le cui possibilità di guadagnare a spese di questi animali possono essere considerevoli. La possibilità di sfruttare le ansie e le paure che alcuni animali possono provocare fa sì che il loro annichilimento sia accettato socialmente senza troppa resistenza:

Quando istituzioni come il Dipartimento dei Parchi e il Dipartimento di

9 Huw Griffith, Ingrid Poulter e David Sibley, «Feral Cats in the City», in C. Philo e C. Wilbert (a cura di), *Animal Spaces, Beastly Places*, cit., pp. 56-70 (la citazione è a p. 64).

10 C. Jerolmack, «How Pigeons Became Rats», cit., p. 86.

11 Soprattutto ai puma accade spesso di essere strappati alle madri da cuccioli per essere portati nelle città come animali da compagnia. Se scappano dalla reclusione vengono abbattuti perché sono considerati pericolosi. I puma selvatici hanno alle spalle una triste storia di persecuzioni, perché vengono accusati di attaccare il bestiame e persino di invadere le città. La gestione della popolazione dei puma è argomento di dibattito in diversi ambiti scientifici. Cfr. Jennifer Wolch, Alec Brownlow e Unna Lassiter, «Constructing the Animal Worlds of Inner-city Los Angeles», in C. Philo e C. Wilbert (a cura di), *Animal Spaces, Beastly Places*, cit., pp. 71-97; Eduardo R. De Lucca, Norberto A. Nigro, «Conflicto entre el puma (*Puma concolor cabrae*) y el hombre en el sur del distrito del Cádiz», in «Nótulas Faunísticas», n. 135, ottobre 2013, pp. 1-17.

Protezione Ambientale designano ufficialmente i piccioni come “un problema” o come “piaghe”, basandosi su presunte minacce epidemiologiche, questa classificazione apre la strada alla loro eliminazione, al loro avvelenamento e al loro sterminio. I piccioni si trasformano rapidamente in un’opportunità di lucro per le ditte che si occupano di controllo di animali infestanti, non appena questi vengono definiti tali¹².

Ciò accade in particolar modo quando le voci “autorizzate” e quelle provenienti dal campo scientifico, con il pretesto del “controllo della popolazione” (eufemismo utilizzato per occultare la mattanza di questi animali), vengono autorizzate a disporre di queste vite, ricorrendo a metodi quali l’avvelenamento di massa di uccelli o roditori o la totale permissività della caccia lucrativa di grandi animali in contesti rurali.

La percezione degli animali come parassiti invasori è conseguenza della separazione che è stata costruita socialmente tra città e natura. Alcuni autori¹³ parlano di “geografie animali” per descrivere le problematiche di convivenza tra umani e animali e i tipi di relazione che sorgono a partire dai diversi spazi che si formano all’interno del territorio. L’avanzamento delle città, dei campi coltivati e degli allevamenti su territori selvatici ha spinto molte specie ad adattarsi alla convivenza con gli umani in ambienti che sono stati fortemente modificati dalle attività antropiche. Al di là della presenza di esseri che causano timore e nervosismo nelle persone, è innegabile che in generale le migliaia di animali selvatici che vivono nelle città siano totalmente inoffensive e che di fatto vengano usualmente ignorate e invisibilizzate. La conseguenza diretta di tale rifiuto è che questi animali non vengano mai presi in considerazione al momento di pensare e progettare costruzioni o modifiche al territorio e men che meno che diventino oggetto, o soggetto, di politiche pubbliche connesse al loro benessere.

Individui e specie

Gli animali emergono all’interno della sfera sociale umana in due maniere: individualmente o collettivamente, in quanto specie. Nel primo caso possiamo includere gli animali da compagnia, quegli animali che fanno

12 C. Jerolmack, «How Pigeons Became Rats», cit., p. 85.

13 Cfr. Jody Emel, Chris Wilbert e Jennifer Wolch, «Animal Geographies», in «Society & Animals», vol. 10, n. 4, 2002, pp. 408-412.

parte del consesso sociale e alla cui presenza siamo abituati. Possiamo però considerare anche quegli animali che fanno la loro comparsa interrompendo l'abitudinario svolgimento della vita urbana, che sono responsabili di una sorta di irruzione casuale, momentanea, che deve essere risolta per poter tornare alla normalità. È quello che succede di solito con la presenza in città di alcuni animali selvatici potenzialmente pericolosi, come i puma scappati dalla cattività o le scimmie anch'esse vittime del traffico illegale che le ha portate a vivere in qualche appartamento cittadino.

A livello collettivo succede qualcosa di diverso. Gli animali considerati come specie e non come individui sono esposti a valutazioni morali differenti. Quando il corpo del singolo animale viene sottratto alla considerazione etica sociale, la sua individualità scompare nell'ombra di un numero astratto: è quello che succede con le specie che vengono considerate "nocive" a causa delle loro popolazioni numerose. Piccioni, ratti, lucertole, pappagalli e così via sono considerati semplici insiemi astratti composti da esseri privi di individualità. Tale epistemologia, che rende possibile assoggettare l'essere unico e particolare, che è il corpo vivo dell'animale, a un semplice epifenomeno di qualcosa di generale e astratto, invita a fare lo stesso con l'intera natura, oggettivandola e trasformandola in qualcosa di morto e classificabile in piccole parti sconnesse, negandole la specificità propria di qualcosa di unico e concreto¹⁴.

Ci sono altri spazi, nelle città, in cui i singoli animali godono di una considerazione sociale diversa, nell'ambito della quale la vita peculiare e unica di ogni essere passa inosservata; ne consegue che l'utilizzo svalutativo del corpo dell'animale da parte dell'umano venga ritenuto naturale e permesso. Fattorie, zoo, laboratori, negozi di animali, allevamenti, ippodromi e così via: una gran quantità di spazi istituzionalizzati in cui i corpi animali non posseggono una specificità propria, ma si dissolvono nella specie, in un insieme astratto in cui l'individuo non ha alcun valore e ognuno è intercambiabile con un altro soggetto con caratteristiche simili senza che l'esistenza di queste istituzioni venga modificata. Allo stesso modo, pensare agli animali selvatici che vivono nelle città in termini di specie e quantità astratte ci impedisce di considerarli come individui con necessità e preferenze specifiche. Negare questo ha come conseguenza che, quando vengono pianificate e sviluppate opere e attività antropiche nelle città, questi individui animali continuano a rimanere irrilevanti e sottoposti all'arbitrarietà delle necessità umane. Ricordiamo che sono l'adattabilità

14 Cfr. Murray Bookchin, *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, trad. it. di A. Bertolo e R. Di Leo, Eùthera, Milano 1986.

e la capacità di movimento che, a livello di specie, hanno permesso agli animali liminali di vivere vicino agli umani, ma a livello individuale, per il singolo animale, esistono poche chance di sostituire con successo il territorio in cui sfamarsi e riprodursi.

Riconoscere i membri di una specie in quanto individui in relazione allo spazio in cui abitano potrebbe comportare un loro riconoscimento nell'ottica di regolare le necessità umane e quelle animali al fine di articolare una convivenza e di favorire un rapporto umano/animale più giusto e completo¹⁵. Relativamente a questo sarebbe interessante approfondire certe dispute nel campo dell'ecologia radicale circa la necessità della conservazione, dispute che prediligono le specie piuttosto che gli individui. Un paio di esempi utili sono la comparsa di molti individui appartenenti a specie "esotiche"¹⁶ e le liberazioni di animali vissuti in cattività. Nel caso delle specie definite "esotiche" il conservazionismo propende per l'eliminazione, in special modo quando il numero di animali aumenta e inizia a competere con le specie native. Gli animalisti, d'altra parte, tendono a cercare soluzioni alternative, come la redistribuzione o metodi di controllo delle popolazioni che non implicino l'uccisione. Nel caso delle liberazioni degli animali selvatici vissuti in cattività, i conservazionisti tendono ad essere molto prudenti, preferendo non restituire questi individui agli habitat originari, in quanto potenzialmente pericolosi per la salute della popolazione selvatica. Gli animalisti, al contrario, quando esistono possibilità di riabilitazione e di rilascio, preferiscono sempre percorrere questa strada, piuttosto che lasciarli in cattività. Entrambe queste posizioni si incontrano e si scontrano su diversi punti; si tratta di un tema ancora irrisolto, ma che permette di farsi un'idea di quanto sia problematico, in un pianeta tanto dinamico, in cui le popolazioni di umani e animali si diffondono e variano costantemente, conciliare posizioni teoriche diverse che hanno effetti drammatici sulle vite individuali.

15 Possiamo menzionare, come esempio paradigmatico della convivenza umano/animale, l'installazione di nidi artificiali di falco pellegrino in numerosi edifici in alcune città degli Stati Uniti e del Regno Unito. Questo falco è stato quasi sterminato dai pesticidi e poi reintrodotta artificialmente. Oggi viene estremamente apprezzato e la sua riproduzione viene assistita tramite la costruzione di nidi installati in edifici pubblici e privati, che vengono monitorati tramite telecamere, le cui riprese vengono trasmesse via internet. Nonostante questi animali siano feroci difensori dei propri piccoli, un sistema di protezione dei nidi evita le aggressioni ai cittadini, rendendo possibile la convivenza. Gli uccelli vengono riconosciuti come individui, registrati, inanellati, a ognuno corrisponde un numero e un nome proprio e le loro storie vengono seguite da speciali organizzazioni dedicate agli studi ornitologici.

16 Con "esotiche" si intendono esclusivamente quelle specie introdotte al di fuori dalla loro normale distribuzione e che si sono adattate al nuovo territorio, trasformandosi talvolta in "invasori" e sostituendosi alle specie "native", ossia appartenenti all'ecosistema in questione.

Cittadinanze animali

Il problema delle relazioni tra umani e animali e la necessità di formulare un ambito teorico che possa guidare i difensori dei diritti degli animali a integrare le diverse problematiche nell'ambito della pianificazione delle politiche pubbliche che regolino e proteggano la vita di tutti gli esseri viventi sono ad oggi in continuo sviluppo. In particolare, negli ultimi anni, sono state presentate proposte normative che danno priorità al benessere e agli interessi degli animali in quanto dotati di valore intrinseco. Questi progetti entrano in conflitto con leggi già esistenti non centrate sull'animale come soggetto, bensì come oggetto delle suddette legislazioni; parliamo, nella Repubblica Argentina, della legge 14.346 sulla protezione animale¹⁷, che regola le responsabilità umane relative agli animali domestici o sotto il controllo umano e la Legge nazionale sulla Fauna (22.421) che considera gli animali selvatici risorse naturali e ne regola lo sfruttamento¹⁸.

Per quel che riguarda il caso di cui ci stiamo occupando, gli animali liminali, crediamo che la legislazione esistente sia insufficiente relativamente alla questione degli animali selvatici in città. Gli animali liminali non sono animali domestici né appartengono a zoo o a qualche associazione e neppure sono animali selvatici che vivono isolati nel "loro ambiente naturale": essi vivono vicino a noi, negli stessi spazi e, inevitabilmente, i loro interessi e le loro necessità vitali entrano in contatto e in conflitto con le attività umane. Per questo motivo l'opera di Sue Donaldson e Will Kymlicka¹⁹ assume una rilevanza particolare, poiché ci offre un'alternativa più completa in grado di concettualizzare e ampliare i diversi modi di inquadrare, da un punto di vista normativo, le diverse forme di convivenza umano/animale. Donaldson e Kymlicka hanno elaborato una teoria della cittadinanza basata sull'estensione del concetto di «cittadinanza differenziata» della stessa Kymlicka²⁰, simile a quella relativa agli umani e fondata

sugli spazi di interazione umano-animale, con l'obiettivo di valutare queste relazioni e ricostruirle su basi più giuste. Di seguito, vediamo in dettaglio i tre status assegnati agli animali.

Agli animali selvatici che vivono in territori non urbanizzati e a quelli che popolano le riserve naturali, i parchi nazionali e tutti gli spazi boschivi che non sono stati colonizzati dagli umani, è riconosciuta la sovranità sui territori in cui vivono; questo implica che si accettino la loro capacità di vivere e di agire in libertà, le loro comunità, i loro sistemi di convivenza e la loro necessità di condurre un'esistenza indipendente dall'intervento umano. Questi autori, inoltre, postulano che dovrebbero essere proibite le costruzioni umane su questi territori e persino le incursioni umane al loro interno dovrebbero essere limitate il più possibile.

Agli animali domestici viene fatto corrispondere lo status di cittadino, visto che sono il prodotto di una selezione artificiale umana e, di conseguenza, dipendono da noi. Questo status appartiene agli animali che vivono in città o nei territori rurali e che si caratterizzano per il fatto di convivere con gli umani e di dipendere da questi per la loro sussistenza; gli interessi di questi animali contano quanto quelli degli umani nel momento in cui si pensa al bene collettivo della comunità nel suo insieme. Deve essere riconosciuta la loro capacità di gestirsi e di vivere la città con una certa autonomia al pari della loro capacità di apprendimento e di assumersi le relative responsabilità. Donaldson e Kymlicka chiedono che questi animali siano responsabili delle loro azioni, poiché possono essere educati dalle persone a comportarsi in maniera "civile", ad esempio imparando quando e dove attraversare la strada e dove è permesso o meno defecare.

Questi autori considerano infine il caso degli animali selvatici che vivono in città. A questi viene attribuito lo status di residenti senza cittadinanza [*denizens*], poiché vivono con noi nelle città ma, siccome sono animali selvatici che si sono evoluti indipendentemente dagli umani, non possiamo dare per scontato che i loro bisogni e le loro responsabilità siano equivalenti ai nostri. Essi si differenziano dagli animali domestici, il cui status di cittadini si basa sul fatto di essere un prodotto della selezione artificiale, motivo su cui si fonda la convinzione che possano comunicare, dimostrare interessi e assumersi responsabilità necessarie per la convivenza. Donaldson e Kymlicka sostengono che questi animali debbano essere considerati e rispettati in quanto liberi e indipendenti dall'umano e che in nessun modo andrebbero rimossi dalle città o messi in cattività al fine di poter "convivere" con loro. Con questo obiettivo, dovremmo prendere in considerazione le loro esigenze per quel che riguarda mobilità, nutrizione, difesa e riproduzione senza imporre loro restrizioni né ostacoli che li danneggino:

17 Per esemplificare il modo in cui le leggi esistenti in Argentina possano dar luogo a diverse interpretazioni sull'animale come soggetto di diritto, possiamo citare il caso dell'orango Sandra, tenuta in cattività nello zoo di Buenos Aires, a cui la giustizia argentina ha concesso nel 2015 l'*habeas corpus*, riconoscendola come "persona non umana, soggetto e titolare di diritti".

18 In Argentina altre leggi e norme che riguardano gli animali sono l'Articolo 41 della Costituzione Nazionale, la Legge Nazionale 22344 di adesione alla convenzione CITES, la Risoluzione della Segreteria dell'Ambiente e dello Sviluppo Sociale 348/2010 e 23919, la Legge 3362/2000 della Provincia di Río Negro; tra le normative specifiche di ogni città possiamo menzionare l'articolo 27 della Costituzione della città autonoma di Buenos Aires e l'Ordinanza 10833 e l'articolo 40 della Legge sui reati minori (2195).

19 S. Donaldson e W. Kymlicka, *Zoopolis*, cit.

20 W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, trad. it. di G. Gasperoni, Il Mulino, Bologna 1999.

Difendiamo questa posizione sulla base del fatto che gli animali liminali (a) tendono ad evitare gli umani, (b) preferiscono il rischio di essere depredati a quello di essere messi al confino o di subire altre severe restrizioni alla loro libertà e (c) dispongono di considerevoli competenze per valutare i rischi del loro ambiente, competenze che richiedono libertà (e rischio) per potersi sviluppare²¹.

Questa proposta teorica riconosce la specificità degli animali selvatici che vivono in città ed esprime le responsabilità positive che sorgono da tale vincolo. Adottare una prospettiva teorica capace di promuovere politiche pubbliche ed elaborare strategie che riconoscano il diritto di questi animali a coesistere nelle nostre città ha profonde implicazioni per gli umani e richiede una riflessione critica sugli atteggiamenti troppo radicati affinché possa realizzarsi un cambiamento positivo.

Alcune proposte

Adottare una prospettiva teorica come quella di Donaldson e Kymlicka implica il riconoscimento della specificità degli animali che non sono domestici né “del tutto” selvaggi e accettare i rischi condivisi che derivano dalla convivenza. A causa della loro indipendenza, tanto i nostri obblighi e responsabilità nei loro confronti, quanto i loro nei nostri, sono più limitati rispetto agli altri casi (animali domestici/cittadini, selvatici/sovrani). Attribuire a questi animali lo status di residenti senza cittadinanza all'interno delle nostre comunità implica un impegno da parte nostra ad assicurare loro un posto in cui vivere, a non stigmatizzarli e a promuovere una reciprocità giusta. D'altra parte, ci permette di godere della loro presenza e di creare legami che li includano, rendendo possibili nuove relazioni basate sui principi di giustizia e uguaglianza. Come possiamo quindi iniziare ad articolare un atteggiamento corretto nei confronti di questi animali liminali?

In primo luogo, garantire loro una residenza significa riconoscerne il diritto a vivere nelle nostre città e non catalogarli come “piaghe” da estirpare, né considerarli presenze moleste, “fuori luogo”; queste etichette, come abbiamo visto, vengono applicate arbitrariamente a molte specie per poterne giustificare lo sterminio. Questo non significa che dobbiamo trasformare

le nostre case in rifugi per ratti, ma che non possiamo riempire la città di veleno per eliminarli. Per molti di questi animali non esiste la possibilità di tornare negli spazi selvatici e per molti altri la città offre vantaggi che altri habitat non posseggono.

Indipendentemente dalla ragione per la quale vivono tra noi, dobbiamo accettare la presenza di questi animali e modificare molti nostri comportamenti, promuovendo modificazioni sostanziali della nostra maniera di costruire e abitare gli spazi. Ciò significa che in alcuni casi dovremo intervenire attivamente per facilitare la loro mobilità, ad esempio costruendo ponti e tunnel per la fauna, come ne esistono già, per evitare che gli animali vengano investiti e per permetterne lo spostamento, riducendo il rischio di una sovrappopolazione localizzata. Un altro modo per limitare una riproduzione esagerata di specie molto adattabili, quali piccioni e roditori, è quello di tenere i rifiuti fuori dalla loro portata, installare “piccionaie” in cui rimpiazzare le loro uova con uova false, evitandone la riproduzione senza danneggiarli, o favorire un habitat adeguato approntando luoghi di nidificazione per predatori naturali come i rapaci, la cui presenza incide sulle specie “esotiche”, limitandone l'espansione. Le città possono anche trasformare le zone inselvatichite in zone dedicate esclusivamente allo sviluppo della vita selvatica, operando come “santuari” per animali domestici senza casa, o rafforzando l'idea che parchi e spiazzi funzionino alla stregua di piccole “riserve ecologiche” in cui possa vivere la più vasta gamma di specie di animali selvatici, riducendo al minimo in quei luoghi le attività antropogeniche che potrebbero interferire con il loro normale sviluppo.

D'altra parte, è preferibile che si intervenga il meno possibile nelle vite di questi animali selvatici e liberi, o che non si intervenga affatto, ad esempio evitando di interferire negli atti di predazione, riproduzione, scelta del partner riproduttivo, costruzione del nido, lotte territoriali, ecc. Tuttavia, niente ci dovrebbe impedire di rifiutare un loro possibile avvicinamento o di aiutarli in circostanze avverse. Mettere a disposizione abbeveratoi, rifugi o luoghi in cui nidificare o riabilitare un animale ferito per poi liberarlo sono esempi di come potremmo relazionarci senza imporre loro il nostro controllo e rispettando la loro vita. Trattare questi animali in modo giusto non significa intromettersi nelle loro vite, né costruire legami di amicizia, bensì ripensare a come possiamo vivere le città includendoli, intendendo il tessuto urbano come un luogo in cui abita una moltitudine di specie e non come un'enclave tipicamente umana, isolata e in contrasto con la natura. Tutti questi sono solo alcuni esempi di cambiamenti necessari per poter sviluppare una convivenza interspecifica su basi più giuste.

