

“ Non posso, lo so perfettamente, avere l'esperienza interiore degli animali, e ancor meno degli animali microscopici [...]. Ma gli animali microscopici hanno, al pari degli animali complessi, una esperienza interna: non posso limitare alla complessità, o all'umanità, il passaggio dall'esistenza in sé alla esistenza per sé [...]. Dell'esperienza interiore, che non posso farmi né rappresentarmi ipoteticamente, non posso tuttavia ignorare che, per definizione, implica alla base un sentimento di sé.
– Georges Bataille ”

liberazioni
30

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

autunno 2017

30

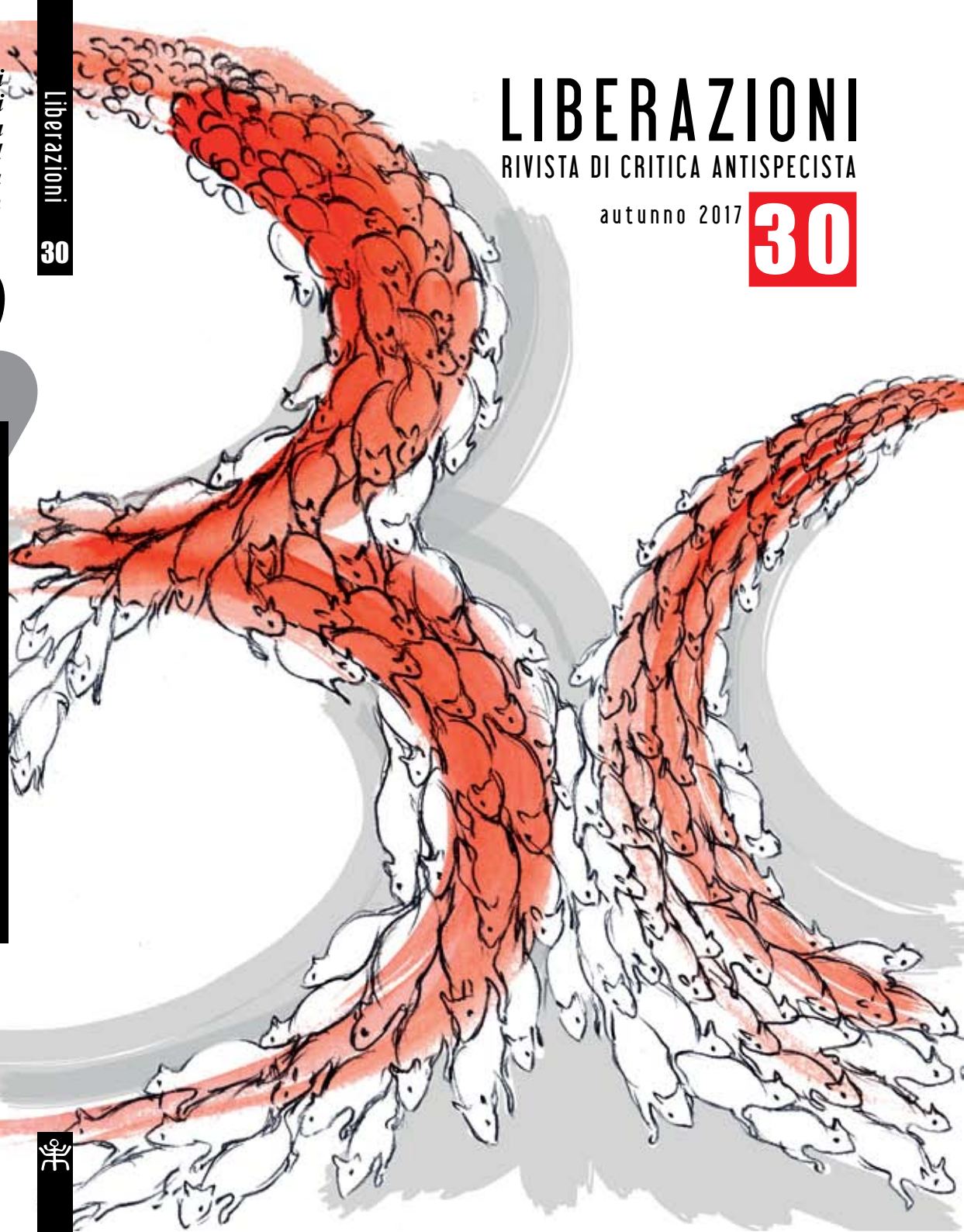
EDITORIALE Trenta con l'ode **B. PIAZZESI** La conoscenza degli animali. Appunti per un antispecismo epistemologico **M. FILIPPI** Specchi di Narciso. Riflessioni/note per un antispecismo in-naturale **M. TABACCHINI** Dall'albero al corallo. Antispecismo e anarchia **A. VOLPE** Contributi a un dibattito per un antispecismo post-metafisico **FEMINOSKA** *Sistah Animal*. L'intrinseca intersezionalità dell'antispecismo **A. GALBIATI** Le opere e gli animali **A. SOTTOFATTORI** Antispecismo, liberazionismo e accesso alla sfera pubblica **G. MORMINO** Il sacrificio cruento come tecnica di *problem-solving* **M. CROCE** «Non essere nata animale è una mia segreta nostalgia». Sul dominio della parola **E. MAGGIO** Che cosa c'entra il cinema con l'antispecismo? **R. CODERMATZ** Antispecismo e psicoanalisi **F. TIMETO** Zone di contatto: performance transpeciste e transgenere fra arte e scienza **L. MARTURANO** Ricomporre i corpi scomposti