Va sottolineato che, come lo stile di vita di ogni essere vivente è soggetto

21 S. Donaldson e W. Kymlicka, *Zoopolis*, cit., p. 243.

a mutazioni nel tempo, così anche il vincolo rappresentato dallo status di migrante varia, si trasforma ed evolve nella misura in cui lo applichiamo e a seconda di come modifichiamo il nostro atteggiamento di rifiuto nei confronti di questi individui. Esistono migliaia di animali liminali che vivono nelle nostre città e ci sono molteplici e diverse relazioni e conflitti che emergono con ogni specie e individuo: per questo è importante imparare a riconoscere gli indizi di questi legami e delle loro peculiarità, al fine di poter agire in maniera giusta nei confronti di entrambi i termini dell'equazione.

Conclusioni

Il nodo della questione è che la relazione umana con gli animali liminali è tipicamente più complessa di quella che intratteniamo con gli animali domestici o con gli animali selvatici che vivono lontani dalle città, dal momento che nella convivenza in spazi percepiti come esclusivamente umani le necessità di quegli animali vengono invisibilizzate o loro stessi vengono combattuti come invasori; difficilmente però si costruisce una città o si pianifica un'attività umana pensando a come non disturbare il normale svolgimento delle attività animali che in essa hanno luogo.

Gli animali che godono di una certa considerazione vengono inclusi in leggi che, sebbene limitate, garantiscono loro una certa assistenza e protezione. Raramente, però, all'interno delle città vi sono aree ritenute intoccabili da parte degli umani; le riserve urbane vengono integrate nella vita sociale e, anche qualora vengano intese come zone di tutela, si tratta solitamente di spazi piccoli e isolati che subiscono il forte impatto dell'attività umana che li circonda. D'altra parte, la grande maggioranza degli animali liminali vive all'esterno di questi luoghi, nei giardini, negli spiazzi, nei parchi e perfino nelle zone più urbanizzate della città. Per questi motivi è insufficiente promulgare leggi con il solo obiettivo di proteggere gli "spazi verdi", visto che gli animali liminali abbondano su tutto il territorio urbano e utilizzano ogni angolo indipendentemente dalle norme previste.

In definitiva, quello che è in gioco è il modo in cui costruiamo lo spazio che ci mette in relazione agli altri animali che lo occupano e il modo in cui questo vincolo spaziale incide sui legami che stabiliamo sia con loro sia con i membri della nostra stessa specie. Fondamentalmente si tratta di iniziare a riconoscere che non siamo i padroni assoluti degli spazi in cui viviamo, al fine di iniziare a costruirli e ad abitarli in modo da non rendere

le nostre città un inferno per gli altri animali. Questa è una prospettiva che andrà a vantaggio di tutti. Le città sono un mosaico di spazi e contemporaneamente territori di grande biodiversità, sono ecosistemi a se stanti:

Abbiamo bisogno di una "teoria della transpecie urbana" che possa avere un senso non solo per le città in quanto spazi politico-economici di potere e differenza culturale, ma anche in quanto luoghi caratterizzati dalla presenza di animali. Perché è all'interno di un tale contesto di transpecie urbana che i diversi atteggiamenti nei confronti degli animali si formano e vengono espressi come relazioni umano/animale con conseguenze specifiche sia per le persone sia per gli animali²².

In conclusione, ritengo che i vincoli che si generano tra umani e animali si costruiscano e prendano forma come conseguenza degli spazi nei quali conviviamo e che tali spazi vengono modificati dalla nostra convivenza interspecifica. Stabilire una nuova categorizzazione generale degli animali a seconda della distribuzione sul territorio e della relazione con gli esseri umani – cittadini/animali domestici, residenti senza cittadinanza/liminali e sovrani/selvatici²³ – contribuirebbe a riconoscere l'interspecificità di qualsiasi relazione e a elaborare strategie per riconoscere diritti e obblighi nei confronti degli animali con maggiore giustizia. La città emerge come spazio più problematico in quanto gli animali che vivono in essa si trovano a più stretto contatto con le persone, sia beneficiando di tale vicinanza che subendo persecuzioni o esclusioni oppure resistendo all'oppressione.

La proposta conclusiva è allora quella di modificare il nostro intervento nei diversi territori, includendo gli interessi degli animali nella pianificazione di politiche pubbliche e attribuendo loro la capacità di essere soggetti delle suddette politiche. Per cominciare, sarà necessario pensare a trasformare le città e le attività umane con l'obiettivo di includere gli altri animali in un piano di convivenza e di limitare la presenza umana nei territori in cui ancora non si è costruito e che sono abitati da specie selvatiche.

Traduzione dallo spagnolo di Elena Zucchini

22 J. Wolch, A. Brownlow e U. Lassiter, «Constructing the Animal Worlds of Inner-city Los Angeles», cit., p. 73.

23 Cfr. S. Donaldson e W. Kymlicka, *Zoopolis*, cit.

Marco Reggio

Allevatori "etici": animali(sti) felici

Le parole forgiate dalla critica rivoluzionaria sono come le armi dei partigiani, abbandonate su un campo di battaglia: passano alla controrivoluzione; e, come i prigionieri di guerra, sono sottoposte al regime dei lavori forzati. [...] I concetti più corrosivi vengono allora svuotati del loro contenuto, rimessi in circolazione, al servizio dell'alienazione mantenuta: il dadaismo a rovescio. Diventano slogan pubblicitari [...]. I concetti della critica radicale conoscono la stessa sorte del proletariato; li si priva della loro storia, li si taglia dalle loro radici: sono buoni per tutte le macchine per pensare del potere¹.

Introduzione

È ormai quasi banale far notare che il potere, da quando il capitalismo è entrato in una fase avanzata, è in grado di fagocitare e riutilizzare a proprio favore tutte le istanze, comprese quelle più antagoniste. Non sembra esserci idea che non possa essere riproposta in una sua versione addomesticata, rassicurante o addirittura funzionale al profitto e alle narrazioni egemoni. L'energia dei corpi che resistono diventa a sua volta forza produttiva; in modo analogo, le idee o le emozioni più radicalmente in conflitto con le attuali forme di governo dei viventi vengono presto riformulate in una versione che legittima e sostiene attivamente quelle stesse forme di governo. Idee ed emozioni vengono cioè messe al lavoro seguendo meccanismi collaudati: basta un lieve spostamento d'accento, un diverso *tono* impresso alle stesse parole, una loro ricontestualizzazione o una variazione del soggetto che le enuncia, e le voci critiche diventano strumenti di lubrificazione della macchina che produce e gestisce i soggetti nel regime neoliberale. Come ogni altra espressione di dissenso,

anche l'istanza emergente della liberazione animale non è immune da tale rischio. L'indignazione per la violenza sugli animali, ad esempio, prende facilmente la via del giustizialismo forcaiolo, alimentando una mentalità punitiva e *detentiva* che, presto o tardi, verrà usata per rinforzare le gabbie degli stessi animali che si vorrebbero difendere (nonché le gabbie predisposte per chi si schiera al loro fianco con l'azione diretta). Un altro esempio è rappresentato dal veganismo che, da pratica potenzialmente destabilizzante consistente nel rifiuto della carne, sta diventando uno "stile di vita" compatibile con il mercato, con l'antropocentrismo e, in definitiva, con lo stesso sterminio degli animali (che si prefiggerebbe di svelare e contrastare), che in alcuni casi contribuisce persino a perpetuare. Ma è soprattutto il campo dei discorsi sulla "carne felice", sugli allevamenti "sostenibili" e biologici che illustra il dispiegamento di una strategia di recupero, ad ampio spettro, della diffusione di sentimenti di compassione nei confronti degli sfruttati di altre specie o dell'elaborazione di rivendicazioni di una maggiore eguaglianza fra soggetti umani e non umani.

Il presente contributo prende in esame una delle tante iniziative in tal senso, per far emergere le strategie retoriche e politiche di sterilizzazione del "virus" della liberazione animale. Come si vedrà, il caso discusso è stato scelto in virtù del suo carattere paradigmatico e di una sua peculiarità consistente nel coinvolgimento diretto di soggetti "animalisti". La partecipazione di tali soggetti è stata oggetto di critica da parte del progetto *Bioviolenza*: farò pertanto riferimento, principalmente, alle prese di posizione e alle discussioni pubblicate sul blog omonimo, articolandone alcune implicazioni.

A lezione di zootecnia (con gli animalisti)

Nel 2015, la Facoltà di Medicina Veterinaria dell'Università degli Studi di Milano organizza una *Summer School* intitolata *Cibo: la vita condivisa*. Obiettivo della scuola è quello di «guidare i partecipanti nell'acquisizione di un sapere critico in merito all'alimentazione umana, con riferimento a produzione e consumo di cibi di origine animale, esplorandone gli aspetti socio-culturali, la disciplina normativa, ma anche la dimensione morale implicita»². Più precisamente, ci si propone di fornire

¹ Mustapha Khayati, «Le parole prigioniere», in «I.S.», n. 10, marzo 1966, pp. 50-55 (p. 54).

² https://users.unimi.it/lavitacondivisa/assets/Schema%20per%20Summer%20school_%20Programma_Affiliazioni.pdf

strumenti di conoscenza utili a: esaminare le sfide della produzione sostenibile (animal welfare, animal sentience, food policy); sviluppare competenza analitica in merito alle principali questioni legate alla scelta del cibo (socio-economiche, giuridiche ed etiche); acquisire familiarità con un metodo multidisciplinare di valutazione dell'atto di alimentarsi³.

La scuola è rivolta, in primo luogo, a studenti, dottorandi, ricercatori e specialisti della professione veterinaria.

Ma che cosa propone esattamente questa iniziativa? Anzitutto, bisogna considerare che l'offerta formativa è rivolta a soggetti che non possono, per definizione, mettere realmente in discussione la produzione di carne, ma soltanto contribuire alla gestione di tale settore produttivo. Per questo motivo, il corso intende fornire ai professionisti o futuri tali una serie di nozioni relative al benessere animale, alle differenze fra allevamenti intensivi e non, alle ricadute dei vari tipi di allevamenti sulla qualità delle carni, alle normative in materia di "rispetto" degli animali da macello o all'etichettatura del prodotto finale, il tutto condito da alcuni approfondimenti sui problemi etici che il consumo di carne – ma, in particolare, *il consumo di carne da allevamento intensivo* – solleva. Anche questi approfondimenti, che da un punto di vista teorico potrebbero suscitare una discussione sulla liceità dei mattatoi, seppur nel consesso chiuso degli "addetti ai lavori", sembrano però essere presentati sempre e comunque *dal punto di vista del consumatore umano* e della sua consapevolezza. La questione dell'etichettatura diventa in tal senso paradigmatica:

Ridurre le distanze nel sistema di produzione degli alimenti può condurre a ripensare lo statuto dell'umano rispetto al non umano, utilizzando come riferimento l'esigenza di nutrimento (che condividiamo). In tale processo, riveste un ruolo fondamentale lo strumento dell'etichettatura dei prodotti. Veicolo di informazioni, può anche "parlare" dell'identità morale di ognuno di essi – con riferimento ai "tenori in benessere animale" – e conferire al consumatore la facoltà di compiere liberamente le proprie scelte tenendo in conto tale aspetto⁴.

Sembra inevitabile pensare che venga elusa proprio una delle questioni centrali di cui si dovrebbe interessare chi si proponga di «ripensare lo statuto dell'umano rispetto al non umano» e cioè se tale statuto comprenda

il diritto del primo di allevare, uccidere e mangiare il secondo. Infatti, se i diversi standard di trattamento dei non umani – quelli espressi, ad esempio, nell'etichettatura delle uova in vigore in alcuni Paesi – rispecchiano «l'identità morale» dei prodotti, è chiaro che la questione morale della loro stessa esistenza in quanto merci non è in discussione. In altri termini, si dà per scontato lo sfruttamento animale, conferendo diversi livelli di "moralità" alle sue diverse forme (è su questo secondo punto, e solo su questo, che si concentra la formazione erogata e la discussione sullo statuto dell'umano). Va da sé che in un mondo in cui allevamenti e mattatoi sono legali e normali, eludere tale questione equivale a sostenere lo status quo.

Prima di addentrarci nei commenti alle critiche emerse pubblicamente, occorre infine fornire una panoramica sui soggetti che hanno promosso l'iniziativa e su quelli che vi hanno partecipato attivamente. Come detto sopra, l'iniziativa è progettata dalla Facoltà di Medicina Veterinaria. Fra i patrocinatori, troviamo il *Dipartimento di Scienze Veterinarie per la Salute, la Produzione Animale e la Sicurezza Alimentare*. Come sottolineato da *Bioviolenza*, si tratta, in sostanza, di «un ente il cui obiettivo è quello di affinare le tecniche di produzione di cibo a partire dai corpi animali, gestire questi corpi al meglio, e così via. Insomma, produrre carne»⁵. Accanto ad esso, compare l'associazione *Minding Animals*, che ha un ruolo di primissimo piano nell'organizzazione dell'evento, come testimoniato sia dalla presenza di diversi relatori/trici che ne fanno parte sia dal fatto che il Coordinatore Scientifico della *Summer School* è membro di *Minding Animals Italy*. Tale associazione ha fra i suoi obiettivi la diffusione degli studi accademici nel campo degli *Animal Studies*, accanto a una serie di generiche attività di sostegno delle istanze animaliste, tendenti perlopiù a «migliorare lo status degli animali non umani e di alleviarne lo sfruttamento»⁶. Sembra il caso di sottolineare come gli *Ethical Statements* che indicano i casi in cui l'associazione esclude un soggetto dalla partecipazione ai suoi eventi mostrino una volontà di schierarsi dalla parte dei non umani in modo più netto:

Minding Animals non appoggia e si riserva il diritto di rifiutare il supporto o la sponsorship qualora ritenga che il gruppo o l'organizzazione supporti o finanzia la crudeltà e lo sfruttamento degli animali – come l'uso degli animali

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

5 *Bioviolenza*, «Perché collaborare con CIWF? Un partecipante risponde», <http://bioviolenza.blogspot.it/2015/08/perche-collaborare-con-ciwf-un.html>.

6 <https://mindinganimalsitaly.wordpress.com/about/>.

per testare prodotti per la cosmesi e la bellezza umana – e di ogni società che appoggi o finanzia l'industria di pellicce o l'uccisione per fini commerciali dei mammiferi marini⁷.

Benché non si possa evidenziare una grave contraddizione fra gli obiettivi che tale ente si prefigge e la partecipazione attiva a tale iniziativa, l'immagine che il patrocinio a questa iniziativa restituisce all'esterno è quella di un evento organizzato da due tipologie di soggetti: da una parte chi è investito del ruolo istituzionale di formare i futuri professionisti delle aziende zootecniche; dall'altra, appunto, gli "amanti degli animali" (il nome stesso, *Minding Animals*, rimanda sia alla sfera cognitiva, alla filosofia della mente, ecc., sia all'intenzione di interessarsi agli animali, preoccuparsi per loro, prendersene cura).

Gli altri soggetti "sponsor" sono *Le università per EXPO* e il *Comitato Etico Tutela degli Animali*. Per quanto riguarda il primo, rimandiamo al sito del progetto *Bioviolenza*, mentre per il secondo occorre spiegare che si tratta di un organo indipendente della Facoltà di Medicina Veterinaria fondato nel 2009 per contribuire, con funzioni propositive e consultive, al Comitato Etico dell'Ateneo, cioè all'organo che ha il compito di esprimere pareri relativi ai progetti di ricerca con implicazioni etiche, fra cui quelli che prevedono la sperimentazione sugli animali. In ogni caso, non sembra che il suo ruolo sia stato importante quanto quello dei soggetti di cui sopra. Più significativa sembra essere la lista delle associazioni o dei singoli inseriti nel programma delle giornate di formazione con un proprio spazio o una relazione. Fra di essi, note associazioni animaliste, enti di promozione del benessere animale e soggetti dallo status ambiguo, la cui immagine si costruisce proprio con la partecipazione a eventi come quello in esame. Nella prima categoria figura, oltre alla già citata *Minding Animals*, la LAV, una delle maggiori associazioni animaliste a livello nazionale, e alcuni esponenti di quello che è stato chiamato "neo-animalismo"⁸. Nella seconda categoria, quella degli enti di promozione del benessere animale, possono essere collocati: *L'Unità Benessere Animale della Commissione Europea* (nella persona del suo responsabile, con un intervento dal titolo «Prospettive dell'Unione Europea per una filiera della carne innovativa, rispettosa degli animali e dell'ambiente»); il *Dipartimento Salute e Sicurezza Alimentare europeo* («L'approccio della politica UE alle sfide per la produzione del cibo»); l'EFSA, *European Food Safety Authority*

⁷ *Ibidem*.

⁸ Cfr. Serena Contardi e Antonio Volpe, «Editoriale», in «Animal Studies», n. 7, 2014, pp. 5-15.

(«La sostenibilità nella produzione di carne»). Nella terza tipologia (i soggetti dallo status ambiguo), compare invece CIWF, *Compassion in World Farming*, associazione internazionale "sbarcata" da pochi anni in Italia, nota nel panorama animalista proprio grazie alla denuncia pubblica di *Bioviolenza*⁹, cui rimandiamo per una lettura critica del suo ruolo nel dibattito sugli allevamenti. Ci limitiamo qui a sottolineare come il lavoro di CIWF consista principalmente nel premiare una serie di aziende fornendo loro pubblicità¹⁰ a fronte di risibili migliorie nel trattamento degli animali. Mentre Amadori, Barilla, McDonald's e Coca-Cola ripuliscono un'immagine compromessa dal punto di vista del rispetto dell'ambiente e dei diritti animali, CIWF promuove l'idea che la liberazione passi per l'alleanza con marchi come quelli indicati, in una sorta di lento ma promettente cammino condotto mano nella mano. Per fare ciò, cerca di accreditarsi fra gli antispecicisti più ingenui promuovendo petizioni per l'allargamento delle gabbie e utilizzando una retorica più esplicitamente "dalla parte degli animali". Di fatto, fa ricorso a due facce, due linguaggi, due modi di presentarsi: un'associazione animalista "moderata" nelle strategie ma fintamente radicale negli obiettivi finali, interessata a convincere gli allevatori e le istituzioni a fare una serie di piccoli passi in avanti; una realtà del mondo dell'allevamento "illuminato" che mostra ai produttori di carne che è possibile farsi accettare da parte della galassia animalista, fingere di dialogarci e persino cooptarne alcune componenti.

Dibattito o conflitto? Cooptarne uno per educarne cento

Esaminiamo quindi le critiche mosse a questa iniziativa. In una lettera aperta¹¹, *Bioviolenza* ha sottolineato come le modalità di partecipazione all'evento da parte dei soggetti animalisti e di quelli dallo status ambiguo (come CIWF) operino in favore di una legittimazione non solo e non tanto di alcune realtà istituzionali che lavorano nel campo dell'educazione allo sfruttamento animale o all'elaborazione di norme che favoriscono la percezione della sostenibilità dell'industria della carne, ma soprattutto di una serie ben precisa di *discorsi*. Il messaggio implicito della *Summer School*

⁹ Cfr. «La china scivolosa della compassione», http://bioviolenza.blogspot.it/2013/11/la-china-scivolosa-della-compassione_28.html.

¹⁰ Gratuita, a quanto è dato sapere.

¹¹ «Perché collaborare con CIWF (e compagnia bella)? Lettera aperta ad alcun* animalisti», <http://bioviolenza.blogspot.it/2015/07/perche-collaborare-con-ciwf-e-compagnia.html>.

è in sostanza quello di sostenere la possibilità non soltanto di avviare un dibattito fra componenti sociali le cui opinioni in materia sono contrastanti, ma anche di dare vita a una collaborazione in cui il vero oggetto del contendere – allevare animali contro la loro volontà per mangiarli – è già un dato indiscusso. Occorre notare come, almeno nella prima edizione, sia stato dato spazio a una serie di temi, come il vegetarianismo, l'antispecismo o lo statuto ontologico degli animali, che sembrerebbero presupporre una certa apertura di principio alla messa in discussione radicale dei rapporti fra umani e non umani. In realtà, tale spazio sembra essere una concessione alla trattazione di aspetti meramente teorici. Per comprenderlo, dobbiamo tenere presente che il contesto non è quello di un dibattito filosofico o di una tavola rotonda su un tema controverso, ma è quello di una vera e propria scuola di formazione per professionisti della zootecnia. La differenza fra discutere in modo rituale e meramente teorico di una questione e approfondirne le implicazioni pratiche è visibile, molto chiaramente, dai titoli degli interventi su etichettatura e benessere animale, che sottendono una posizione non dubitativa e un interesse a fornire agli studenti gli strumenti per declinare concretamente tali nozioni sul piano giuridico e produttivo: «La sostenibilità nella produzione della carne», «Farms not factories», «Prospettive dell'Unione Europea per una filiera della carne innovativa, rispettosa di animali e ambiente», «Del mangiar carne, latte, uova o la protezione animale in allevamento», «Etichettatura dell'animal welfare».

Ci si chiede, pertanto, che utilità abbia per la liberazione animale (in qualsiasi senso la si voglia intendere), la presenza di relatori animalisti e la loro partecipazione all'organizzazione delle giornate di formazione. Come sostenuto da *Bioviolenza*, infatti, il dialogo con realtà che hanno come principale obiettivo quello di produrre carne può avere senso soltanto nella forma di confronto *conflittuale*, in un contesto in cui non sia riscontrabile alcuna ambiguità sulla radicale divergenza degli scopi. Ovviamente, la necessità di essere chiari su questo punto non deriva dalla necessità di un "purismo antispecista" (che è peraltro diffuso), dall'esigenza, insomma, di mantenere un'identità chiara e immutabile o di non "sporcare" la propria immagine mettendo piede, a qualunque titolo, nei luoghi in cui si insegna o si organizza lo sfruttamento. È ovviamente molto complesso comprendere a quali condizioni sia proficuo "sporcarsi le mani" pur di aprire spazi di conflitto sulla questione animale o di instillare dubbi nell'uditorio e nessun* può pensare di possedere la verità ultima su tale dilemma. Quando però la partecipazione critica diventa organizzazione comune, allora è evidente che gli aspetti incidentali e di meta-

linguaggio travalicano i contenuti: indipendentemente dalla radicalità o dalla chiarezza di quanto si pronuncia, quando si parla nella veste di organizzatori di una scuola di formazione per professionisti della zootecnia, il messaggio dominante è quello che ripete, come un mantra, che gli animali sono fatti per essere sfruttati e che, al più, è possibile discutere su *come* sfruttarli (in ossequio ai consumatori).

In tal senso, è interessante un elemento emerso nella discussione circa il ruolo di CIWF e del suo "accreditamento" fra i soggetti genuinamente animalisti. Nello scambio di opinioni fra *Bioviolenza* e l'unico relatore che ha risposto alla lettera aperta emerge la difficoltà di comprendere chi abbia invitato tale associazione e perché:

Chi ha invitato CIWF? Gli esperti veterinari che lavorano nell'ambito zootecnico? O gli organizzatori "animalisti" che vi hanno forse visto un alleato soltanto un po' più moderato? Il fatto stesso che non sia chiaro chi abbia interesse ad invitare CIWF la dice lunga sul carattere ambiguo dell'iniziativa¹².

L'argomento principale dell'unico animalista che ha motivato pubblicamente la propria adesione è, in sostanza, quello della necessità di accettare un compromesso pur di convincere della bontà delle proprie tesi una manciata di partecipanti che in futuro faranno parte della forza-lavoro nell'ambito della produzione di carne, auspicando che a loro volta diffondano una serie di idee o di dubbi dalla portata rivoluzionaria, e che alcune istituzioni, fra cui quelle che hanno organizzato la *Summer School*, siano spinte a spostare il baricentro del dibattito dal benessere animale verso l'antispecismo (e non il contrario):

Ma se chi ha a cuore solo la "carne felice" invita qualcuno dei nostri a tenere una sessione o più di una Summer School, non riesce sicuramente nell'intento di ridurre le nostre posizioni alle loro: piuttosto avviene il contrario, che se abbiamo la nostra sessione possiamo far capire agli studenti che la carne felice è un'idiozia e che bisogna operare per la liberazione animale [...]. "Useremo" noi le iniziative di altri¹³.

Naturalmente, è sempre difficile in questi casi comprendere quali siano i reali rapporti fra "costi e benefici", quali gli spazi di manovra; nonostante

¹² *Bioviolenza*, «Perché collaborare con CIWF? Un partecipante risponde», <http://bioviolenza.blogspot.it/2015/08/perche-collaborare-con-ciwf-un.html>.

¹³ *Ibidem*.

quanto detto, si potrebbe essere tentati di concedere il beneficio del dubbio all'argomento sopra riportato, secondo il quale il contesto della *Summer School* si sarebbe prestato ad essere "usato" in senso animalista. Non siamo in grado di misurare, ovviamente, se e in che modo ciò sia avvenuto dal punto di vista degli studenti che hanno preso parte alla formazione; possiamo però trarre alcune indicazioni significative da quanto avvenuto un anno dopo, con la seconda edizione dell'iniziativa.

Entrare in un allevamento e farsi i selfie con le mucche

Nel 2016, pressoché gli stessi soggetti propongono una seconda edizione in dichiarata continuità con la prima. Il primo elemento che spicca è che emerge in modo chiaro il carattere di addestramento dei futuri (o attuali) operatori zootecnici:

Il programma delle attività didattiche è pensato per aggiornare e completare le competenze dei giovani che costituiranno la nuova generazione a presidio dell'animal welfare, dei professionisti che già lavorano, a vario titolo, a contatto con gli animali, e anche di amministratori e funzionari di enti che controllano la produzione e l'applicazione normativa¹⁴.

Gli obiettivi e i metodi dichiarati testimoniano in modo ancora più chiaro uno spostamento verso l'accettazione incondizionata della liceità della produzione di carne:

La Summer School intende ereditare e promuovere nel tempo lo slogan di EXPO 2015 "cibo è vita", continuando un percorso di "riscoperta" del cibo di origine animale in quanto "vita condivisa" e moltiplicazione di responsabilità [...]. Attraverso lezioni frontali, workshop e alcune visite guidate, con l'apporto di esperti provenienti da diversi settori disciplinari, i partecipanti saranno condotti attraverso un percorso che parte dalla selezione delle razze da allevare e, passando tra la produzione dei mangimi e la legislazione sul benessere animale, arriva fino ai luoghi di macellazione¹⁵.

E infatti, come nota *Bioviolenza*, «gli interventi programmati prevedono

un aumento notevole di specialisti del "benessere animale", dell'etichettatura della carne, della zootecnia "di qualità"¹⁶.

Questi elementi mostrano inequivocabilmente che lo spostamento auspicato nella risposta a *Bioviolenza* è avvenuto, sì, *ma nella direzione opposta*: sgombrato il campo da ogni dubbio residuo grazie alla partecipazione legittimante degli animalisti, si può assumere che la produzione di carne non sollevi alcun problema di ordine morale o politico, purché ci si impegni in una corretta gestione della generazione e smembramento dei corpi animali, comprendente – neanche più a titolo esclusivo – una certa attenzione a quanto prescritto dalla normativa in materia di benessere animale. Non solo gli "animalisti" non hanno convinto gli zootecnici a riflettere sullo sfruttamento animale, ma addirittura questi ultimi hanno convinto i primi a continuare a prestarsi a questo strano gioco: i relatori animalisti hanno infatti confermato la propria partecipazione alla seconda edizione¹⁷. Gli argomenti trattati rispecchiano la centralità dell'addestramento acritico alla produzione zootecnica: «Per un allevamento rispettoso degli animali», «Genetica 1 - breeding e sessaggio», «Mangimi», «Le produzioni ittiche», «Il benessere animale dal punto di vista scientifico», «Etichettatura». Gli animalisti partecipano a un evento in cui gli studenti vengono istruiti su specifici metodi di allevamento, ma non solo: coerentemente con un'impostazione ormai "liberata" dalle "titubanze" dell'edizione precedente, il programma prevede una visita a un allevamento. Si tratta, beninteso, di un allevamento "etico", ossia di «un'azienda in cui si applicano metodi considerati rispettosi di benessere animale, sostenibilità ambientale e qualità del prodotto»¹⁸.

Questo fatto mostra più di ogni altro come si realizza la legittimazione dello sfruttamento "sostenibile", una legittimazione immortalata in modo paradigmatico da alcuni partecipanti in una serie di immagini pubblicate sulla pagina facebook ufficiale della *Summer School*, in cui si vedono alcuni studenti in visita scattare un "selfie" il cui sfondo è costituito da quelle mucche che, presto o tardi, finiranno in un mattatoio¹⁹. Come detto, tale legittimazione necessita dell'adesione di soggetti che vanno da quelli coinvolti direttamente nella filiera zootecnica a quelli che fanno parte del mondo dei diritti animali, passando per il fondamentale ruolo di "cerniera"

16 «Animalisti che organizzano visite agli allevamenti ("etici"...): succede davvero!», <http://bioviolenza.blogspot.it/2016/09/animalisti-che-organizzano-visite-agli.html>.

17 Con l'eccezione dell'estensore della risposta alla lettera aperta di *Bioviolenza*.

18 <http://users.unimi.it/lavitacondivisa/obie.html>.

19 Cfr. *Bioviolenza*, «Contestatori o supporter dello sfruttamento "etico"?», <http://bioviolenza.blogspot.it/2016/10/contestatori-o-supporter-dello.html>.

14 <http://users.unimi.it/lavitacondivisa/>.

15 <https://users.unimi.it/lavitacondivisa/obie.html>.

svolto dalle associazioni come CIWF. A quest'ultima (la cui presenza è confermata nella seconda edizione) si affianca infatti una nuova realtà, *Allevamento Etico*, che, oltre a comparire nel programma delle giornate di formazione, organizza la visita all'allevamento per il quale garantisce il rispetto dei criteri di cui sopra. È illuminante gettare uno sguardo sia sui principi e le finalità di tale associazione che sulla singola azienda che ha ospitato gli studenti.

Allevatori etici: la filiera corta della buona coscienza, dal produttore al consumatore

Allevamento Etico fornisce una dichiarazione esplicita dei propri obiettivi nel manifesto pubblicato sul suo sito web²⁰. Il punto di partenza è chiaro: «Molte persone chiedono un'alternativa, senza dover rinunciare del tutto al consumo di prodotti animali». L'alternativa, ovviamente, è un tipo di allevamento attento al benessere animale, alla sostenibilità ambientale e alla qualità della carne. Lo scopo dichiarato è dunque quello di recensire le aziende che rispettano questi standard, definiti secondo una serie di linee guida, e fornire loro visibilità, farle conoscere ai consumatori "critici", e così via: in una parola, pubblicizzarne i prodotti in una nicchia del mercato. *Allevamento Etico* mostra inoltre di avere appreso la lezione sulla cooptazione dei soggetti che esprimono posizioni conflittuali: «Da quando è iniziata la nostra attività alla scoperta degli allevamenti più rispettosi del benessere animale abbiamo imparato moltissimo da tutte le persone incontrate: allevatori, consumatori, carnivori o vegetariani, agronomi, veterinari e molto altro»²¹. I consumatori vegetariani sono stati arruolati, anche in questo caso, per fornire indicazioni su come vendere meglio la carne, perché si sa che il consumatore si sente meglio se crede di essere parte attiva nel processo di organizzazione della produzione e di definizione dei valori-base. Per inciso, fra i soggetti da cui imparare non figurano gli animali (cui sarebbe imbarazzante chiedere cosa ne pensano delle modalità con cui vengono allevati e trasportati al macello).

Accanto ai numerosi criteri relativi al rispetto del territorio, dell'ecosistema o alla produzione di carne più salutare e gustosa, troviamo alcune indicazioni relative al benessere animale, principalmente ispirate

alle "cinque libertà" identificate nel 1979 dallo *United Kingdom's Farm Animal Welfare Council*: 1) libertà dalla sete, dalla fame o dalla malnutrizione; 2) libertà dal disagio (ad es., allestimento di un rifugio appropriato); 3) libertà dai danni e dalle malattie (cioè prevenzione o diagnosi precoce e cura); 4) libertà di manifestare i principali comportamenti normali; e 5) libertà dalla paura. L'enfasi sulle cinque libertà e sul riconoscimento degli animali come «esseri senzienti» non riesce però a oscurare ciò che *non* viene menzionato e cioè *il diritto alla vita*. Quello di cui parla il manifesto di *Allevamento Etico* è, piuttosto, il modo in cui è più opportuno *dare la morte*. Fra le condizioni necessarie per far parte delle aziende della "rete" si trova infatti la seguente:

Il trasporto al macello deve essere attuato nelle migliori condizioni di tranquillità e preferibilmente non per un singolo animale. Si deve utilizzare un macello il più vicino possibile e in regola con la normativa sulla applicazione delle buone pratiche di macellazione²².

Fra le condizioni «di merito» troviamo:

- Abituare gli animali a eventuali modifiche ambientali o relazionali tramite arricchimento con input positivi.
- Macellazione in azienda.
- Gli animali vengono macellati al loro arrivo al macello, così da non farli sostare in un luogo a loro sconosciuto.
- Gli animali vengono portati direttamente dal personale dell'azienda da loro conosciuto.
- Gli animali vengono abituati alle operazioni di carico e scarico²³.

Per meglio comprendere che cosa possa significare l'implementazione di tali criteri, riportiamo un esempio relativo alla macellazione dei maiali menzionato da *Allevamento Etico* come "buona pratica":

Il macello dista 15 km, ma a cascina Bagaggera hanno un metodo particolare per evitare lo stress di dover salire sul camion e del trasporto: viene messo un carro aperto qualche giorno prima, mettendo del cibo sul carro così da abituarli a non aver paura a salire. La sera prima della partenza vengono poi

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*. Oltre ai principi dichiarati sul sito, un documento significativo è il video «Benessere è», curato da *Allevamento Etico* e *Slow Food* nel 2015 (https://www.youtube.com/watch?v=hUP4g_qJ8LQ).

²⁰ Cfr. <http://www.allevamento-etico.eu/manifesto/>.

²¹ *Ibidem*.

caricati solo i 2-3 che dovranno affrontare il viaggio (il carro ha un giaciglio di paglia) e la mattina seguente parte il carro, i suini verranno macellati subito al loro arrivo²⁴.

Questo stratagemma, come nota *Bioviolenza*, sembra la brutta copia di quello consigliato da alcuni veterinari per far accettare il trasportino al proprio gatto quando è necessario portarlo a visitare. La differenza – osceña – sta tutta nello scopo di questo inganno: curare in un caso e uccidere nell'altro, una delicatezza coerente oppure grottesca.

In generale, sembra che le aziende del network tengano molto a mostrare la quantità di sforzi che mettono in atto per assicurare alti standard di benessere agli animali allevati, ammiccando agli effetti che tali sforzi avranno sulla qualità delle carni in vendita. Il modo più semplice per comprendere come tale retorica si risolva nell'esaltazione del cibo di origine animale e nella riaffermazione convinta del nostro diritto di far nascere, recludere, far morire e, infine, smembrare altri esseri (senzienti) è quello di dare uno sguardo ad una di queste aziende, quella che ha ospitato gli studenti della *Summer School*. Tale azienda assume un carattere paradigmatico non tanto perché sia “peggiore” delle altre o perché si distingua in qualche forma di crudeltà nei confronti degli animali, ma per due ragioni: a) è quella a cui è stato affidato il compito di mostrare agli studenti cosa sia, concretamente, un “allevamento etico”; b) è una delle aziende considerate rappresentative dal network²⁵.

Risulta particolarmente significativo prendere in esame un video girato da *Allevamento Etico* presso tale azienda²⁶. Lo spettatore viene guidato dal proprietario all'interno dell'allevamento, viene informato circa i suoi animali e i suoi principi in materia di “benessere”; tuttavia, se adotta uno sguardo anche minimamente critico non avrà difficoltà a scoprire le tipiche contraddizioni del discorso della “carne felice”. I bovini che incontra sono esseri senzienti, cui si applica la locuzione “diritti animali” utilizzata dall'allevatore stesso; d'altra parte, è lui stesso a riconoscere esplicitamente che la concessione di tali diritti (fra i quali quello a vivere non è ovviamente menzionato) ha come principale effetto una maggiore

24 <http://www.allevamento-etico.eu/azienda-agricola/azienda-agricola-bagaggera/>. Un commento su questa pratica è reperibile nell'articolo di *Bioviolenza*, «“Sapere come vivono fa la differenza”: per chi?», <http://bioviolenza.blogspot.it/2016/07/sapere-come-vivono-fa-la-differenza-per.html>.

25 Come testimoniato dall'utilizzo dei video, fra il didattico e il promozionale, confezionati da tale azienda e diffusi da *Allevamento Etico* come esempio di implementazione dei suoi principi.

26 Cfr. https://www.youtube.com/watch?v=pSAShGu4_ME.

produttività. Questi esseri senzienti sono quindi oggetti a sua disposizione. Uno di questi animali (un toro con l'anello al naso), che a differenza di quanto accade negli allevamenti intensivi è dotato di nome proprio e di una storia personale narrata con orgoglio dai proprietari umani, viene elogiato per l'ottimo carattere; è poi lo stesso allevatore-presentatore a svelare che ciò significa, in sostanza, che è estremamente docile, perché «uno dei problemi degli allevamenti da carne [...] è la poca docilità degli animali»²⁷. Il testo in sovraimpressione recita: «La docilità è un carattere genetico importante per il benessere animale». Come interpretare questa affermazione? Semplicemente, considerando il contesto in cui si parla di benessere. Se la cornice in cui si valuta il “carattere” di un animale è quello della reclusione, dello sfruttamento e della macellazione, è necessario studiare quali caratteristiche vi si adattino meglio, e quindi è chiaro che una mucca geneticamente più docile “soffrirà” meno di queste limitazioni²⁸.

La limitazione più evidente è quella, ovviamente, della morte prematura, di cui non si fa mistero. Mentre spiega come il proprio “amore” per gli animali si concili con la produzione di carne, l'allevatore afferma che la loro vita è breve per motivi economici. Significativamente, l'avverbio che compare in questo discorso è «purtroppo». Non si deve pensare che tale avverbio esprima soltanto una forma di ipocrisia, poiché esso sottintende ben altro: mentre il rispetto dovuto agli animali, l'attenzione al loro benessere, l'adozione di tutte le misure necessarie a rendere gradevole questo tempo di vita sono azioni coscienti e responsabili del soggetto umano che si fa carico dei non umani che da lui dipendono, il fatto che la loro vita debba terminare prematuramente è presentato come un fatto ammantato di fatalismo, determinato non si sa bene da quale entità e a quale livello, una sorta di evento ineluttabile, “naturale”, in ogni caso non dipendente dalla volontà dell'allevatore “etico”.

La retorica utilizzata per presentare i principi del progetto mostra, nella sua ambivalenza, come i destinatari siano almeno tre: i consumatori attenti alla qualità del prodotto, quelli sensibili alla sofferenza animale e i produttori interessati alla resa economica, alla qualità del proprio lavoro e alle implicazioni di tipo pubblicitario. Alla domanda se il benessere animale influisca anche su una migliore gestione dell'allevamento segue

27 *Ibidem*.