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 5,00

liberazioni



Liberazioni

Trimestrale Anno VIII n. 30 / Settembre 2017

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, Emilio
Maggio, Luigia Marturano, Benedetta
Piazzesi, Marco Reggio

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

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

Finito di stampare nel Settembre 2017
presso Yoo Print S.r.l.,
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)
Autorizzazione del Tribunale di Vicenza
n. 1223 del 16 marzo 2010

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

Abbonamenti

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

Abbonamenti per l'Europa

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

Per richieste e informazioni
abbonamenti@liberazioni.org

Per i pagamenti:

- con bonifico bancario: **IBAN**
IT52V0760101600001009083229

- con versamento su conto corrente
postale: **ccp 1009083229**
intestato a "Associazione Culturale
Liberazioni"

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

Albugnano	Rifugio Jill Phipps - https://www.facebook.com/AEAJILLPHIPPS/ Località Santo Stefano, 25 Frazione Palmo - 347.5116965
Ambra	Agripunk Onlus - Località L'Isola 61/a
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
Cesena	Spazio Libertario "Sole e Baleno" - subb. Valzania, 27 www.spazio-solebaleno.noblogs.org
Conegliano	Parafarmacia La nuova Prospettiva - Via Manin, 31/g
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 Libreria Antigone - Via Antonio Kramer, 20
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
Piacenza	Gastronomia Naturone - Viale Dante Alighieri, 39
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 Libreria Anomalia - Via dei Campani, 73
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/
Venezia	La Tecia Vegana - Calle dei Sechi Dorsoduro, 2104
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 effetti, poco importa, in realtà, visto che il problema è, per l'appunto, un problema che contiene la forma della risposta: la forma di una Grande Divisione, di uno stesso gesto di esclusione che fa della specie umana l'analogo biologico dell'Occidente antropologico, dal momento che confonde tutte le altre specie e tutti gli altri popoli all'interno di un'alterità esclusiva comune. E' infatti già una risposta interrogarsi su ciò che "ci" fa diversi dagli altri: dalle altre specie e dalle altre culture. Poco importa chi siano questi altri, poiché ciò che conta siamo noi.