28 Si noti, per inciso, che nell'azienda in questione sono stati introdotti da qualche anno capi con un gene che origina individui senza corna, che non dovranno quindi subire la decornazione, «pratica che provoca stress e sofferenza all'animale e richiede manodopera» (<http://www.allevamento-etico.eu/azienda-agricola/bordona-farm/>).

una risposta che articola sinteticamente questi diversi piani: «Influisce anche sulla qualità di vita dell'allevatore, perché un allevatore che ha un allevamento [...] dove gli animali sono contenti è una persona che sta meglio con se stessa»²⁹. Questa lettura del benessere animale ammicca chiaramente agli allevatori, spiegando loro perché dovrebbero adottare questi metodi e aderire al network "etico", ma al tempo stesso parla ai consumatori, che sono portati a identificarsi con l'allevatore attento e sensibile e a riutilizzare le sue giustificazioni per uccidere gli animali come legittimità a comprarne i corpi smembrati. «Allevare degli animali maltrattandoli e non dandogli delle strutture, dei posti [...] e del cibo adeguato è una cosa che dovrebbe *in primis* far star male la persona, se questa persona ha una coscienza»³⁰. Il corsivo è nostro: il discorso della "carne felice" fa qui leva sul senso di malessere dell'allevatore/consumatore, accolto nell'élite dei coscienti e rassicurato circa la sua posizione predominante nella relazione di potere, una posizione che non si manifesta tanto con un imbarazzante diritto del più forte quanto con un idilliaco "diritto del più sensibile" a vedere riconosciute come prioritarie le proprie preoccupazioni morali. Il fatto che il maltrattamento sia un problema più per il maltrattante che per il maltrattato apre la strada al tipico approccio welfarista, per cui *la preoccupazione principale sarà quella di introdurre delle pratiche che facciano stare meglio il consumatore, più che gli animali stessi*. La buona coscienza passa così, senza intermediari, dal produttore al consumatore.

Le rassicurazioni successive sono tutte rivolte alle aziende: il benessere animale permette di produrre carni migliori, latte più buono, insomma fa vendere più facilmente. «Degli animali che godono di un alto benessere sono degli animali che [...] producono meglio»³¹ e i consumatori non tarderanno ad accorgersene. L'azienda ha scelto di implementare una serie di misure per il benessere animale prima ancora che si affermassero le principali normative in materia e il motivo risiede proprio nel fatto che ciò consente di ottenere maggiori guadagni. In modo ancora più esplicito, alla domanda sull'utilità di *Allevamento Etico* e della sua certificazione, la risposta è che, oltre a identificare gli allevatori promotori di "buone pratiche", l'associazione può e deve convincere tutti gli altri allevatori ad adottare misure per il benessere animale spiegando loro che «un allevamento dove il benessere animale viene tenuto in considerazione si collega in maniera diretta alla redditività».

29 https://www.youtube.com/watch?v=pSAShGu4_ME.

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*.

Infine, possiamo volgere lo sguardo all'immagine di sé che l'azienda fornisce su internet. Non è particolarmente importante che i testi del sito web aziendale, gli elementi grafici o i video come quello preso in esame descrivano fedelmente questa realtà produttiva, poiché in questo caso è più rilevante la retorica utilizzata e il modo in cui gli allevamenti che si auto-definiscono "etici" si presentano all'opinione pubblica o ai consumatori. La commistione stessa di messaggi contrastanti può essere colta anche da uno sguardo non dichiaratamente antispecista: accanto a mucche al pascolo, vitellini allattati dalla madre, tori immortalati mentre giocano a palla con gli umani e professioni di interesse autentico per il benessere animale, troviamo la descrizione delle rinomate virtù della razza *Limousine* (ossia delle virtù delle carni che se ne ricavano), la definizione dei ruoli produttivi destinati ai singoli individui («Hector, futuro toro da monta»), i premi ricevuti dall'esemplare docile che compare nel video di cui sopra durante le fiere del bestiame, in cui il vincitore è tirato per la bocca legata da corde (forse anche l'animale più rassegnato o mansueto potrebbe reagire male in una situazione del genere). Ma, soprattutto, le immagini delle mucche trattate come soggetti unici e irripetibili, quasi fossero persone con un volto, un nome e delle espressioni antropomorfizzate (il toro «pensieroso»), compaiono senza pudore accanto alle immagini dei banconi con i migliori pezzi dei loro corpi, ormai anonimi. L'armonia che si vuole rappresentare fra qualità della vita degli animali e qualità del prodotto finale è evidentemente precaria e occorre domandarsi che cosa accada quando la prima esigenza interferisca con la seconda. Non è difficile scoprire che, in caso di conflitto, le necessità della produzione siano quelle prioritarie. Ad esempio, se da una parte si afferma che la vita media di questi animali è particolarmente lunga, dall'altra la presentazione dell'azienda fatta da *Allevamento Etico* sul proprio sito web recita:

I vitelli nascono e crescono nello stesso luogo con le madri fino allo svezzamento. Una volta svezzati se sono femmine rimangono in fattoria o vengono vendute come capi da riproduzione, se sono maschi circa il 10-20% è destinato alla riproduzione e il restante al macello, che avviene all'età di circa 15-20 mesi³².

Va notato che si sta parlando di individui che potrebbero vivere dai 17 ai 20 anni. Significativamente, l'espressione usata, poco più avanti, per parlare della macellazione è «il fine vita», non un semplice eufemismo,

32 <http://www.allevamento-etico.eu/azienda-agricola/bordona-farm/>.

ma una locuzione che rimanda all'eutanasia umana, pratica condotta per motivi compassionevoli in casi in cui è assolutamente inevitabile.

La contraddizione fra la narrazione edificante a base di "rispetto" degli animali e i banali scopi di natura economica è forse ancora più evidente in una delle immagini che campeggiano sulla homepage del sito, un grande manifesto affisso presso la fattoria. Vi troviamo un disegno esemplare seguendo le riflessioni di Carol Adams sugli intrecci fra sessismo, pornografia e specismo³³: una mucca, appoggiata al recinto in una posa lasciva mostra il proprio fondoschiena ipersessualizzato e le proprie mammelle gonfie mentre pronuncia le parole «ci teniamo in forma», allusione al potenziale erotico femminile a disposizione del "compratore" maschio e, al tempo stesso, alla salubrità delle carni dovuta all'attività fisica in (semi) libertà. Alcuni fiori in bocca e in testa e l'aria civettuola ci informano che si tratta inequivocabilmente di una femmina sessualmente disponibile; il recinto è sia un simbolo di dominio che un oggetto di scena sul set pornografico, disegnato per "mettere in posa" l'oggetto di consumo; le natiche sono enormemente sporgenti sia per evocare la carica sessuale sia per segnalare la resa del corpo in termini di quantità di carne (le mammelle sono gonfie per lo stesso duplice motivo). Al di là dell'intreccio evidente di misoginia e specismo, l'immagine, nel modo in cui si fa beffe di un corpo vivo reificato, è anche un *lapsus* della reale considerazione che l'azienda ha degli animali che sfrutta fingendo di tributare loro gratitudine e rispetto, ma di fatto disprezzandoli profondamente.

Conclusioni: l'amara vittoria di *Bioviolenza*

Il caso preso in esame illustra in modo efficace alcune modalità di funzionamento del discorso della "carne felice" come dispositivo di recupero delle istanze antispeciste. Tale discorso si articola qui attorno a una serie di *alleanze strategiche*. Anzitutto, alcune retoriche diffuse negli ultimi anni si intrecciano per rinforzarsi a vicenda, per completarsi e ostentare una coerenza quasi magica: l'animale come essere senziente individualizzato, dotato di nome e biografia personale; il rapporto fra allevatore e allevato, che rimanda a quello diretto fra produttore e consumatore; il "km zero" e la macellazione *in loco*; il ritorno alle tradizioni contadine e

33 Cfr. Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York 1990; e C. Adams, *The Pornography of Meat*, Continuum, New York 2003.

il valore della "natura che segue il suo corso", guarisce le ferite e rafforza i corpi; la moderna tecnologia zootecnica; la qualità di vita degli animali; l'attenzione allo spreco ambientale, alla produzione "a ciclo chiuso", che rinvia a un ritorno (più simbolico che reale) alla produzione autarchica della villa cinquecentesca³⁴; la qualità delle carni; un concetto di efficienza produttiva alternativo a quello della grande industria, ma presentato come più innovativo. La quadratura di questo improbabile cerchio propone esplicitamente un procedimento per disinnescare le rivendicazioni antispeciste dimostrando che, in fondo, non è necessario smettere di mangiare carne solo perché si riconoscono gli animali come senzienti o perché si è turbati dalle immagini provenienti dagli allevamenti intensivi.

In secondo luogo, viene stretta un'alleanza fra produttore e consumatore, entrambi invitati a esprimere i propri desideri, per verificarne la sintonia: alla volontà del primo di offrire un contesto produttivo "pulito" in cui relazionarsi con corpi in salute corrisponde quella del secondo di mangiare cibi non adulterati, biologici, "naturali"; alle preoccupazioni del primo per i sentimenti dei "suoi" animali corrisponde la buona coscienza del secondo; al gusto del primo per il lavoro tradizionale in fattoria corrisponde il sogno di fuga dalla città del secondo; e così via. Ovviamente, i due soggetti saranno spinti a incontrarsi, e non solo metaforicamente – con i video, i reportage, le foto –, ma anche fisicamente – con la vendita diretta in azienda e le visite in fattoria.

Infine, è di fondamentale importanza l'alleanza fra soggetti che agiscono lungo uno spettro che va dai portatori di interesse diretto nella produzione di carne all'associazionismo animalista. Come si è visto, il ruolo di cerniera di alcuni attori dallo statuto politico e discorsivo ambiguo è irrinunciabile. Nel caso della *Summer School* anche il contesto è rilevante: l'università assume su di sé molte delle funzioni – scritte e non scritte – che le sono proprie, dall'addestramento professionale alla produzione di narrazioni a sostegno del capitalismo, dalla produzione di dibattito "democratico" su temi socialmente rilevanti all'abbassamento della conflittualità politica. L'università è anche uno dei luoghi migliori per l'articolazione di queste "relazioni pericolose" fra industria, tecnici dello sfruttamento, produttori di immaginario, esperti di normative, associazioni animaliste dalla visione politica poco lungimirante, professionisti (o aspiranti tali) della critica "antispecista". Queste ultime due tipologie di partecipanti all'iniziativa sono state oggetto di una vera e propria *cooptazione*, che

34 Cfr. Benedetta Piazzesi, *Così perfetti e utili. Genealogia dello sfruttamento animale*, Mimesis, Milano 2015.

non è certo una novità, ma che mostra qui alcuni aspetti particolarmente significativi, oggetto di commento nelle pagine precedenti.

La discussione “interna” al mondo dei diritti animali / liberazione animale si è focalizzata, come abbiamo visto, sull’opportunità di un dibattito con il mondo dello sfruttamento animale come compromesso temporaneo per aumentare la conflittualità sul tema e contaminare l’ambiente della zootecnia con la sensibilità e la critica tipiche dei sostenitori dei diritti animali. È importante ribadire che la valutazione di tale opportunità è difficile da determinare con criteri assoluti, validi per ogni occasione, e che non deve in ogni caso cadere in ostaggio di alcuna forma di purismo ideologico (quest’ultimo rischia spesso di interessarsi più a vigilare sull’identità dei soggetti antispecicisti che non sull’espressione della solidarietà nei confronti degli animali o sulla liberazione animale). Tuttavia, il passaggio dalla prima alla seconda edizione dell’iniziativa ha mostrato in modo indiscutibile che l’intenzione di “sporcarsi le mani” era quanto meno ingenua in un contesto in cui le regole di ingaggio sono decise a priori dai saperi egemoni e il campo del discorso è circoscritto escludendo accuratamente ciò che non può esser detto (quegli enunciati che, se anche venissero pronunciati, non sarebbero letteralmente intelligibili). Come previsto da chi ha denunciato la connivenza nascente fra soggetti potenzialmente confliggenti, in luogo di uno spostamento delle posizioni degli operatori del settore zootecnico verso temi antispecicisti si è verificato lo slittamento della “critica antispecicista” verso una serie di discorsi funzionali alla legittimazione dello sfruttamento animale. La fondatezza delle previsioni di chi ha contestato apertamente l’evento è certamente una vittoria se si guarda alla breve polemica con uno dei partecipanti alla prima edizione, ma è una vittoria decisamente amara se si considerano gli effetti di questo processo di cooptazione. La speranza è che, almeno a posteriori, la vicenda possa servire come esempio e come materiale di riflessione sulle sempre più pervasive retoriche della “carne felice”.

Emilio Maggio

La giusta distanza

La messa a fuoco di Gianfranco Rosi nel mare di Lampedusa

Vorrei conoscerti ma non so come chiamarti.
Vorrei seguirti ma la gente ti sommerge [...].
Vorrei incontrarti proprio sul punto di cadere,
Tra mille volti il tuo riconoscerei [...].
Vorrei incontrarti ma non so cosa farei:
Forse di gioia io di colpo piangerei¹.

I momenti che si ricordano di *Fuocoammare*², a dispetto dell’impianto da reportage giornalistico con cui il regista Gianfranco Rosi tenta di approcciare la questione dei flussi migratori e dell’impatto che sbarchi e naufragi hanno sull’isola di Lampedusa, riguardano le sequenze che fanno da prologo ed epilogo al film. *Fuocoammare* inizia con Samuele, ragazzino isolano di 12 anni, intento a costruirsi una fionda per cacciare uccellini nell’entroterra utilizzando il materiale che trova vagabondando e si conclude con un contatto ravvicinato e disarmato tra lui e un piccolissimo volatile, animale per cui non esistono barriere o confini, ma solo l’orizzonte tra cielo e mare.

Samuele ha un difetto di messa a fuoco del suo occhio sinistro. Il ragazzino è così costretto a indossare un paio di occhiali che occludono la vista dell’occhio buono e stimolano di conseguenza quella dell’occhio pigro. Questo handicap permette a Samuele un incontro con l’altro non viziato da quella pulsione dello sguardo predatorio che preannuncia sempre il gesto crudele della sopraffazione; al contrario, il suo sguardo sembra dettato dalla predisposizione all’ascolto e al contatto. Nella sequenza che chiude circolarmente³ il film Samuele non ha più la fionda, oggetto ormai inutilizzabile come protesi per recuperare la distanza tra lui e l’orizzonte alieno dell’animale, ma è armato dei suoi soli sensi. La sua bocca cinguetta, le

1 Alan Sorrenti, *Vorrei incontrarti*, nell’album *Aria*, 1972.

2 Gianfranco Rosi, *Fuocoammare*, Italia 2016.

3 In verità, il film finisce con Samuele intento a giocare alla guerra, mentre immagina di imbracciare un mitra. Ma questa sequenza non è che un corollario alla scena dell’incontro con l’uccellino che sembrerebbe chiudere il cerchio annunciato nel prologo.

sue orecchie si mettono all'ascolto del concerto del verso, le sue mani sfiorano il corpo piumato dell'uccellino. A differenza dei discorsi degli adulti (il padre pescatore si lamenta del mare e del cielo che per interi mesi gli impongono l'unica prospettiva possibile a cui non c'è scampo; la nonna desta la sua attenzione ricordando il *fuocoammare*, il colore rosso che segnalava lo scoppio delle bombe durante l'ultima guerra che lambiva le coste dell'isola; il linguaggio specialistico dell'oculista e del medico curante a cui il bambino confessa le sue crisi respiratorie e confida la sua paradossale mancanza d'aria in una terra percorsa dai venti), il dialogo tra Samuele e l'uccellino risulta l'unico comprensibile mentre sull'isola continuano ad arrivare messaggi in codice dai barconi che trasportano i superstiti delle traversate.

La felice intuizione della nuova promessa del cinema italiano non trova però altra corrispondenza che non sia in qualche modo legata alla celebrazione dello Stato italiano – con tutti i corollari istituzionali deputati all'accoglienza di profughi e naufraghi; essa appare dettata da una certa disposizione agiografica che fa dei personaggi/attori, selezionati in loco, i rappresentanti del *buen vivir* italiano: vero, autentico e riconosciuto in tutto il mondo⁴. Questa ambiguità ideologica traspare in tutta la sua evidenza soprattutto nella scelta del regista di non schierarsi, privilegiando quella “giusta” distanza tra l'obiettivo della macchina da presa e la realtà che sembra aver preso il sopravvento su quello che in passato veniva definito cinema impegnato. Dicendo questo, non mi riferisco tanto al calcolo dello spazio filmato, quanto al fatto che le immagini che vorrebbero testimoniare la drammaticità degli esodi sono contrassegnate da un certo ritegno a non entrare nel merito della questione e soprattutto da una sorta di pudore che condiziona e detta il punto di vista privilegiato di chi può permettersi di accogliere o di respingere le *vittime incivili* prodotte dalle scellerate politiche emergenziali, “pudore” che coincide con la prospettiva delle istituzioni.

Le immagini che scandiscono quotidianamente i palinsesti informativi

4 Voglio ricordare, anche per meriti propriamente cinematografici, che l'opera di Rosi, dopo aver vinto il Festival di Berlino come miglior film, essere stato nominato per il David di Donatello sempre come miglior film ed essere stato scelto come rappresentante italiano per l'Oscar 2016, è attualmente oggetto di un nuovo investimento politico da parte del governo italiano atto a propagandare l'atteggiamento accogliente e tollerante delle istituzioni del Belpaese nei confronti di quello che solitamente viene definito *fenomeno migratorio*. Il fatto poi che la RAI ne abbia tratto addirittura uno *spin off* – termine che in gergo televisivo significa creare una nuova fiction da una serie di successo precedente utilizzandone in parte personaggi e trame – in due puntate andate in onda a fine settembre 2016 e l'abbia intitolato *Lampedusa*, proprio contemporaneamente alla celebrazione museale della strage di migranti avvenuta tre anni fa davanti alle coste della Sicilia, dovrebbe quantomeno far sorgere qualche dubbio e porre in questione la falsa coscienza dei politici italiani.

della nostra televisione assomigliano in modo inquietante a quelle girate da Rosi direttamente nelle acque del Mediterraneo. A questo punto è anche difficile stabilire – ammesso che abbia ancora un senso – quanto il giornalismo di “guerra” si ispiri alla versione *arty* del nuovo documentario oppure se avvenga esattamente il contrario, cioè quanto il film di denuncia si adagi ormai su canoni estetici e rappresentativi che privilegiano la celebrazione a oltranza, una specie di museificazione delle stragi che costantemente si ripetono davanti alle coste siciliane. Questa disposizione istituzionale di chiara matrice propagandistica si riflette nelle cosiddette “Giornate della Memoria”, in cui assistiamo paradossalmente al ricordo e alla commemorazione ufficiale delle vittime dei naufragi, mentre altre stragi, respingimenti, dissuasioni, campi per profughi e clandestini, muri e barriere continuano inesorabilmente a succedersi. È come se, per dirla con Biani⁵, i nazisti avessero istituito nel 1942 una giornata della memoria della *Shoah* all'interno di un campo di sterminio.

Fuocoammare è un film sbilanciato, diviso in due blocchi narrativi, evidentemente concepiti con intenzioni diverse, che faticano a trovare la giusta corrispondenza tra la poetica del regista e i contenuti che l'intera operazione vuole comunicare. Rosi non riesce a mettere in relazione il suo abusato campionario umano, diventato vero e proprio brand autoriale, con il dramma della moltitudine di esistenze che arrivano sulle nostre coste spossate dalla fatica, dalla fame e dalla sete e spossate della loro individualità, della possibilità di decidere e scegliere il loro destino. Queste non-persone vengono ormai percepite come alieni grazie a un processo di animalizzazione mediatica e spettacolare che li trasforma in merce da compatire, tutt'al più da commemorare; plusvalore della tolleranza pietosa dell'Occidente.

Lo stigma linguistico con cui gli *esseri incivili* vengono denominati e che anch'io mi trovo costretto a usare con enorme imbarazzo – migranti, naufraghi, profughi, rifugiati, ecc. – è in stretto rapporto con le modalità con cui vengono “accolti”, perquisiti, analizzati, curati e interpretati. Le sequenze che documentano l'incontro tra i sopravvissuti e le squadre di soccorso dimostrano come questa soggettività molteplice e aliena scampata al naufragio sia oggetto di una medicalizzazione tesa a produrre una rappresentazione normativa dell'umano extraoccidentale come simbolo latente di una memoria storica coloniale. In tal modo, la costruzione visiva del film ristabilisce la “giusta distanza” tra il carattere civile della nazione

5 Mi riferisco a una delle sue vignette più riuscite ed efficaci apparsa sul *il manifesto* del 4 ottobre 2016.

e i modelli di soggettività che i migranti portano iscritti sui loro corpi.

Anche quando la macchina da presa di Rosi si avvicina ai sopravvissuti si ha la sensazione di assistere alla focalizzazione di due campi contrapposti nei quali noi spettatori siamo costretti ad assecondare il punto di vista del regista che coincide sempre con quello emergenziale degli equipaggi di soccorso. Un campo contro campo in cui a fronteggiarsi sono le truppe militarizzate dell'accoglienza medica e psicologica, ermeticamente protette da tute, guanti, mascherine e, di conseguenza, non identificabili, e la moltitudine disperata su cui si esercita immediatamente la presa biopolitica del controllo e dell'identificazione. Una clinica governamentale che produce scarti di umanità, pronti per essere usati come risorse simboliche e materiali. Un capitale vivo da sfruttare per ottimizzare i processi di *naturalizzazione* delle diseguaglianze che oggi definiscono gli assetti paradigmatici del neoliberalismo capitalista.

Immediatamente dopo la sequenza iniziale sulla ricerca del materiale per la fionda, il film stacca bruscamente sull'immagine di un radar che segnala la presenza di immigrati in mare. Seguono dei dialoghi fuori campo: «La vostra posizione, dateci la vostra posizione»; «Aiutateci... Vi prego, aiutateci». Lo spettatore ha così l'impressione di stare assistendo a una invasione aliena. Questa percezione viene poi confermata, più di una volta, nel corso del film. L'accoglienza ai profughi è all'insegna dell'esercizio di un potere procedurale, burocratico, clinico e militare che si manifesta nell'assetto emergenziale delle "truppe" chiamate a soccorrerli, organicamente addestrate a farsi interpreti della prima selezione che la civiltà occidentale successivamente imporrà continuamente. Lampedusa, allora, si trasforma in un laboratorio a cielo aperto in cui sperimentare tecnologia militare, tecniche di strategia bellica, emergenze ambientali e climatiche, stati da allerta terroristica, repressione di conflitti sociali, organizzazione dei soccorsi per catastrofi naturali ed epidemie. Esattamente come i drammatici sommovimenti tellurici che hanno scosso negli ultimi anni le regioni del centro Italia hanno finito per rappresentare opportunità uniche per speculazioni e controllo del territorio, militarizzato e diviso in zone di interesse. L'occhio di Rosi produce uno sguardo "tollerante" che condivide la stessa disposizione istituzionale alla tolleranza dell'altro e, quel che è più grave, influenza negativamente lo spettatore che rischia di percepire il migrante come una minaccia.

Quando il regista focalizza il suo sguardo sulle storie di alcuni dei suoi ormai celebri personaggi, a emergere è ancora una volta il bozzetto dolce-amaro di un bizzarro microcosmo fatto di maschere umane evocanti un'Italia *Bella e perduta*, un Paese cioè inventato di sana pianta dal

giornalismo e autenticato dalle belle cartoline dell'attuale cinema italiano d'autore che propaganda *grande bellezza e pazza gioia*. La galleria umana di *Fuocoammare* funge da coro nostalgico di una nazione mai esistita e in cui il culto dei caratteri dell'italianità – la bonarietà, l'umiltà, la poeticità naturale, il vivere sano, la buona cucina, la bellezza del territorio, la storia, ecc. – fanno da controcanto all'inciviltà dell'oltremare.

A questo proposito, emblematica è la sequenza in cui il medico dell'isola – divenuto suo malgrado una celebrità – visita una donna incinta di due gemelli. Egli imbastisce un dialogo a cui la donna non può (vuole) rispondere, non solo a causa delle barriere linguistiche, ma perché impossibilitata a comunicare in quanto detenuta in attesa di referto/giudizio. È evidente che l'atteggiamento della sopravvissuta mira alla salvaguardia della sua nuova maschera sociale, del "ruolo" di rifugiata che le istituzioni le hanno riservato. Il disagio della donna, che non comprende quello che il medico le sta dicendo, viene ulteriormente amplificato dall'esame ecografico. La registrazione del ritmo vitale dei feti riproduce l'ecolalia di suoni di una madre che può parlare esclusivamente una lingua che parli da sé.

Gli altri personaggi del film sono completamente estranei a quello che succede a pochi chilometri dalle coste. Il dj della radio locale, ricalcato sulle figurine della ormai stantia galleria umana del cinema postmoderno di Sorrentino e Garrone⁶, vive recluso nella sua torre d'avorio, trasmettendo ossessivamente canzoni melodiche napoletane; il sub cerca invece di dare un senso alla propria vita pescando ricci di mare. Insomma, gli abitanti di Lampedusa si rifugiano nel loro "autentico" mondo idilliaco facendo finta di non vedere. Si anestetizzano con la musica popolare o con *il blu dipinto di blu* dell'arcipelago pelagico, mentre Rosi commuove – letteralmente muove con violenza, agita – l'animo dello spettatore agitando le sue cartoline autocelebrative.

L'impressione che ho avuto guardando questo film è stata quella di essere catturato dalla messa in simulazione della "questione migranti" con gli stessi effetti inflattivi dell'informazione del web e dei palinsesti televisivi. Un *overload* semiotico capace di colonizzare fasce e target di ascolto e visione sempre più ampi e che finisce per deprimere e impoverire la continuità vivente di un territorio e di una comunità. Un'operazione di (de)realizzazione delle moltitudini in esilio che ha come scopo recondito l'addomesticamento di soggettività ancora sconosciute e, per questo,

6 Il cinema di Rosi si pone su quella falsariga del cinema postmoderno italiano in cui il grottesco, quel filtro che pone la "giusta distanza" per non cadere nella cronaca, sembra aver preso definitivamente il sopravvento sul cinema della *credenza*, il cinema come puro atto di fede immaginifico.

potenzialmente sovversive. Rosi ci mostra i migranti mentre sono contati, di nuovo imbarcati su un autobus e quindi tradotti in un centro di accoglienza dove vengono nuovamente perquisiti, registrati e fotografati con tanto di numero di riconoscimento/segnalazione. Questa è la prassi, sono le regole, sembra suggerirci il regista. Nulla che non sia legale. Poi addolcisce la pillola amara della legge con scenette di vita reclusa: gli africani cantano il ricordo della loro odissea come fanno i *griots*, gli arabi si sfidano a pallone, le donne piangono i loro cari defunti. Ma che fine faranno queste persone quando le riprese saranno terminate? È la stessa domanda che molti di noi si fanno quando vediamo immagini di animali costretti in gabbie prima di essere massacrati e macellati nei centri – altrettanto legali – di mattanza.

Queste esistenze erranti non hanno bisogno della nostra pietà spettacolare, semmai siamo noi ad avvertire il bisogno e la necessità di ampliare la capacità di forzare i limiti degli orizzonti del visibile, chiudendo proprio quell'occhio sano che ci preclude l'incontro reale e immaginifico con tutti coloro che vengono considerati meno che *soggetti*, minoranze ritenute tali perché bloccate nel tentativo di autodeterminarsi e pertanto destinate all'aiuto coatto e tollerante. La *giusta distanza* prospettica del privilegio civile va disinnescata attraverso uno sguardo riflesso dal non umano, dall'invisibile; altrimenti si rimane ostaggio dei due campi contrapposti del soggetto e dell'oggetto della visione, del campo e del controcampo del cinema documentato, dove la finzione autoriale ha il sopravvento sulla materia incandescente che si vuole mostrare/denunciare.

Lo sguardo etico di Rosi svela l'approccio colonialista con cui si avvicina alla questione migranti, mantenendo quella salutare distanza dalla scabrosità dei soggetti/oggetti filmati. Uno sguardo che non produce epifanie del reale come, per fare un esempio, accade con il cinema di Lav Diaz, regista filippino che decostruisce la prospettiva filmica occidentale con i suoi *interminabili*⁷ flussi di sequenza, le sue immagini senza stacchi e prive di montaggio *analogico e/o attrattivo*, la totale vicinanza con i soggetti filmati con cui condivide lunghi periodi di convivenza, pur in situazioni e contesti problematici e disagiati. Quando Rosi si accosta ai suoi personaggi o agli immigrati risponde prima di tutto a una precisa esigenza ideologica e non per colmare quella frattura conflittuale tra la realtà filmata e la sua rappresentazione normativa e istituzionale. Quando il regista italiano riprende

i naufraghi sembra rivolgersi direttamente alla “società civile” – composta da un insieme di attori che in modo trasversale rivendicano e difendono i propri interessi – che è chiamata a costituire l'unico baluardo democratico alle derive autoritarie della *governance* globale; il tutto a scapito dei movimenti che lottano contro la militarizzazione dei territori esposti alle crisi emergenziali e che si battono contro il business dell'*accoglienza*. A tale proposito voglio terminare citando testualmente il commento che il collettivo *Askavusa*, realtà impegnata da anni sul territorio di Lampedusa e Linosa, ha rilasciato in occasione della premiazione di *Fuocoammare* con l'Orso d'oro all'ultimo festival cinematografico di Berlino:

Determinate scelte espressive, narrative, poetiche, semiologiche, possono [...] dare vita a forme di rappresentazione con inevitabili conseguenze politiche. Vorremmo cioè riflettere su come la coerenza di un linguaggio artistico, con i suoi codici e canoni, e le qualità espressive a cui può dare vita, possano concorrere ad alimentare una determinata concezione delle cose, una visione del mondo che ha poi immediati risultati pratici, connessioni dirette con i poteri che plasmano le nostre vite e le nostre società⁸.

Per questo ritengo che trascurare appositamente i meriti cinematografici del film sia legittimato dall'inquietante corrispondenza tra la *visione* impegnata di Rosi e l'ideologia neoliberista che vede nei corpi dei migranti potenziali valori di scambio o, peggio ancora, risorse umane da sfruttare.

7 I film di questo regista sono noti al pubblico e alla critica più per le sue insolite durate (mediamente 8-9 ore) che per il merito di dare corpo a un cinema totalmente scevro dagli stereotipi più stantii del cosiddetto cinema del reale occidentale.

8 Cfr., <http://comune-info.net/2016/02/fuocoammare-la-guerra-e-lodore-del-lippo>.

Alessandra Galbiati
Divenire albero

L'attacco de *La vegetariana*¹ è strepitoso. La voce narrante maschile svela subito, involontariamente, che in realtà la scrittrice è una donna. Quale maschio confesserebbe di avere un pene piccolo e di essere un uomo insignificante? Di avere appositamente sposato una donna (apparentemente) mediocre per poter condurre una vita il più facile e tranquilla possibile? Quest'uomo ammette apertamente di preferire una vita banale; ci racconta del suo carattere meschino, della propensione (che gli appartiene intimamente) a imboccare sempre la strada più comoda, più facile, quella approvata da tutti. Pensa di avere una moglie scialba, sottomessa e docile, una donna senza qualità (né alta né bassa, insipida nella fisionomia e nel vestire, passiva, senza sbalzi nel carattere tranquillo e taciturno), la personificazione della sciatta via di mezzo e proprio per questa sua "normalità" ci racconta di aver deciso di sposarla, per non avere fastidi e sorprese nella vita. Unico difetto della donna, o meglio stranezza, sintomo e segnale della catastrofe successiva, l'atavica insofferenza per qualsiasi tipo di reggiseno.

Tutta la trasformazione dell'esistenza di Yeong-hye (questo è il nome della protagonista) e delle persone che le stanno accanto (il marito, la sorella e soprattutto il cognato) parte da un sogno inquietante, il primo di una lunga serie. Dopo quell'episodio tutto ciò che di animale si trova nel frigorifero viene buttato via e Yeong-hye inizia il suo appassionante e vitale cammino verso la morte. Il sangue è ciò da cui la protagonista fugge e per sfuggire all'orrore del sogno non può che entrare in un percorso di follia e incomprendimento. Il vegetarianismo (che poi è veganismo) di Yeong-hye giunge inaspettato, senza preavviso. Il sogno ha a che fare con il desiderio di alberi, di vita immobile, di vita lenta, di trasformazioni minime, di foresta. La foresta è il luogo perfetto dove chi è sporco di sangue e pieno di paura può trovare riparo.

Il romanzo ruota attorno a un punto cieco, dato che non si comprende il motivo preciso per cui la protagonista ha deciso di cambiare la sua vita da

un giorno all'altro. Intorno a lei aleggiano prima insofferenza, rabbia, astio e malumore, ma poi la sua trasformazione che, partendo dal suo corpo, contaminerà la sua mente, la sua esistenza e tutte le sue relazioni sociali, genererà amore smisurato, affetto, compassione e una tardiva comprensione del senso del vivere. Ma nessuno saprà mai che cosa sia successo quella notte, da che cosa abbia avuto inizio la follia (solo successivamente emerge un non detto di antiche violenze e orrori, di ricordi infantili e di desideri di fughe e vite diverse).

Si vergogna di lei il marito che, da bravo borghesuccio benpensante, non può sopportare di essere causa di pettegolezzi. Si arrabbiano con lei i genitori che, con le buone prima e con le cattive poi, con ricatti morali e maniere violente, cercano di costringerla a mangiare carne. La ama, per il mistero che incarna, il cognato artista, unico personaggio che non la giudica, ma che la "usa" (e che viene usato), per inseguire a sua volta un percorso di commistione tra arte e vita, tra realtà e performance, tra desideri inconfessabili e concessioni fatte a se stessi in nome dell'arte. Arte che sembra poter essere una via di salvezza e un percorso per ritrovare un senso e una direzione (pur nella follia di una ricerca rischiosissima) ma che spinge a fare altri gradini verso il desiderio di svanire nel nulla.

Tutti sembrano preoccuparsi del grave deperimento fisico di Yeong-hye, ma nessuno se ne interessa davvero o cerca di capire che cosa le stia succedendo. Anche gli psichiatri tentano di curarla e di alimentarla, ma senza capirci nulla. Lei vive, vigilissima, in un limbo e reagisce a chi vuole imporle qualcosa. Nei goffi tentativi di riportarla alla realtà, Yeong-hye subisce ogni tipo di violenza e sopruso, alcuni messi in atto in buona fede, altri chiaramente crudeli e sadici. Ma lei è ormai irrecuperabile al mondo e diventa lietamente e serenamente inabile alla vita. Solo sua sorella, e soltanto alla fine, capisce che quella di Yeong-hye è una rivolta, una ribellione. Capisce la mediocrità che ci veste ogni mattina allo specchio e ci accompagna per anni, l'irreversibilità di certe scelte e convenzioni, la difficoltà di smarcarsi dagli stereotipi, dalla monotonia e dalla noia di una vita di apparente successo. Con la sua trasformazione, la protagonista trascina con sé tutti gli altri coprotagonisti e, insieme a loro, anche noi lettori. Seppur nella cornice di una cultura lontana dalla nostra, il disagio ci contagia, ci fa pensare a quanto la nostra stessa vita sia costruita di lente sedimentazioni di luoghi comuni, piccole abitudini, desideri ignorati, vigliaccherie che travestiamo da coraggio e forza di volontà. I sogni continui segnano e marcano il percorso mentale e fisico di Yeong-hye e raccontano di omicidi, paura, morti. Per liberarsi dagli incubi occorre astenersi dalla violenza, abbandonare la volontà, anche la volontà di vivere. Avere volontà sembra

1 Han Kang, *La vegetariana*, trad. it. di M. Z. Ciccimarra, Adelphi, Milano 2016.

significare dover riversare violenza sugli altri. Occorre lasciare andare, lasciarsi andare, diventare albero, immergersi nella terra.

La protagonista viene continuamente sollecitata e forzata (anche con l'inganno) a mangiare carne. Ma lei, nel corsivo in cui nel romanzo sono incorniciati i suoi sogni e i suoi pensieri, ha

un grumo formato da urla e gemiti aggrovigliati, intrecciati tra loro uno strato dopo l'altro. È per la carne. Ho mangiato troppa carne. Le vite degli animali che ho divorato si sono tutte piantate lì. Il sangue e la carne, tutti quei corpi macellati sono sparpagliati in ogni angolo del mio organismo, e anche se i resti fisici sono stati espulsi, quelle vite sono ancora cocciutamente abbarbicate alle mie viscere [...]. Nessuno può aiutarmi. Nessuno può salvarmi. Nessuno può farmi respirare².

Dopo un atto di estrema ribellione nei confronti di suo padre, “il grande uomo”, che la vuole ingozzare con la forza, emerge in Yeong-hye un ricordo che corre dal passato al presente e che ci racconta dell'antica crudeltà del genitore. Forse questo passaggio è l'unico in cui la sofferenza degli animali e la loro impossibilità di sottrarsi alla morte si stagliano con grande potenza e fungono da rimorso perenne (anche se inascoltato) per la coscienza di ognuno di noi. A nove anni Yeong-hye viene morsa da un bel cane, grosso e bianco. Un cane che non ha mai dato fastidio a nessuno ma che, per chissà quale motivo, quel giorno affonda i suoi canini nel polpacchio della bimba:

Mio padre mi ha detto che non appenderà il cane ad un albero sopra il fuoco per poi frustrarlo; ha sentito dire che un cane costretto a correre fino alla morte dà una carne più tenera. Il motore della motocicletta parte, e mio padre comincia a guidare seguendo un tragitto circolare. Il cane gli corre dietro. Fanno due, tre giri [...]. Cane cattivo, mi hai morso, eh? Dopo cinque giri il cane ha la bava alla bocca [...]. Al sesto giro vomita del sangue nerastro [...]. Quella sera a casa nostra ci fu un banchetto [...]. Secondo il proverbio, affinché una ferita causata dal morso di un cane guarisca devi mangiare la carne di quel cane, e io ne presi un boccone. No, in verità ne mangiai un'intera scodella insieme al riso. Ricordo i due occhi che mi avevano guardato mentre il cane continuava a correre, mentre vomitava sangue mescolato a bava, e che dopo mi era sembrato affiorassero fuggacemente sulla superficie

² *Ibidem*, pp. 54-55.

della zuppa. Ma non mi importa. Davvero non mi importava³.

Se nella prima parte del romanzo si racconta l'inizio della deriva, la seconda parte, «La macchia mongolica», è dedicata all'arte e alla relazione magica tra Yeong-hye e il cognato artista, di cui non viene mai svelato il nome. Filmaker impegnato, un giorno inizia a fantasticare e a cercare di dare corpo a un'immagine che da tempo lo ossessiona ma che non è ancora riuscito a fissare nella mente e a realizzare. La voce narrante non è più quella del marito di Yeong-hye ma diventa impersonale, come se la vicenda si sviluppasse come un film, come quella stessa pellicola che dopo tanta fatica, tanto fantasticare e tanto rischio avrebbe potuto finalmente proiettare il cognato nell'arte con la A maiuscola. Arte come sfida alle circostanze e alle convenzioni e la macchia mongolica di Yeong-hye, la sua propensione a farsi fiore, vegetazione, muschio, come stimolo irresistibile per una catastrofe interiore. Arte come inevitabile tornado che trascura, come l'amore cieco, affetti e quotidianità, che annienta abitudini e sicurezze, che travolge tutte le relazioni e che spesso, come in questo caso, porta a esiti terribili. Se le circostanze, però, avessero preso un'altra piega, se nessuno (in questo caso In-hye, la sorella della protagonista) avesse voluto preservare le grigie sicurezze della propria vita, quest'arte vera, pulsione di vita e morte insieme, viscerale, ancestrale, avrebbe potuto portare salvezza a tutti quanti. L'incapacità di comprendere e di affrontare quel grumo indicibile che è nella pancia di ognuno di noi porta abbandoni, separazioni, malattia mentale.