Quindi, respingendo la questione "Che cos'è l'uomo? Che cos'è lo specifico dell'uomo", non si tratta assolutamente di dire che l'"Uomo" non ha essenza, che la sua esistenza precede la sua essenza, che l'essere dell'Uomo è la libertà e l'indeterminazione. "Che cos'è l'uomo?" è divenuta, per ragioni storiche fin troppo evidenti, una domanda alla quale è impossibile rispondere senza dissimulare; in altri termini, senza che non si continui a ripetere che lo specifico dell'Uomo è di non avere nulla di specifico: il che gli conferisce, a quanto pare, dei diritti illimitati su tutte le proprietà degli altri. Risposta millenaria, questa, nella "nostra" tradizione intellettuale, che giustifica l'antropocentrismo con questa im-proprietà umana: l'assenza, la finitudine, il mancato incontro con l'essere [...] costituiscono il carattere distintivo che la specie è votata a veicolare a vantaggio - come si vuol far credere - degli altri esseri viventi. Il fardello dell'uomo: essere l'animale universale, cioè colui per il quale esiste un universo. I non-umani come sappiamo (ma come diavolo lo sappiamo?) sono "poveri di mondo; neppure l'allodola fa eccezione... Per quanto riguarda gli umani non occidentali, siamo cautamente spinti a sospettare che in materia di mondo essi siano comunque limitati allo stretto necessario. Noi, solo noi, gli Europei, siamo gli umani compiuti o, se si preferisce, ampiamente incompiuti, i milionari in mondi, gli accumulatori di mondi, i "configuratori di mondi". La metafisica occidentale è la *fons et origo* di tutti i colonialismi.

[...]

Una prospettiva non è una rappresentazione, perché le rappresentazioni sono proprietà dello spirito, mentre *il punto di vista è nel corpo*. Essere capaci di occupare un punto di vista è forse una potenza dell'anima, e i non-umani sono soggetti nella misura in cui hanno (o sono) uno spirito; ma la differenza tra i punti di vista - e un punto di vista non è altro che una differenza - non sta nell'anima. Questa, formalmente identica in tutte le specie, percepisce ovunque la stessa cosa; la differenza deve allora essere data dalla diversità dei corpi.

Come noi, gli animali vedono delle cose diverse da quelle che vediamo noi, perché i loro corpi sono differenti dai nostri. Non mi riferisco alle differenze fisiologiche [...], ma agli affetti che singolarizzano ogni tipo di corpo: le sue potenze e le sue debolezze, ciò che mangia, la sua maniera di muoversi, di comunicare, il luogo in cui vive, il suo essere gregario o solitario, timido o fiero...

- 5 Editoriale
Trenta con l'ode

OFFICINA DELLA TEORIA

- 7 Benedetta Piazzesi
La conoscenza degli animali
Appunti per un antispecismo epistemologico
- 12 Massimo Filippi
Specchi di Narciso
Riflessioni/note per un antispecismo in-naturale
- 20 Marco Tabacchini
Dall'albero al corallo
Antispecismo e anarchia
- 26 Antonio Volpe
Contributi a un dibattito per un antispecismo post-metafisico

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 34 feminoska
Sistah Animal
L'intrinseca intersezionalità dell'antispecismo
- 42 Alessandra Galbiati
Le opere e gli animali
- 50 Aldo Sottofattori
Antispecismo, liberazionismo e accesso alla sfera pubblica

Editoriale
Trenta con l'ode

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 57 Gianfranco Mormino
Il sacrificio cruento come tecnica di *problem-solving*
- 62 Mariano Croce
**«Non essere nata animale è una mia segreta nostalgia»
 Sul dominio della parola**
- 68 Emilio Maggio
Che cosa c'entra il cinema con l'antispecismo?
- 76 Rodrigo Codermatz
Antispecismo e psicoanalisi
- 84 Federica Timeto
**Zone di contatto: performance transpeciste e transgenere
 fra arte e scienza**
- 95 Luigia Marturano
Ricomporre i corpi scomposti

NOTE BIOGRAFICHE

1. Trenta è il numero di «Liberazioni» che vi state apprestando a leggere e trenta è la somma della sorprendente serie di numeri della rivista, usciti in questi 7 anni di attività ogni tre mesi, a ogni cambio di stagione. Se volessimo parafrasare Darwin, diremmo: «Mentre il nostro pianeta ha continuato a ruotare secondo l'immutabile legge della gravità, da un così semplice inizio la nostra meravigliosa rivista continua a evolversi». Sì, lo ammettiamo, siamo orgogliosi* di continuare a creare spazio, in queste pagine, per le urla disperate degli/le oppressi* e per la gioia mai sopita dei corpi desideranti in perenne movimento di liberazione.