Nell'ultima parte del romanzo la storia di Yeong-hye si intreccia fitta con quella della sorella In-hye che, protagonista del capitolo e rappresentante dell'umanità media, finalmente inizia a capire quanta violenza si è riversata fin dall'infanzia nel corpo e nel cuore di Yeong-hye. Violenza che si è sedimentata e che un giorno qualsiasi si è presentata sotto forma di sogno e della ricerca di una trasformazione che le permettesse di farle fronte. Violenza che è stata digerita e che si è, pacificamente, trasformata in cambiamento. La forza e la determinazione della passività di Yeong-hye modificano il suo mondo e quello di chi le sta vicino. Il suo insistente non voler più mangiare (che è il rifiuto di uccidere) è il gesto attraverso cui la sorella In-hye, alla fine e finalmente, comprende anche se stessa, la propria vicenda personale, le proprie relazioni, i propri errori, la propria codardia, l'arte del marito, il proprio abbruttimento ma anche la compassione, la sorellanza, l'affetto.

³ *Ibidem*, pp. 48-49.

Yeong-hye viaggia ormai in un mondo per noi inaccessibile e totalmente incomprensibile. Nulla la tiene più in contatto con l'umanità. Ha bisogno di affondare le mani nella terra, di alimentarsi di acqua, aria e sole, di trasformarsi in pianta, in vita passiva, ferma, che non ha bisogno di cibo ma di fotosintesi. Rifiuta la stazione eretta, anzi la sua estrema felicità è raggiungere la posizione esattamente opposta. Le viscere si sono atrofizzate, lei non è più un animale, non ha più bisogno di mangiare. Ha bisogno solo del sole. Fra poco anche i pensieri e le parole, felicemente, svaniranno.

«Perché, è così terribile morire? Perché, è così terribile morire?»⁴. Questa domanda ripetuta due volte riporta In-hye alla sua vita, o meglio, alla sua non vita. La sincerità di sua sorella, il suo lasciarsi andare verso il vuoto e la morte, illumina anche lei, ma mentre Yeong-hye è attratta e affascinata dalle fiamme verdi con cui vorrebbe coincidere (che sono i giganteschi alberi dei boschi che avvolgono il mondo – e il titolo della terza parte del romanzo), In-hye le trova «una forma di vita spaventosamente fredda»⁵. Davanti all'abisso della morte, In-hye comprende che solo aiutando la sorella a varcare la soglia riuscirà a sopravvivere. Comprende che è solo un caso se non è lei a voler morire. Forse la sorella l'ha salvata e ora lei salverà sua sorella.

In-hye ripercorre i momenti in cui non ha saputo e voluto lottare a fianco di Yeong-hye. E capisce di non avere mai capito nulla, né della sorella né di suo marito. Avrebbe potuto intervenire nei momenti più critici della loro sorellanza e non l'ha fatto. Anzi, l'unico momento in cui è intervenuta è stato quello che ha decretato l'infelicità di tutti (marito in carcere, sorella ricoverata a forza, figlio senza più un padre, perdita dei genitori). Ma lei era troppo presa dalle bollette e dagli impegni quotidiani; lei era la persona stabile, quella che doveva tirare avanti e che

aveva posseduto quella innata forza di carattere necessaria a farsi strada nella vita. Come figlia, come sorella maggiore, come moglie e come madre, come proprietaria di un negozio, persino come passeggera in metropolitana nel più breve dei tragitti, aveva sempre fatto del suo meglio⁶.

Se solo... se solo... se solo...

Anche all'ospedale, gli psichiatri non riescono a catalogare Yeong-hye.

⁴ *Ibidem*, pp. 153-154.

⁵ *Ibidem*, p. 165.

⁶ *Ibidem*, p. 138.

Non è anoressica e la sua schizofrenia non sembra grave. Ma il motivo per cui non mangia rimane un mistero. In-hye confessa a se stessa che la ragione per cui non voleva che la sorella fosse dimessa era una scusa. In verità,

non era più in grado di far fronte a tutto ciò che la sorella le ricordava. Non aveva saputo perdonarle di essersi involata da sola al di là di un confine che lei non era riuscita a varcare, non aveva saputo perdonare quella meravigliosa irresponsabilità che aveva permesso a Yeong-hye di liberarsi delle costrizioni sociali, lasciandola indietro, ancora prigioniera. E prima che Yeong-hye spezzasse quelle sbarre, lei non sapeva neppure che esistessero⁷.

Il primo capitolo è sicuramente quello più interessante per chi si occupa di vegetarianismo e questione animale. Seppure la sofferenza animale resti sullo sfondo e non venga mai esplicitata, i cibi che vengono propinati a Yeong-hye fanno venire, soprattutto a noi vegetariani occidentali, conati di vomito. Le prime 50 pagine del libro trattano della vegefobia, delle accuse di essere “contro natura”, inadatti alla vita, ipersensibili, testardi. Chi si sottrae alle regole culinarie provoca disagio, rifiuta l'affetto e l'attenzione degli altri, va quasi a cercarsi le reazioni di intolleranza e violenza che subisce. Chi rifiuta il cibo tradizionale rifiuta ruoli, compiti, responsabilità e si consegna, inesorabilmente e irreversibilmente, all'incomprensione. Intorno a Yeong-hye si crea il vuoto. Nessuno non solo capisce ma neppure rispetta la sua scelta. L'antica violenza si ripresenta più virulenta che mai e neppure un gesto estremo riesce a difendere la protagonista dalle continue ingerenze nella sua vita. In fondo Yeong-hye non chiedeva molto. Voleva solo essere lasciata in pace a vivere lietamente la sua trasformazione, la sua metamorfosi.

In questo srotolarsi di vite, le persone sono alla ricerca di un'emozione, di un sentimento che non è definibile. Non è amore, ma qualcosa di più primordiale, oscuro e ambiguo, qualcosa di simile a una pulsione di morte che alberga in un luogo remoto. Questo grumo nero, scuro, il volto che compare nei sogni e negli incubi, questo magma non detto e non dicibile, viscerale, che funge da calamita universale, è il luogo in cui convergono i desideri inespressi che hanno a che fare con il cibo, la vista, il tatto, i suoni. È un luogo in cui si ritrovano i bisogni profondi e a cui l'arte gira intorno cercando di penetrarvi. Nel momento in cui questo bisogno si manifesta (in vari e differenti momenti della nostra vita) viene quasi sempre respinto,

⁷ *Ibidem*, p. 141.

rimosso, ostacolato, ignorato. Se si vuole entrare in questa materia oscura, permettendo che la vita stessa (così come la conosciamo quotidianamente) venga messa in discussione, qualcosa di fondamentale può incepparsi; si può perdere il senso della misura e “regredire” a uno stadio di incomunicabilità. Il senso normale delle cose si altera, si dissolve e poi svanisce e si diventa incapaci di vivere relazioni comuni. Forse si raggiunge un piano di esistenza diverso da quello a cui siamo abituati. Questi squarci di consapevolezza sembrano scaturire dalla protagonista, “infettare” gli altri personaggi e poi uscire dal romanzo per investire anche noi.

Il gesto all'apparenza insignificante – smettere di mangiare carne – ha scardinato la vita di molte persone e le ha messe di fronte a possibili altre esistenze e altri desideri. Anche noi siamo quelle persone, un'umanità ingabbiata e intrappolata in ruoli e stereotipi che ci cuciamo addosso senza accorgercene, giorno per giorno, con i gesti, le scelte e le decisioni che prendiamo. Piccoli spostamenti impercettibili che si sommano gli uni con gli altri durante l'esistenza e che distruggono la felicità e la vita. Ma forse proprio da questa consapevolezza si può iniziare a srotolare il gomito e a rimettere tutto in discussione.

Luca Carli Lezioni di dolore

Quando discuti con un avversario, prova a metterti nei suoi panni. Lo comprenderai meglio [...]. Ho seguito per qualche tempo questo consiglio dei saggi. Ma i panni dei miei avversari erano così sudici che ho concluso: è meglio essere ingiusto qualche volta che provare di nuovo questo schifo che fa svenire¹.

Can they suffer?

Si può comprendere la sofferenza degli altri senza prima averla sperimentata su se stessi? E il dolore? Cosa significa conoscere il dolore? Edward Landauer, brillante virologo di fama internazionale grazie alle sue ricerche sull'AIDS e sul virus H5N1, conosce tutto del dolore². Da studente «gli era stato insegnato che gli animali non provano dolore»³, negazione cartesiana in seguito raffinata con la distinzione tra dolore e sofferenza:

La sofferenza era riservata all'uomo, che la doveva alla sua coscienza [...], il dolore sommato al ricordo del dolore e al dolore previsto era una delle cause della sofferenza umana. Gli animali non possedevano quella forma di coscienza e ammesso che provassero dolore, questo scompariva non appena lo stimolo doloroso veniva tolto⁴.

Come ricercatore era questo ciò a cui pensava quando in laboratorio vedeva le cavie «che già avevano sperimentato l'ago di una siringa»: «un

1 Antonio Gramsci, *Odio gli indifferenti*, Chiarelettere, Milano 2013, p. 20.

2 Tommy Wieringa, *Una moglie giovane e bella*, trad. it. di C. Cozzi e C. Di Palermo, Iperborea, Milano 2016.

3 *Ibidem*, p. 76.

4 *Ibidem*.

riflesso condizionato, provocato da nocicettori nel midollo osseo e non dal cervello»⁵.

All'uomo di scienza, ieratico e pragmatico, questo approccio meccanicistico era apparso sufficiente a giustificare ogni decisione che riguardasse esperimenti su cavie da laboratorio o l'abbattimento di migliaia, milioni di capi per prevenire il diffondersi di possibili pandemie umane. Questa era, in fondo, la stessa visione cinica e utilitarista che gli aveva consentito di avere successo nel lavoro («fare scienza significa distruggere reputazioni»⁶) e con le donne (ci sapeva fare, era un dongiovanni impenitente «collezionista di prime volte»⁷). Finché non incontra lei: Ruth Walda «... bellezza. Senza età»⁸.

All'inizio, come spesso accade, tutto è perfetto; persino «il senso di estraneazione che provava in passato quando rincasava era sparito»⁹. Ma Ruth non è solo giovane (troppo?) e bella: è anche un'idealista, un'animalista quasi vegetariana («ortodossa per quanto riguardava la carne [...] in via eccezionale mangiava crostacei e frutti di mare»¹⁰) e contraria alla sperimentazione sugli animali. Ruth si oppone a ogni forma di sopruso e di sfruttamento e a volte si trova a criticare il lavoro del marito. Le prime discussioni sulla sperimentazione, sul dolore, sulla resa della ricerca «pura» ai voleri delle case farmaceutiche, si svolgono con toni lievi (sebbene le pagine in cui si parla di sperimentazione animale e di allevamenti intensivi siano particolarmente dure e spaventosamente «vere»), ma con uno stile che riesce a far sentire l'orrore della carneficina, a far vedere il colore del sangue, a far percepire l'immanità di numeri che negano individualità e soggettività per diventare quantità e volume.

«Paura e confusione»¹¹

È ciò che Edward inizia a provare. Simbolo dell'uomo che si trova a vivere il passaggio tra due stagioni della vita, tra due epoche del mondo e

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*, p. 30.

7 *Ibidem*, p. 15.

8 *Ibidem*, p. 32.

9 *Ibidem*, p. 46.

10 *Ibidem*, p. 38.

11 Sono le parole con cui Ruth descrive le condizioni dei polli e dei pulcini in batterie. «E cosa sarebbe, secondo te, il dolore di un pollo?» «Paura e confusione» rispose lei con prontezza» (p. 43).

due età della morte¹², Edward comincia a vacillare; la sua esperienza non gli è di aiuto, le sue scelte razionali si rivelano inefficaci ad affrontare la vivacità emotiva della giovane moglie. La differenza tra due amanti tra i quali vi è una grande differenza anagrafica non si misura in termini di energia o di forza fisica, bensì di tempo, inteso come possibilità, cambiamento, avvenimento¹³.

Edward cerca di resistere: prosegue il suo lavoro, si dimostra accomodante nei confronti dei desideri della moglie, tenta di instaurare un normale ménage familiare, ma ogni suo sforzo lo conduce sempre più lontano dalla realizzazione dei suoi desideri e al disfacimento di quanto aveva costruito da sé negli anni. Una crisi identitaria si affianca a quella relazionale. Per reazione si aggrappa sempre più a ciò che era stato, al suo mondo, alle proprie convinzioni. Così a una trasmissione radiofonica giunge ad ammettere la possibilità che alcuni umani «malati incurabili. Focolai di infezione»¹⁴ possano essere soppressi. Cerca poi un nuovo slancio nell'avventura con una donna ancora più giovane della moglie («Avere una moglie giovane e bella era tollerabile solo prendendo un'amante ancora più giovane»¹⁵).

Le conseguenze sono tragiche; le fragili convinzioni di Edward si dimostrano incapaci di superare la prova dei fatti che la vita gli riserva. Il punto di sutura è la nascita di Morris. Quando il figlio, che solo Ruth in fondo desidera, trasforma la loro vita sessuale in obbligo («Ruth tiene il conto dei giorni utili»¹⁶), quando «paura e confusione» diventano sopportabili solo prendendo un'amante ancora più giovane, tutto comincia a sgretolarsi e a sfuggire al controllo dello scienziato, travolgendolo in una caduta che scardina ogni aspetto della sua esistenza.

D'improvviso Edward si trova a essere un emarginato. Il primo rifiuto (cui seguiranno altri nel lavoro e nella relazione extra-coniugale) avviene da parte della moglie al momento del parto. Ruth, da sempre in sintonia con ogni forma di dolore, umano o animale, che capisce e accoglie, nel momento in cui veramente questo dolore lo prova, lo vuole affrontare

12 «La morte era scomparsa dal paesaggio così come a poco a poco erano scomparsi gli animali vivi – sempre più ammassati in complessi sempre più grandi, dove in breve tempo crescevano a ritmi sorprendenti». (*Ibidem*, p. 42).

13 Secondo Augé l'avvenimento «è ciò che dà un contenuto al futuro, ciò che avviene. Per questo può suscitare tutte le speranze e tutte le paure. Esistono società in cui l'avvenimento, come pura contingenza, è insopportabile: lo si interpreta per ripiegarlo alla struttura, per farne un'espressione normale e prevista dell'ordine delle cose». Cfr. Marc Augé, *Futuro*, trad. it. di C. Tartarini, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 11 e 12.

14 T. Wieringa, *Una moglie giovane e bella*, cit., p. 81.

15 *Ibidem*, p. 82.

16 *Ibidem*, p. 59.

completamente da sola:

L'empatia è la chiave del dolore dell'altro, aveva detto Ruth una volta. Inquieto sondò il suo animo. Lì davanti c'era sua moglie. Soffriva. Il dolore dell'amputazione senza narcosi, così veniva descritto. Quella voce deformata gli dava i brividi. L'avrebbe consolata se lei avesse sopportato il tocco della sua mano, ma non poteva penetrare nella sua sofferenza. Lei era lì e lui qui, impotente e inutile. Non era in grado di oltrepassare il confine¹⁷.

Inizia così l'irritazione del padre, dell'uomo che si trova a essere inutile, incapace di comprendere, di immedesimarsi, di provare empatia. Il secondo rifiuto, l'allontanamento da casa voluto da Ruth che vede in lui la causa del malessere del figlio («A volte una madre sa più di tutte le ricerche messe insieme [...]. Penso che lui senta che non lo volevi»¹⁸) è qualcosa di più di un contrappasso per il freddo cacciatore di virus.

Ma se davvero in Edward c'è un virus esso è quello della volontà di avere successo, fama, di godere di un'eterna giovinezza; quello dell'egoismo nel pensare unicamente alla propria felicità escludendo gli emarginati, i coolie, i malati in qualche modo causa del loro male; quello che ha sostituito l'amore per una gallina bianca con la mancanza di ogni sentimento nel gassare il pollame affetto da aviaria o nell'incontrare gli occhi innocenti delle cavie torturate nei laboratori. Nella sua vita si è sempre rifiutato di comprendere e accettare il dolore e la sofferenza, in ogni loro declinazione, umana o animale che fosse. E questo racconto, alla fine, è soprattutto la storia di un uomo che impara cosa sia il dolore.

¹⁷ *Ibidem*, p. 69.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 91-92.

Marco Reggio

Scilla e dintorni Intervista ad Agripunk

Che cos'è Agripunk? Come nasce?

Agripunk è un'associazione no-profit che abbiamo fondato per gestire il rifugio nato dalla riconversione di un podere che, dagli anni '60, era la sede di un allevamento di tacchine e tacchini "da ingrasso" (prima per la statunitense Cuddy-Nicholas e poi di Amadori). All'inizio *Agripunk* ha le caratteristiche di un *gruppo informale* il cui scopo è proprio quello di far chiudere l'allevamento – cosa che ci è riuscita. In seguito, ci siamo trasformati in associazione per tutelare al meglio gli animali del rifugio. Ora, perfino l'ASL locale e il Comune di Bucine hanno ufficialmente riconosciuto che tutti gli animali che abitano insieme a noi non saranno mai destinati alla produzione alimentare e che sono mantenuti esclusivamente a scopo amatoriale ossia per *nessuno scopo*. La riconversione è durata circa 2 anni, tra lotte e repressioni varie che, purtroppo, sono ancora all'ordine del giorno. Un altro aspetto che ci caratterizza è la presa di distanza dalle logiche ambigue e capitaliste dell'animalismo *mainstream* sempre pronto a scendere a compromessi con i poteri costituiti. Al pari ci stacciamo dall'*animalismo pseudoreligioso*, che impone dogmi etici e che sottopone tutte e tutti al suo stesso giudizio morale, e dall'animalismo che oggettifica il vivente per rinchiuderlo in gabbie a norma di legge.

Sulla vicenda di Amadori ci sarebbe molto da dire, dato che questa industria è stata insignita di uno dei premi più "prestigiosi" assegnati da *Compassion in World Farming*, il "Premio Good Chicken", per il "Campese" e il "Pollo 10+" nell'ambito dei Premi Europei "Benessere Animale 2012"¹. Che cosa pensate dei provvedimenti per il "benessere animale" presi da aziende come questa?

Potremmo parlare delle *balle di paglia*, su cui hanno sempre puntato sia

¹ Sulla critica al concetto di "benessere animale", cfr. il sito del progetto «BioViolenza», www.bioviolenza.blogspot.it. Su *Compassion in World Farming* e sui suoi premi, cfr., Marco Reggio, «Amadori, Barilla, Coop: un impegno "coerente" per gli animali», <http://bioviolenza.blogspot.it/2012/11/amadori-barilla-coop-un-impegno.html>.

Amadori che CIWF. Vere e proprie *balle* inventate *ad hoc* con la complicità di associazioni pseudo-animaliste che stilano accordi con gli sfruttatori capitalisti e che adottano un marketing analogo. CIWF sostiene che il “famoso” premio conferito ad Amadori sia la conseguenza del riconoscimento delle innovazioni apportate agli allevamenti del “Campese”, allevamenti che prevedono capannoni a risparmio energetico (pannelli solari e centrali a biogas-biomasse), con arricchimenti ambientali (le famose *balle di paglia*, appunto) e con sportelli automatizzati che la mattina si aprono per far uscire i polli nel bel prato antistante con gli alberelli verdi appena piantati. A seguito delle proteste, CIWF ha ora smentito di aver premiato questa ditta anche per i “Polli e tacchini 10+”. Nonostante ciò, le caratteristiche particolari di questa “filiera” sono tutt’ora decantate nel loro sito: mangimi non OGM, allevamento a terra con arricchimenti ambientali, nessun sovraffollamento nel rispetto delle varie direttive sul benessere animale. La realtà, come abbiamo visto qui e in tanti altri allevamenti, è invece molto diversa: sovraffollamento, inseminazione artificiale, trattamenti con antibiotici e integratori vari, ecc.