2. Pur nel disastro politico, sociale, morale ed esistenziale da cui siamo sommersi, siamo felici* che la rivista non solo prosegua nel suo cammino con passo sempre più saldo, ma che addirittura si modifichi costantemente, pur mantenendo ferma la sua postura teorica e militante. Già lo si è detto in altri editoriali: è quasi un miracolo – se in questi credessimo – che una rivista indipendente (da tutti i punti di vista) di critica antispecista continui a vivere in un mondo dove non si legge più. Ed il “miracolo” è ancora più stupefacente se si considera che «Liberazioni» non ha mai smesso di allargare il suo orizzonte, diventando sempre più intersezionale e aprendosi ai più svariati vettori disciplinari.

3. Come vedrete, questo fascicolo è la testimonianza più evidente di quanto appena affermato. Si tratta di un numero monografico su invito, in cui abbiamo raccolto cosa diversi* studiosi* italiani* avevano da dire sugli sviluppi dell'antispecismo, incrociando antropologia e letteratura, arte e letteratura, filosofia e psicanalisi, poesia e politica.

4. L'ode, infine, è l'allegato a questo numero: l'affascinante e per certi versi visionario racconto dell'ucraino Mykola Kostomarov (1817-1885), *La rivolta degli animali*, pubblicato in italiano da Sellerio nel 1993 e ormai fuori catalogo da tempo. L'ode è per gli/le abbonati* e i/le lettori/lettrici di «Liberazioni»: senza di voi, il “miracolo” non si sarebbe potuto

avverare. L'ode, poi, è per tutte quelle persone che, nell'ombra, lavorano a fianco della redazione inverando quotidianamente questo stesso "miracolo". L'ode, infine, è per gli animali in rivolta che, in questo stesso momento, i miracoli li stanno compiendo per davvero.

Benedetta Piazzesi

La conoscenza degli animali

Appunti per un antispecismo epistemologico

1. Negli ultimi decenni, l'antispecismo ha intrapreso un importante lavoro di decostruzione del confine che divide umani e non umani, e ciò sulla base di una preliminare critica teorica all'idea dell'eccezionalità ontologica dell'umano. Eppure l'evoluzionismo, che si impernia sui concetti di continuità e parentela, da più di un secolo è entrato a pieno titolo tra i fondamenti della scienza occidentale e pervade ormai il senso comune della nostra società. È davvero possibile, allora, pensare che lo specismo ancora ai giorni nostri si nutra dell'idea che l'umano possiede uno statuto ontologicamente superiore ed eccezionale rispetto agli altri viventi? I rudimenti di evoluzionismo che riceviamo fin dalla scuola primaria sono sufficienti a insinuare nel nostro immaginario l'idea che siamo parenti delle scimmie e, alla lontana, persino dei pesci. Ma se lo specismo, sul piano teorico oltre che su quello pratico, fatica ciononostante a recedere è perché la battaglia per il mantenimento del confine umano-animale ha ormai sostanzialmente cambiato fronte, spostandosi dal piano ontologico a quello epistemologico. Ne risulta quello che viene percepito come un indebolimento del confine – perché dalla pretesa dell'uomo di essere «misura di tutte le cose» per ordine superiore, si accontenta di riconoscersi tale per condizione gnoseologica. In questo nuovo stile di interrogazione cartesiano prima e kantiano poi, la domanda non sarà più: «Quale posto occupa l'Uomo nel mondo, rispetto agli altri enti e al cospetto di Dio?». Bensì: «Possiamo dire qualcosa sugli animali? Quale posto occupano nell'ambito del nostro sapere?»; e infine: «Qual è la loro posizione nei confronti del Sapere in generale?».