Si può affermare che voi viviate in una comunità interspecifica. Che esperienza porta con sé una tale forma di comunità? Che cosa vi dicono gli altri animali?

Uno degli aspetti ai quali teniamo maggiormente è la *definizione* degli animali che abitano qui. Non li definiamo *ospiti*. La parola *ospite* ci fa pensare ad una sorta di ospedale degli animali, o peggio ancora a un ospizio, o a qualcuno che è semplicemente di passaggio. Chi abita qui, invece, abita qui. Mai per caso, perché dietro c’è sempre una storia. Questa è la nostra casa, gli animali di varie specie che traslocano qui, lo fanno per restare. Sono inquilini, ossia individui che partecipano attivamente alla rinascita di questo luogo. Mentre un inquilino umano taglia la legna dai rami secchi per l’inverno, altri inquilini mantengono in ordine i propri pascoli brucando la vegetazione, concimando e arieggiando il terreno. Sono loro che creano la biodiversità. Sono loro che scelgono che erbe brucare e che percorsi seguire. Sono dei veri e propri coltivatori diretti.

In tal modo, si evidenziano le *capacità auto-gestionali degli animali liberi*. Gli animali non spazzolano senza pietà i vari pascoli, ma li gestiscono in modo da non rimanere mai senza l’erba della giusta altezza; brucano a zone alterne, lasciando da parte le piante più alte, di cui si alimenteranno quando ciò che hanno già consumato starà ricrescendo. Anche nel bosco si trovano perfettamente a loro agio, svolgendo un enorme servizio alla vegetazione: di fatto potano gli alberi e tengono il terreno pulito dalle

erbacce. Aprono sentieri, scoprono torrenti, “contengono” i rovi ed altri rampicanti infestanti, facilitano una maggiore produzione di frutti, ecc. Hanno un’enorme consapevolezza di se stessi e di ciò che li circonda, sanno quali sono le risorse più preziose e come fare per non rimanerne senza. Ogni giorno ci raccontano il segreto per vivere nella maniera più armoniosa possibile.

Tra di noi c’è un rapporto di reciproco rispetto. Ognuno, dopo un percorso riabilitativo che serve per fargli comprendere di non essere più schiavo, viene accudito discretamente. Nell’animalismo, spinti dall’amore e dall’emotività, siamo spesso portati a dispensare troppi baci e carezze e a sentire il bisogno di dimostrare ai più diversi animali il nostro affetto tramite le stesse attenzioni che tendiamo ad esprimere nei confronti di cani e gatti, magari non comprendendo, ad esempio, che tenere un animale sempre in braccio può costituire una coercizione, una forzatura. Evitiamo di umanizzare gli animali e di creare bisogni che sono solo proiezioni di un atteggiamento protezionista, come purtroppo si vede sempre più spesso in molti video. Osservando quotidianamente quali sono i loro bisogni reali, ci siamo resi conto che è essenziale rispettare l’individualità dei singoli abitanti, le loro necessità e i loro sogni. Va assolutamente rispettata la scelta personale di chi, anche dopo il rassicurante periodo riabilitativo, rifiuta anche quella che potremmo chiamare *addomesticazione minima*, sottraendosi a qualsiasi contatto fisico o decidendo di rifugiarsi nel bosco.

Ci piacerebbe avere la vostra opinione sulla vicenda di Scilla, il vitello fuggito dal trasporto verso il macello a Messina, un caso per cui vi siete immediatamente resi disponibili². Che cosa vi ha colpito della storia di questo vitello?

Ogni giorno succedono cose orribili. Ogni giorno si leggono notizie di maltrattamenti, sequestri e sanzioni; ma soprattutto ogni giorno milioni di animali sono condotti al macello nella più assoluta normalità. Il fatto che gli animali vengano macellati non è mai messo in discussione. Al massimo vengono posti vincoli e “paletti” per quel che riguarda il trasporto verso il mattatoio o vengono previsti controlli più severi e nuove regole che hanno come risultato quello di produrre sanzioni amministrative lasciando inalterato il percorso di morte. Basti al proposito ricordare il caso dei 900 agnellini di Latina che, in due ore, sono finiti scuoiati nel

² Sulla vicenda e sulla efficace mobilitazione delle persone solidali con Scilla, cfr. <http://resistenzanimale.noblogs.org>.

mattatoio di Pontinia nonostante il fatto che il loro trasporto fosse stato sanzionato per maltrattamenti³.

Vicende simili si verificano sempre più spesso, chiarendo in maniera evidente che gli animali, di fatto, sono considerati *meri oggetti animati*, la cui unica fine contemplata è quella di essere sfruttati per la produzione a favore degli umani e dei propri *pet*. Perciò, quasi sempre, i tentativi di arrestare questo ingranaggio non hanno dato alcun esito. Si consideri, ad esempio, quanto è accaduto alle “mucchine di Prosecco”, sequestrate dalle autorità ad Amaro in Friuli mentre viaggiavano verso il Libano⁴. Le stavano trasportando, anche gravide e partorienti, in condizioni disperate. Dopo un barlume di speranza, tutto è andato esattamente come al solito... di loro non si sa più nulla. Desaparecide, inghiottite dal nulla di un qualsiasi mercato del bestiame del Nord Italia.

Poi è comparso lui... questo piccolo torello in transito nel porto di Messina. È stato letteralmente *pescato* nelle acque dello Stretto nelle quali si era tuffato per liberarsi. Grazie alla particolarità della sua fuga è stato trasferito in un posto “sicuro” (una stalla per pecore) in attesa di accertare la sua identità, la sua provenienza, la sua destinazione e, soprattutto, il *perché fosse in acqua*. Abbiamo subito cercato sostegno e chiesto che ci venisse affidato. In questo siamo stati aiutati da tante persone stupende che hanno letteralmente tartassato ASP e Comune di Messina affinché il nostro appello venisse accolto e potesse così venire ad abitare con noi. Non nascondiamo che a volte è stato motivo di commozione sapere che stavano arrivando 500, 700, 1000 e-mail che chiedevano quello che chiedevamo noi. È stata una trafila lunga ma esaltante. Tutte e tutti solidali con Scilla e con noi. E ha funzionato. Dopo mesi di trafilare burocratiche, Scilla è arrivato ad *Agripunk*.

Scilla arrivava da un Paese lontano a bordo di una nave, lo stavano trasferendo su un'altra nave insieme a chissà quanti altri per continuare il viaggio verso un altro Paese ancora, ...ma lui ha deciso che non doveva finire così. Ha deciso di scappare, tentare il tutto per tutto pur di sottrarsi al suo destino, correndo anche il rischio di affogare. C'è poi un altro motivo che ci ha portati a batterci per lui. Poco dopo il suo arrivo Io, una delle “mucchine di Suzzara”⁵, ha partorito prematuramente un cucciolo: Siria. Purtroppo è morto subito dopo il parto. Polz invece era ad inizio gravidanza e così ha avuto tutto il tempo per rimettersi in forze e dare alla

luce Stella, vitellino spettacolare che sta vivendo un'infanzia libera, come dovrebbe accadere a tutti. Io, la zia, sta facendo da seconda madre, ma le è rimasta l'amarezza di non avere accanto il suo cucciolo. Scilla è anche per lei. Scilla qui trova una madre che ha perso l'ennesimo figlio e che sarà madre per lui, ennesimo figlio che ha perso la madre. Entrambi sfuggiti, in un modo o nell'altro, alle grinfie dello sfruttamento.

Oltre a questo caso, avete già avuto a che fare con la capacità dei non umani di ribellarsi allo sfruttamento? Credete si tratti di un tema importante per le lotte di liberazione animale e, più in particolare, per i rifugi?

La prima ribellione che ci viene in mente è quella di Lisetta e Giorgina, due tacchine che abbiamo liberato dal lager da cui siamo partiti. Non volevano saperne di dormire chiuse nel pollaio. Anche se la loro situazione era completamente diversa da quella che avevano vissuto negli angusti capannoni che in precedenza le imprigionavano, per loro restare chiuse tra quattro mura era comunque una forma di oppressione: dormire sotto il cielo stellato era l'essenza stessa della libertà. Cercavamo di farle entrare quando calava il sole, ma senza successo... Lisetta soprattutto si dimenava, si dibatteva e ci dava delle sberle epocali. Son parecchio forti i tacchini... Questo purtroppo l'ha condotta a morte prematura a causa di una faina (frequentatrici abituali di questi boschi insieme a volpi, poiane, gufi, ecc.). La paura di essere chiusa la notte, per magari non uscire il giorno dopo, le ha fatto preferire condurre una vita degna di essere vissuta anche se rischiosa. E vedendo che cielo c'era quella notte, un po' la capiamo.

Potremmo poi raccontare di Polz che, appena scesa dal camion che l'ha condotta in salvo qui da noi, ci ha caricati perché le sue compagne erano ancora sul camion e di come si sia calmata solo quando ha avuto le sue sorelle accanto. C'è stata poi Cocò che, pochi giorni dopo il suo arrivo, ha deciso di sua spontanea volontà di darsi appuntamento con quel bel cinghiale che guarda caso passava proprio di qua. Fino ad arrivare a Wanda, capra vecchissima e ribelle, che dopo essere stata curata, ha deciso di lasciare sua figlia a Wilma, capra sua amica o forse figlia a sua volta... chissà... per andare a vivere nel bosco, facendosi vedere ogni mattina fino a quando non ha scelto di addormentarsi felice sotto ad un salice, nel prato lungo il torrente, proprio sotto casa.

Potremmo raccontarne tante di storie. Ad esempio, quelle delle vespe che reagiscono, quando cerchiamo delicatamente di far capire loro che hanno fatto il nido nel posto sbagliato. O quella di un capriolo disposto al suicidio pur di tentare di uscire da una recinzione. O di come un cucciolo

3 Cfr. <http://www.corpoforestale.it/flex/cm/pages/ServeBLOB.php/L/IT/IDPagina/12066>.

4 Cfr. <http://agripunkblog.blogspot.it/2016/04/for-cow-again.html>.

5 Cfr. <http://agripunkblog.blogspot.it/2015/09/un-due-tre-stalla.html>.

di cinghiale, braccato e inseguito dai cani, dopo aver tentato la fuga, abbia preso la decisione disperata di attaccare per potersi difendere.

Potremmo raccontare anche di noi, di come abbiamo deciso di cambiare vita rinunciando a tante cose solo per poter assaporare una parvenza di libertà, che svanisce subito appena varchiamo quel cancello per tornare brevemente e sporadicamente nel cosiddetto mondo civile.

Ce ne sono tante di storie, vissute e ancora da vivere, accadute qui e in tante altre parti del mondo. Quelle che vengono raccontate sul blog di *Resistenza Animale* sono solo alcune, quelle delle quali veniamo a conoscenza. È necessario ribadire sempre che gli animali, come noi che pure siamo animali, reagiscono all'oppressione fuggendo e ribellandosi. Del resto, questo gli allevatori lo sanno bene: perché le mucche da latte sono ingabbiate o legate? Perché dovrebbero usare botte e pungoli elettrici se gli animali non si ribellassero?

Egon Botteghi

Ho visto anche dei cavalli liberi

«Domenica 4 ottobre è stato l'inizio di tutto, nel Parco dell'Aveto, in Alta Val Graveglia, in Liguria, è stato abbattuto un cavallo a fucilate, successivamente altri due cavalli sono stati fucilati. Questi animali vivono nel Parco allo stato brado»¹. È il 2009 ed anche per me è stato l'inizio di questa storia, inizio causato da un evento tragico, da una morte per assassinio, ma che ha recato con sé una notizia che mi ha aperto una nuova prospettiva sul mondo: in Italia esistono dei cavalli veramente liberi! La mia mente, forse senza troppa fantasia, corse subito all'anno prima, quando affrontai un lungo viaggio per vedere con i miei occhi i mustang del Nevada.

In Italia si cominciava a parlare del movimento *Barefoot*² e di cavalli scalzi, di gestione naturale delle scuderie, di *Paddock Paradise*³ e di lui, il grande guru del movimento, Jaimie Jackson, il maniscalco che aveva "scoperto" il piede naturale del cavallo. Il modello a cui guardare era il piede del cavallo selvaggio del Nord America e l'ambiente che l'aveva forgiato. Non più, quindi, verdi praterie britanniche, dove galoppavano Black Beauty e una Liz Taylor bambina, ma i ruvidi altipiani desertici del mitico Far West, abitati da cavalli indomiti che corrono su terreni pieni di sassi, cowboy, cercatori d'oro e giocatori d'azzardo. Proprio nei pressi di Reno, capitale del Nevada e piccola Las Vegas, potei vedere i mustang per la prima volta: erano un gruppetto di sei cavalli selvatici, inerpicati sul fianco di una collina, nella parte riparata dal vento, in mezzo a una tempesta.

Intorno a loro solo rocce aguzze, sterpaglie e paesi fantasma, alcuni dei quali trasformati in redditizie attrazioni turistiche.

Due giorni dopo quell'incontro, Jaimie Jackson ci portò, a pochi chilometri di distanza, a visitare i *Corrals* del *Bureau of Land Management* del

1 <http://www.salviamoicavalli.altervista.org/>.

2 Cfr. <http://www.barefoothorseitalia.it/>.

3 Il *Paddock Paradise* è un ambiente che sfrutta la caratteristica dei cavalli di muoversi "sul sentiero", rinchiodandoli in recinti molto estesi in lunghezza, ma stretti (pochi metri), tali da formare dei lunghi corridoi ad anello, che inducono i cavalli a muoversi continuamente. A tale ambiente vengono aggiunti alcuni stimoli tipici dell'ambiente naturale (tipologia e modalità di accesso al cibo e all'acqua più simile a quelle dei cavalli selvatici, possibilità di interazione sociale, varietà del territorio, ecc.).

Nevada, dove i mustang vengono portati dopo la cattura, per essere adottati o spostati in altre parti del Paese. In Nevada vive la metà dei cavalli selvaggi degli Stati Uniti e questo ha sempre comportato una competizione per le risorse con i grandi allevatori locali di bovini, che pascolano le loro enormi mandrie nello stesso territorio. Prima del 1971 anche in questo caso si risolveva la situazione a fucilate, fino a quando non fu promulgata una legge, il *Wild Free-Roaming Horse and Burros Act*, che vietava l'abbattimento dei mustang, definiti «*National Heritage Species*». Questa legge fu il risultato di una lunga battaglia condotta da Velma Bronn Johnston, un'animalista passata alla storia come Wild Horse Annie, un nomignolo che le era stato affibbiato sarcasticamente.

In quanto simbolo del selvaggio West e dell'eroica storia americana, da 45 anni i cavalli non si possono più abbattere; vengono così catturati sulla base del numero massimo che si decide possa rimanere selvatico in modo che non incidano sui pascoli dei bovini (proprietà privata che pascola su proprietà pubblica). La motivazione addotta per giustificare una simile "gestione" sostiene che se i cavalli si moltiplicassero in misura eccessiva non vi sarebbero abbastanza risorse in natura per garantirne la sopravvivenza. Una volta catturati vengono rinchiusi nei *Corrals*, alti recinti controllati da fieri cowboy.

È lì che Jaimie ci portò a vederli; ed è lì che li vidi a centinaia dentro questi enormi recinti brulli. Jaimie ci mostrò come a questi cavalli, mai toccati prima da mano umana, vengano controllati i piedi, esplicate alcune procedure mediche e marchiati a freddo: spinti in una macchina, che li schiaccia e li immobilizza in mezzo a due grandi pareti imbottite, vengono quindi rovesciati su un fianco in modo che il maniscalco possa lavorare sui loro piedi. È così che anche Jackson, chiamato come maniscalco nei Corrals, ha scoperto che i piedi dei cavalli selvatici erano migliori di quelli ferrati.

Anche in Liguria scopriamo una storia di riconquista di libertà, verosimilmente come sarà successo secoli prima ai cavalli sfuggiti ai *Conquistadores* e che hanno poi ripopolato l'America, dove il cavallo si era estinto da tempo. Nel caso dell'Aveto, sull'Appennino ligure, circa 15 anni fa alcuni cavalli, portati al pascolo estivo come da secolare abitudine in quelle zone, non sono mai più stati ritirati per l'inverno perché nel frattempo il proprietario era deceduto.

È interessante notare come una delle protagoniste di questa vicenda affermi che i cavalli rimasero «orfani del proprio padrone», come se per loro il proprietario fosse una sorte di padre e come se potessero patire una man-

canza affettiva in seguito alla sua scomparsa⁴. Tutt'altro che infelici, i dieci cavalli rimasti liberi continuarono a vivere in quell'ambiente, mescolandosi ai cavalli bardigiani che tutt'ora vengono portati in alpeggio in quei luoghi, dando vita a generazioni di equini che non hanno mai dovuto entrare in contatto con umani. Animali completamente liberi ed autodeterminati che si confrontano con il loro ambiente e non con la dispotica pulsione al controllo degli umani. I circa cinquanta cavalli liberi dell'Aveto trovano nella valle tutto quello di cui hanno bisogno per vivere, cibo, acqua e anche un predatore: il lupo. Si tratta di un particolare importante: la mandria dei cavalli, divisa in tre gruppi, è in omeostasi con l'habitat e non c'è conto che non torni. Se non quello con gli umani.

Anche qui, infatti, non mancano gli allevamenti di bovini e i cavalli che entrano nei pascoli non sono visti di buon occhio. L'episodio riportato all'inizio, l'uccisione a fucilate di cavalli che vivevano liberi sull'altipiano, assurge così alle cronache nazionali. L'esistenza di cavalli liberi viene scoperta da un pubblico più ampio dei soli abitanti della zona rurale – forse infastiditi dell'avvicinamento di questi animali alle loro proprietà – o dai sindaci locali che, sentendosi in dovere di proteggere l'interesse dei loro cittadini continuano a emettere ordinanze di abbattimento e di cattura. Per la legislazione italiana i cavalli non sono animali selvatici ma da reddito; pertanto si può far ricorso anche nel loro caso alle norme che vengono applicate per altri animali vaganti come i bovini. L'abbattimento è sempre una delle opzioni disponibili.

Come ho detto all'inizio, l'equazione tra cavalli dell'Aveto e cavalli nord americani non è molto fantasiosa; di fatto a qualcuno è venuto in mente che era possibile risolvere allo stesso modo i problemi che la loro libertà causava: invece di abatterli, che è poco "umanitario", si può catturarli. Siccome poi i cavalli dell'Aveto sono 50 – non 33.000 come negli Stati Uniti, e l'Aveto non è il Nevada né l'Idaho, si è deciso di catturarli tutti, darli in adozione ed eradicarli. Fine dei cavalli "selvatici" e fine dei problemi. A prima vista poteva apparire una classica soluzione "win-win": contenti i cavalli che riavranno un padrone e contenti i proprietari rurali della zona che non vedranno più animali indesiderati entrare nei loro pascoli o nei loro orti. Nasce così nel 2009 un protocollo d'intesa che prevede la cattura dei cavalli e la successiva adozione da parte di privati. Il protocollo d'intesa è siglato anche da associazioni animaliste.

È interessante leggere le cronache di quei giorni e osservare come la febbre del West abbia contagiato più di una persona, fino a comportare lo

4 http://podcast.radiopopolare.it/armadillo_1_23_04_2015.mp3.

stanziamento di fondi per pagare veri e propri cowboy che catturassero i cavallini liguri. Nella vicenda entra anche un noto disegnatore di fumetti western e giornalista del maggiore magazine equestre italiano, che chiama in Italia amici cowboy dall'Idaho, impegnati in una maschia ridda di lazi, sudore e vita dura all'inseguimento degli stalloni⁵. Le associazioni animaliste coinvolte fanno la loro parte: non comprendendo l'importanza della libertà di quei cavalli, cercano loro un proprietario, giungendo a pubblicizzarne le caratteristiche con una retorica da mercato degli schiavi⁶. In questa rivisitazione del selvaggio West furono catturati diversi esemplari, poi detenuti in una struttura che alcuni anni dopo le autorità competenti dichiararono «recinto lager». Dei 15 individui adottati alcuni morirono di infarto nei box, alcuni di colica e una femmina di parto.

Questo fece sì che alcuni membri delle associazioni di cui si è detto si accorgessero che la strada percorsa fin lì potesse non essere quella corretta: si stanziavano soldi pubblici per le catture, catture che si rivelavano non solo difficoltose ma anche letali per i cavalli. A qualcuno, allora, venne in mente di perseguire una strada alternativa, che può sembrare ovvia ma che evidentemente incontra resistenze: lasciare i cavalli liberi e proteggere questa loro autonomia cercando forme di convivenza con la comunità rurale locale. Nasce così, ad opera di due donne, Evelina Isola e Paola Marinari, il progetto *Wild Horse Watching I Cavalli Selvaggi Dell'Aveto*⁷.

Non è questa la sede per analizzare in dettaglio alcuni aspetti critici di questo progetto: ad esempio, l'intervento dell'On. Michela Vittoria Brambilla, che nel 2015, in seguito alla denuncia di *Wild Horse Watching*, va a liberare personalmente dieci cavalli selvatici che erano stati catturati e detenuti in un recinto fatiscente⁸; oppure i rapporti intrattenuti con l'equitazione organizzata, che comunque tendono a essere progressivamente abbandonati. Ciò che invece mi preme delineare è il percorso che è stato fatto nell'intervento sui cavalli, spesso con difficoltà e in un clima caratterizzato da diffidenza e sessismo, cercando di passare da una prima idea di eradicazione del branco, con soluzioni che miravano a renderlo un gruppo di bravi animali domestici, alla difesa della loro libertà e autonomia in un ambiente in cui sanno vivere perfettamente senza alcun bisogno di aiuto da parte degli umani.

5 Cfr. ad es., http://www.ilsecoloxix.it/p/levante/2010/08/04/AMyYMnvD-aveto_sembra_wyoming.shtml.

6 Cfr. ad es., <http://www.alture.net/cavalle-e-cavalli-dell-aveto.html>.

7 <http://wildhorsewatching.webstarts.com/>.

8 http://www.corriere.it/animali/15_aprile_22/rinchiusi-cava-selvaggi-aveto-mobilitazione-social-9c5cc720-e90e-11e4-88e2-ee599686c70e.shtml?refresh_ce-cp.

È in quest'ottica che *Wild Horse Watching* si è reso promotore di una petizione alla Regione Liguria⁹, affinché riconosca per i cavalli selvatici dell'Aveto uno status giuridico *ad hoc* ("popolazione selvaggia della specie *Equus Caballus*") equiparabile a quello di "animale selvatico protetto" e si impegni a istituire un "Santuario dei Cavalli Selvaggi", dove i cavalli siano protetti da maltrattamento e bracconaggio. Questo passaggio giuridico, su cui insiste chi ha proposto la petizione, segnerebbe il passaggio di questi cavalli dallo status di "animale da reddito" a quello di "animale selvatico" con una conseguente ben diversa delineazione dei diritti che a loro possono essere accordati. In tal modo potrebbe configurarsi un precedente importante per altri animali domestici che si sono liberati e che ad oggi vivono nelle stesse condizioni di quelle dei cavalli in questione. Si pensi ad esempio ad altre due situazioni liguri: la "mandria selvaggia" del Turchino¹⁰, un gruppo di bovini scappati anni fa da un allevamento posto sotto sequestro, adattatisi a vivere nei boschi e posti ripetutamente sotto minaccia di abbattimento (di questa vicenda si sta interessando anche il progetto "Resistenza Animale"¹¹), e le capre di Palmaria¹².

Al di là dello strumento utilizzato (una petizione, metodo su cui si può essere d'accordo o meno), è interessante sottolineare che il progetto *Wild Horse Watching* si focalizza sullo «studio del cavallo come animale "selvatico" e non al fine di sfruttamento umano»¹³ e che richiede la realizzazione «di attività di studio e "ricerca scientifica pura" che abbiano un approccio non applicato al lavoro dell'uomo, ma equiparabile a studi biologici/etologici condotti sulla fauna selvatica autoctona»¹⁴. Si tratta, tra l'altro, di uno studio che si muoverebbe in una direzione particolare, contraria a quella cui siamo abituati, perché si andrebbe ad analizzare l'adattamento e le trasformazioni di individui che sono passati dallo stato domestico a quello selvatico e non il contrario. Non a caso, il progetto *Wild Horse Watching* fa parte del network *Rewild Europe*¹⁵, che prevede una sezione dedicata ai cavalli rinselvaticati europei¹⁶, in cui è censita anche la popolazione

9 <https://www.change.org/p/al-consiglio-regionale-della-liguria-i-cavalli-selvaggi-dell-aveto-diventino-patrimonio-naturalistico-della-collettivita>.

10 Cfr. http://genova.repubblica.it/cronaca/2016/10/06/news/le_mucche_pazze_che_assedia-no_masone_e_mele-149190482/.

11 <http://resistenzanimale.noblogs.org>.

12 Cfr. http://www.ilsecoloxix.it/p/la_spezia/2016/10/04/AS0FlbYE-abbattute_caprette_portovenere.shtml.

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*.

15 <https://www.rewildingeurope.com/>.

16 <https://www.rewildingeurope.com/rewilding-horses-in-europe/>.

dell'Aveto.

A seguito della petizione di cui si è detto è stata presentata una proposta di legge, firmata dal consigliere regionale di “Rete a Sinistra” Gianni Pastorino, per l'istituzione del “Santuario dei Cavalli Selvatici”¹⁷. Purtroppo allo stato attuale, a sottolineare quanto continui ad apparirci scandalosa la libertà degli altri animali, soprattutto quando si siano liberati autonomamente, l'idea portata avanti dal Consiglio della Regione Liguria¹⁸ sembra essere quella di inserire i cavalli solo in un'area recintata del Parco che, seppur grande (si parla di mille ettari), rimanda comunque all'idea del confinamento, della limitazione della loro sovranità. Il modo più sensato di agire sarebbe piuttosto quello di recintare le aree a cui non si desidera far accedere i cavalli e applicare dei dissuasori ove non si ritiene opportuno che si inoltrino. Quale strada verrà prescelta e quali saranno le voci che verranno ascoltate per ora non è dato sapere: le trattative umane proseguono, passando sopra le orecchie e le vite selvatiche di questi cavalli che continuano ad abitare l'altopiano dell'Aveto.

17 <http://www.primocanale.it/notizie/la-val-d-aveto-come-il-wyoming-pastorino-lancia-il-santuario-dei-cavalli--176451.html>.

18 <http://www.genova24.it/2016/07/da-piaga-per-lagricoltura-a-risorsa-i-cavalli-bradi-della-veto-in-una-vasta-area-cintata-111368/>.

Guido Settingiano

Sulla normatività della natura (per farla finita con l'argomento della natura in difesa dell'uccisione a scopo alimentare)

Capita ancora di ascoltare, persino in ambienti a prima vista insospettabili, una delle giustificazioni del carnivorismo più immorali e illogiche tra quelle fornite di volta in volta da quanti cercano di avallare l'utilizzo degli animali a fini alimentari: mi riferisco alla giustificazione della dieta carnea sulla base della sua presunta naturalità. L'argomento è noto e suona più o meno così: in natura gli animali si mangiano tra loro, quindi è giusto/logico anche per noi umani mangiare carne animale. Al di là del fatto che un argomento del genere contribuisce a perpetuare la dicotomia noi/loro declinata in umani/animali, il punto che vorrei provare a chiarire concerne la moralità e la logicità di tale inferenza. Lo farò esponendo per punti alcuni noti ritornelli, cercando di decostruirli per mostrarne il meccanismo di (mal)funzionamento.

1. *Anche gli altri animali mangiano carne.* La debolezza logica di un siffatto argomento imitativo dovrebbe essere evidente. Da quando, infatti, può essere considerato ragionevole difendere un'azione sostenendo che anche altri la compiono? Chiunque dovrebbe riconoscere facilmente la fallacia di tale ragionamento anche senza aver letto un manuale di logica («Ma l'ha fatto anche X!» «E se X si butta nel fosso, ti ci butti pure tu...?», ecc.), ma evidentemente è qui in gioco una sottile discriminazione che consente di riportare in auge tale argomento rivestito di nuova verginità. Le azioni altrui non hanno di per sé – né possono avere – carattere di normatività morale. Il problema è che quell'antica e primitiva giustificazione, espulsa dalla porta dell'infanzia, rientra dalla finestra della maturità col passare degli anni, dimentica dei suoi trascorsi limacciosi.

2. *Anche gli altri animali mangiano carne (bis).* Gli “altri animali” compiono un numero pressoché illimitato di azioni: divorano il partner dopo l'accoppiamento o i figli dopo il parto, si nutrono di sangue, restano immobili su un ramo per anni (come la zecca di Uexküll). Forse qualcuno si sognerebbe di difendere uno qualsiasi di questi comportamenti ricorrendo alla medesima giustificazione fondata sul “principio natura”?

3. *Anche gli altri animali mangiano carne (ter)*. Se per una qualsiasi necessità argomentativa fosse necessario ricorrere all'argomento dell'imitazione, perché non scegliere come termine di paragone il sottoinsieme degli animali vegetariani? Chiunque intenda utilizzare questo argomento non avrà difficoltà a citarne qualcuno. Peraltro, *en passant*, è indicativo il fatto che alla parola "animale" si associ in automatico la qualifica «carnivoro», con evidente connotazione spregiativa – l'animalità selvaggia! Connotazione negativa che miracolosamente scompare quando la medesima qualifica è traslata sull'umano, che evidentemente si nutre di carne senza perdere la propria illibatezza (il mito della "carne felice" da questo punto di vista è solo l'ipocrita punta di un iceberg ben più esteso).

4. *Anche gli altri animali mangiano carne (quater)*. Che validità può avere un'argomentazione che giustifica un comportamento sulla base di un'assimilazione a esseri da cui contemporaneamente intende distanziarsi, elevandosi verso la sommità del cielo? L'argomento imitativo è infatti spesso (anche se non sempre) sostenuto da chi pretende di innalzare l'umano al di sopra del resto dei viventi. Questa, riassumendo, la pretesa: giustificare un proprio comportamento sulla base dell'imitazione di qualcuno ritenuto inferiore. Un vero e proprio cortocircuito logico.

5. *Gli umani sono per natura carnivori*. Difendere la presunta naturalità di un comportamento non esime dal provare a definire che cosa si intenda per *natura*: si potrebbe quindi sostenere che essendo tutto naturale, anche le umane scelte alimentari *controcorrente* siano quanto meno altrettanto naturali di quella carnivora.

6. *Gli umani sono per natura carnivori (bis)*. Al riguardo esistono opinioni divergenti: quelle contrarie, ad esempio, si basano su dati relativi al tempo di permanenza della carne nell'intestino e alle annesse patologie che sarebbero statisticamente più frequenti negli umani che la consumano, oppure su misure antropometriche e le caratteristiche dei denti, o ancora sulla tendenza sillegica che alcuni leggono come retaggio di una naturale propensione frugivora, inadatta al meccanismo proprio di soggetti in movimento, meccanismo richiesto dalla predazione. Per inciso, ritengo che l'idea di un naturale frugivorismo umano sia non meno falsa e fastidiosa di quella opposta. Occorrerà forse rassegnarsi ad ammettere che *gli umani sono fatti per niente* – è anzi proprio l'espressione *fatti per* il *vulnus* su cui incentrare la decostruzione del concetto di natura. Ma anche nel caso in cui l'assunto da cui siamo partiti fosse vero, bisognerebbe poi incarnarlo

nella *prassi*. Un modo, ad esempio, potrebbe essere quello, suggerito da Plutarco, di cacciare e uccidere da sé il proprio cibo.

7. *L'uccisione a scopo alimentare è assolutamente naturale*. Se dobbiamo credere all'esistenza di qualcosa di naturale, sicuramente non ricadono all'interno di tale insieme gli odierni sistemi di allevamento, vere e proprie produzioni in serie di cadaveri dove l'unico interesse sono le caratteristiche che il prodotto finito deve rispettare (peso, rapporto grasso/muscolo, colore, ecc.). Gli animali allevati sono tenuti nella più completa *artificialità*, in cui tutto è loro negato: il ciclo luce-buio, la ricerca del cibo, lo spazio, l'affettività, la vita. Invece che di animali allevati si dovrebbe parlare di animali coltivati, così come avviene per gli umani nel mondo distopico di *Matrix*.

8. *L'uomo ha sempre mangiato la carne e tuttora la mangia; mangiare carne, allora, non può che essere un tratto intrinseco alla sua natura*. Traslando l'argomentazione su un altro ambito, si può, ad esempio, affermare che gli umani hanno sempre fatto guerre, ma questa osservazione non giustifica automaticamente lo scatenamento di nuovi conflitti. Al proposito, sarebbe forse ancora più opportuno accogliere uno dei maggiori insegnamenti di René Girard, ossia l'idea secondo cui l'unanimità va sempre guardata con sospetto: essa non implica di per sé che l'opinione in gioco sia corretta. È allora consigliabile diffidare delle maggioranze oceaniche, delle certezze conclamate, delle verità indubitabili; non per rifiutarle aprioristicamente ma, almeno, per metterle in discussione, analizzarle e criticarle.

9. *Gli umani hanno sempre mangiato carne a causa delle avverse condizioni climatico-naturali, pena la morte*. Le condizioni (e non solo quelle "climatico-naturali") cambiano. A prescindere da cosa fosse o non fosse possibile fare in passato, è indubbio che nella nostra società è possibile scegliere liberamente la propria alimentazione.

10. *Come il leone mangia la gazzella, così fanno gli umani con gli altri animali, essendo parte della stessa naturale catena alimentare*. Non si manifesta meno violenza quando la gazzella riesce a scappare – il più delle volte –, lasciando il leone a morire lentamente di fame di quanta se ne manifesti nei morsi del leone che la divora. Ma tale constatazione che cosa dovrebbe suggerirci riguardo a come dovremmo agire? Ecco quanto afferma Gary Snyder a proposito del conflitto tra il rispetto per tutti i viventi e

le necessità vitali dei popoli nativi americani:

Ancora oggi queste genti praticano cerimonie di gratitudine, e non si pongono mai come specie superiore alle altre forme di vita. In questo caso, il concetto di *ahimsa* (nonviolenza), se preso troppo alla lettera, esclude la vita stessa del mondo, e fa del coniglio un virtuoso e del falco un diavolo [...]. Le persone che, per vivere, debbono ricorrere alla pesca e alla caccia, possono entrare in tale processo con gratitudine e rispetto, scevri dell'arrogante presunzione che il fatto di essere umani sia un privilegio. Tutto questo non può provenire dal "pensare alla" natura, ma dall'essere dentro alla natura¹.

Al netto del suo acritico richiamo al concetto di natura, di stampo poetico e in parte mediato dal pensiero e dalle filosofie orientali, Snyder coglie bene il punto che ci interessa: al pari del leone, anche i nativi americani – e, se per questo, gran parte della popolazione mondiale – non hanno forse mai avuto alternative (non è detto che potrebbero prendere altre strade al mutare delle condizioni passate o attuali). Decidere se mangiare o meno carne è però sicuramente possibile per (almeno) *alcuni* abitanti del pianeta; decisione non dovuta a una qualche forma di superiorità – in opposizione a barbarie e arretratezza –, ma semplicemente risultato dell'assoluta contingenza del venire al mondo. Solo a partire da qui, può e deve prendere le mosse un discorso che voglia chiamarsi morale.

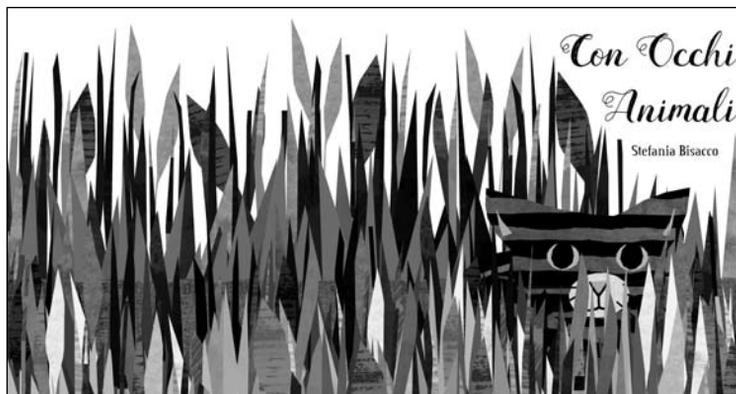
NOTE BIOGRAFICHE

*L*aura Borsellino, laureata in Scienze della comunicazione, insegna alla Facoltà di Scienze sociali dell'Università di Buenos Aires. È collaboratrice nel collettivo antispecista "Y, ¿qué opina la coneja?" e del Centro per lo studio e la gestione dei predatori in Argentina (Centro para el estudio y manejo de los predadores de la Argentina, CEMPA). Ha pubblicato diversi saggi sulla rivista «Ecoregistros e Nótulas Faunísticas» della Fondazione Félix de Azara di Buenos Aires.

*E*gon Botteghi, attivista e studioso indipendente ed ex istruttore di equitazione (FISE), è co-fondatore del collettivo anarco-veg-queer-femminista *Anguane* e del collettivo *Intersexioni*. Inoltre è membro del *Centro di Ricerca Politesse - Politiche e Teorie della Sessualità* presso l'Università di Verona e di *CIRQUE (Centro Interuniversitario di Ricerca Queer)*.

*K*elly Oliver è *W. Alton Jones Professor of Philosophy* presso la Vanderbilt University. I suoi interessi comprendono gli *Animal Studies*, la critica cinematografica, il femminismo e la psicoanalisi. Oltre a molti articoli, ha pubblicato diversi libri, tra cui *Reading Kristeva* (1993), *Women as Weapons of War: Iraq, Sex and the Media* (2007), *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human* (2009) e *Technologies of Life and Death: From Cloning to Capital Punishment* (2013).

¹ Gary Snyder, *Ritorno al fuoco*, trad. it. di C. D'Ottavi, Coniglio Editore, Roma 2008, p. 87.



Stefania Bisacco
Con occhi animali

Con occhi animali è una nuova autoproduzione editoriale a tema antispecista.

I protagonisti di questa breve storia in forma di filastrocca sono animali di ogni genere, che ci accompagnano alla scoperta delle gioie e dei dolori del mondo – e del difficile rapporto con gli umani – visto attraverso i loro occhi.

In questo viaggio, sospeso tra il sogno e la realtà, risuona forte l'anelito alla libertà e la ricerca della felicità che accomuna tutti i viventi. Questo libro è dedicato a tutti gli animali liberi e felici, ma soprattutto a quelli che resistono, con tutti i mezzi a propria disposizione, per mettersi al riparo da dolore e prigionia – e agli umani che scelgono di essere loro alleati.

Il crowdfunding di quest'anno ha lo scopo di supportare concretamente l'attività di Agripunk, un rifugio per animali di ogni specie, e di insegnare ai più piccoli che un mondo diverso, fatto di libertà e di rispetto per tutti gli animali, è possibile!

Per maggiori informazioni:

www.produzionidalbasso.com/project/con-occhi-animali/