Che cosa c'entra tutto questo con l'antispecismo? Morto Dio, e ferito gravemente l'Uomo (per i tre colpi inferti dall'eliocentrismo, dall'evoluzionismo e dall'inconscio), lo specismo moderno fatica a conservare la forma ontologica che aveva assunto nella sua versione teologica. Come si ristruttura, allora, lo specismo moderno? Nella misura in cui il terreno su cui viene a riconfigurarsi l'ordine dei viventi non è più quello (ontologico) dell'essere, ma quello (epistemologico) del sapere, il nuovo baricentro su cui si organizza la relazione umano-animale viene a essere la questione della *conoscenza degli animali*, nel suo doppio senso di conoscenza che

abbiamo degli animali e di conoscenza che gli animali hanno¹.

2. La conoscenza, secondo un antico mito, scaturisce dalla meraviglia e dalla paura che l'umano provò di fronte ai fenomeni naturali. Questo terrore tanto impercettibilmente sfuma in entusiasmo che l'animale umano come una corda si trova teso tra l'istinto di fuga e il desiderio di contemplazione. Gli antichi chiamavano questo sgomento creativo *thauma*². Dal grido disarticolato di terrore si originerebbe dunque il logos che, della paura, è dapprima semplice traccia sonora irriflessa ma il cui effetto di richiamo o di allarme per altri viventi custodisce un intrinseco potere significativo: quello di attirare o respingere. In questa *phonè* animale è già racchiuso dunque, e il mito lo rivela, il più potente nucleo del dispositivo di significazione.

Se «la conoscenza è figlia della paura – sostiene Georges Canguilhem – il suo fine è la dominazione e l'organizzazione dell'esperienza umana»³. E così avrebbero potuto proseguire Horkheimer e Adorno:

Il grido di terrore con cui è esperito l'insolito, diventa il suo nome [...]. Ma [...] gli dei non possono togliere all'uomo la paura di cui i loro nomi sono l'eco impietrita. L'uomo s'illude di essersi liberato dalla paura quando non c'è più nulla di ignoto. Ciò determina il corso della demitizzazione, dell'illuminismo che identifica il vivente col non-vivente come il mito il non-vivente col vivente. L'illuminismo è l'angoscia mitica radicalizzata⁴.

È tra *mythos* e *logos*, tra fuga e contemplazione, tra dominio e organizzazione, che oscilla la conoscenza umana, senza decidersi una volta per tutte, senza lasciar mai completamente la presa sui viventi, eppure senza poterli

1 Nella doppia valenza del genitivo, oggettivo e soggettivo, si fa implicito riferimento a un noto testo di Georges Canguilhem, *La conoscenza della vita*, trad. it. di F. Bassani, il Mulino, Bologna 1976.

2 «Tutti gli uomini tendono per natura alla conoscenza: ne è un segno evidente la gioia che essi provano per le sensazioni [...]. Gli uomini, all'inizio come adesso, hanno preso lo spunto per filosofare dalla meraviglia, poiché dapprincipio essi si stupivano dei fenomeni più semplici e di cui essi non sapevano rendersi conto, e poi, procedendo a poco a poco, si trovarono di fronte a problemi più complessi, quali le condizioni della Luna e quelle del Sole, le stelle e l'origine dell'universo». Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982 b. «Non si deve dunque nutrire un infantile disgusto verso lo studio dei viventi più umili: in tutte le realtà naturali v'è qualcosa di meraviglioso [...]. Non infatti il caso, ma la finalità è presente nelle opere della natura, e massimamente: e il fine in vista del quale esse sono state costituite o si sono formate, occupa la regione del bello». Aristotele, *De partibus animalium*, 645a, pp. 19 sgg.

3 G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 35.

4 Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010, pp. 22-23.

né volerli «annichilare in tutto»⁵.

Tra tutti i fenomeni naturali, gli animali sono quelli che, rispetto alla comunità umana e ai suoi interessi, hanno la collocazione più problematica. Così vicini e così lontani, di fronte a loro esperiamo un rispecchiamento asimmetrico che suscita in noi un sentimento misto di familiarità e mostruosità, che li condanna a uno statuto incerto rispetto alla *nostra* identità. Quello della conoscenza degli animali è dunque un problema che non ha mai smesso di assillare il filosofo e lo scienziato dall'antichità ai giorni nostri, ma che nella modernità è entrato in una fase particolarmente complessa, perché si è trovato al centro di un processo di organizzazione e distribuzione dei saperi che è giunto fino a noi nei termini dell'opposizione tra *Naturwissenschaften* e *Kulturwissenschaften*, scienze della natura e scienze della cultura.

Gli animali, come sabbia tra i due grandi ingranaggi di questo sistema dualistico di sapere, già all'epoca di Descartes erano fonte di attrito: la tesi sull'automatismo animale fu da subito uno degli aspetti più contesi della sua filosofia. Nel tentativo di smantellare le ingenuità della scienza premoderna, il dubbio metodico cartesiano aveva istituito nel *cogito* un dominio *ab-soluto* del soggetto come fondazione per una nuova scienza della natura. Nel circuito autoreferenziale del soggetto, tuttavia, Descartes non aveva potuto trovare il fondamento che cercava per le scienze oggettive e dovette così ricorrere alla mediazione divina tra soggetto e oggetto come garanzia per ristabilire quell'accordo che il dubbio aveva infranto. Descartes elesse comunque, operativamente, il meccanicismo a modello e metodo dell'indagine scientifica del mondo naturale. Fu presto evidente la fragilità filosofica di questa operazione: per quale motivo pensare gli animali come automi avrebbe dovuto eludere gli inganni del genio maligno, meglio di quanto potesse fare il buon senso comune che – è lo stesso Descartes a rilevarlo – ci lascia interpretare le azioni animali in analogia con le nostre?⁶. Dal punto di vista dell'efficacia operativa, invece, il meccanicismo dimostrò uno straordinario potere esplicativo a breve termine e permise alla fisiologia di entrare nel consesso delle scienze fisiche. Tuttavia, lasciò agli scienziati del Sette e dell'Ottocento una serie di gravi limiti epistemologici di fronte ai

5 Giacomo Leopardi, «La ginestra o il fiore del deserto», in *Canti*, Loescher Editore, Torino 1991, p. 250.

6 Per questa implicazione epistemologica del meccanicismo François Duchesneau ha coniato l'espressione di «anthropomorphisme technologique», in *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Vrin, Pargi 1998, p. 82. Duchesneau a sua volta si riferisce all'interpretazione data da Canguilhem dell'inversione operata dal meccanicismo, che pretende di utilizzare la macchina come modello esplicativo dell'organismo mentre sono chiaramente le macchine ad essere costruite sul modello dei viventi, cosa che diviene ancora più evidente con la nascita della cibernetica, cfr. G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., pp. 149 sgg.

fenomeni vitali. Non a caso la biologia faticcherà a lungo prima di trovare una propria collocazione tra le scienze naturali, definendo i propri tratti epistemologici specifici solo all'inizio del XIX secolo. Ancor più significativo è il ritardo dell'etologia, che si costituirà solo a Novecento inoltrato, mostrando la difficoltà moderna di pensare scientificamente il problema della conoscenza animale. Aprioristicamente esclusi dal sapere soggettivo di quelle che saranno le "scienze dello spirito" prima e le "scienze culturali" poi⁷, ma problematicamente ai margini anche del sapere oggettivo delle scienze naturali, gli animali rappresentano gli ospiti indesiderati dell'episteme moderna.

3. Due pensatori, forse più di altri, hanno contribuito ad avviare lo sgretolamento di quel muro che per buona parte della modernità ha diviso scienze naturali e scienze culturali e che tutt'ora continua a relegare gli animali nel serraglio degli *oggetti* naturali: Charles Darwin e Jacob von Uexküll. Tra la seconda metà del XIX secolo e la prima del XX, queste due anomale figure di scienziati introducono a pieno titolo gli animali nelle coordinate scientifiche del loro tempo, ma a prezzo di uno sconfinamento nel campo delle scienze culturali. Forte del lavoro scientifico e concettuale che nell'ultimo secolo era stato condotto in Francia da personaggi come Buffon, Bonnet, Diderot e Lamarck⁸, Darwin potrà, a metà Ottocento, formulare la prima teoria biologica capace di fornire una spiegazione unitaria della varietà dei viventi; e potrà farlo grazie al sistematico utilizzo di una categoria che fino al Settecento era stata prerogativa umana: la Storia. L'Illuminismo aveva preparato un concetto di Storia laico e positivista, benché ancora saldamente antropocentrico. Darwin ridefinirà radicalmente i confini della Storia per farle abbracciare e raccogliere le vicende di tutti i viventi.

Alcuni decenni più tardi un biologo estone, avverso peraltro all'evoluzionismo, infliggerà un altro grave colpo alla barriera che escludeva gli animali dalle cosiddette scienze umane. Negli anni '20 del Novecento, Uexküll formula un'idea filosoficamente e scientificamente cruciale: biologizzare le

7 Il termine *Geisteswissenschaften* (scienze dello spirito), registrato per la prima volta nel 1787, è entrato in uso nella filosofia tedesca soprattutto a partire da Wilhelm Dilthey (*Introduzione alle scienze dello spirito*, trad. it. di G. A. De Toni, Bompiani, Milano 2007) che per primo lo intende in senso oppositivo rispetto al dominio delle *Naturwissenschaften*, o scienze della natura, nella misura in cui storicità e procedimento ermeneutico ne sarebbero i caratteri distintivi. Heinrich Rickert e Ernst Cassirer utilizzeranno invece il concetto di *Kulturwissenschaften*, o scienze culturali. Cfr. H. Rickert, *Il fondamento delle scienze della cultura*, trad. it. di L. Rossetti e M. Signore, Longo, Ravenna 1997; E. Cassirer, *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, trad. it. di M. Maggi, La Nuova Italia, Firenze 1988.

8 Jean-Baptiste Lamarck all'inizio del XIX secolo coniò il termine «trasformismo» che è quello oggi più usato per indicare le teorie evolutive pre-darwiniane.

categorie trascendentali kantiane e mostrare come ogni specie – sulla base di una determinata dotazione sensoriale e più in generale somatica – parta da schemi *a priori* per la percezione dei fenomeni del mondo. Egli chiama *Umwelt* l'ambiente all'interno del quale l'individuo si muove, percepisce e agisce, ma a partire dalle precondizioni insite nella sua soggettività. Benché la sua rigida adesione al kantismo gli impedisca di pensare dinamicamente (cioè storicamente ed evolutivamente) la relazione animale-ambiente, Uexküll ci lascia un'importante conquista, che consiste nell'inserimento di ogni animale (umani inclusi) in un ambiente che, pur non essendo comune, non può mai essere esclusivo.

Con l'estensione agli animali non umani del concetto di ambiente Uexküll sviluppa un'operazione complementare a quella di Darwin. Anche in questo caso un concetto proveniente dalle scienze umane, in questo caso quello di *milieu* in uso nella tradizione sociologica francese, viene mutuato dalla biologia per fornire una nuova intelaiatura teorica dei fenomeni animali. Animali umani e non umani appartengono ormai a una medesima dimensione del reale, quella spazio-temporale abilitata dai concetti di *storia* darwiniana e di *ambiente* uexkülliano. È particolarmente significativo che proprio dalla fusione di queste due matrici, cioè dalla messa in moto storico-evolutiva dell'ambiente uexkülliano, nasca negli anni '30 del Novecento l'etologia, che per prima si fa carico sistematicamente del problema dell'intelligenza animale, intesa come conoscenza che i viventi sviluppano da un punto di vista ontogenetico e filogenetico.

Oltre a un piano di realtà comune in cui si svolgono le vicende degli animali e degli umani, i due naturalisti ci lasciano dunque, come eredità e come compito, anche un sapere – almeno teoricamente – riunificato, nel quale la vecchia divisione tra scienze della natura e scienze della cultura risulta obsoleta⁹. Il sapere contemporaneo si trova così a mettere in prospettiva secondo queste coordinate il materiale storico e concettuale che gli deriva dal passato e a illuminare, speriamo con qualche risultato che sia spendibile politicamente, quelle zone d'ombra che erano rimaste nascoste dall'ingombrante figura dei due contenitori delle scienze occidentali: *Naturwissenschaften* e *Kulturwissenschaften*. Non risulterà così del tutto contingente l'attuale proliferazione degli *Animal Studies*, che rivolgono finalmente lo sguardo delle scienze umane sugli animali.

9 Non sarà forse superfluo esplicitare che di per sé la *reductio ad unum* delle scienze non garantisce alcunché, com'è dimostrato dalla sussunzione positivista e riduzionista delle scienze culturali all'interno di quelle naturali.

Massimo Filippi

Specchi di Narciso

Riflessioni/note per un antispecismo in-naturale

Tutto ciò illustra un lavoro che, lungi dallo sfruttare la natura, è in grado di sgravarla dalle creature che dormono latenti nel suo grembo.

– Walter Benjamin

1. La dicotomia cultura/natura è la continuazione di quella umano/animale sotto altra forma¹.

La dicotomia cultura/natura è forse la più fondamentale delle dia-di oppositive e gerarchizzanti della metafisica occidentale. È fin troppo evidente che “cultura” corrisponda a “Uomo” e “natura” ad “Animale”. L’opposizione cultura/natura, quindi, è un altro astuto espediente per occultare, con ancora maggiore efficacia, l’inimmaginabile cumulo di cadaveri che ogni giorno cresce fino al cielo, come una tempesta, dietro le spalle dell’Uomo.

¹ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1980, p. 263: «L’idea dell’uomo, nella storia europea, trova espressione nella distinzione dall’animale. Con l’irragionevolezza dell’animale si dimostra la dignità dell’uomo. Questa antitesi è stata predicata con tale costanza e unanimità [...], che appartiene ormai, come poche altre idee, al fondo inalienabile dell’antropologia occidentale [...]. All’uomo appartiene la ragione dal decorso spietato; l’animale, da cui trae le sue illazioni sanguinose, ha solo il terrore irragionevole, l’istinto della fuga che gli è preclusa».

2. La dicotomia cultura/natura è un’invenzione della cultura cristiano-occidentale².

La dicotomia cultura/natura non è un’invariante antropologica, ma il prodotto storico della tradizione europea. Le culture amerindie, cinese e mesoamericane, ad esempio, non hanno mai previsto l’esistenza di un “Uomo” esterno e superiore al mondo naturale, così esterno e superiore da poter manipolare l’esistente – facendolo sanguinare – fin dentro le sue pieghe più intime. Perfino nella “nostra” cultura, la separazione non è sempre stata così netta come oggi: prima del Rinascimento, della rivoluzione industriale e dell’emergere dell’impresa tecno-scientifica moderna, il confine tra ciò che si considerava cultura e ciò che si considerava natura era decisamente più sfumato di quanto sia diventato successivamente. Solo i popoli cristiano-occidentali possono perdere la natura; gli altri no, per il semplice fatto che, essendovi immersi, non l’hanno mai posseduta. Pensare che esista là fuori una natura completamente estranea all’Uomo – poco importa se questa divisione venga declinata in senso positivo o in senso negativo – è un gesto al contempo specista e coloniale.

² Eduardo Viveiros De Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, trad. it. di M. Galzigna e L. Liberale, ombre corte, Verona 2017, pp. 31-32: «Una Grande Divisione, [...] uno stesso gesto di esclusione che fa della specie umana l’analogo biologico dell’Occidente antropologico, dal momento che confonde tutte le altre specie e tutti gli altri popoli all’interno di un’alterità esclusiva comune [...]. I non-umani, come sappiamo (ma come diavolo lo sappiamo?), sono “poveri di mondo”, neppure l’allodola fa eccezione... Per quanto riguarda gli umani non occidentali, siamo cautamente spinti a sospettare che in materia di mondo essi siano comunque limitati allo stretto necessario [...]. La metafisica occidentale è la *fons et origo* di tutti i colonialismi».

3. Ribaltare la dicotomia cultura/natura non modifica la protervia dell'imperialismo umano³.

La ripetizione acritica di questa antitesi, volenti o nolenti, non può che ribadire l'esclusione digerente e l'inclusione escrementizia dell'Animale da parte dell'Uomo. Ribaltare l'assiologia di questa contrapposizione («*Nature first!*») non modifica il funzionamento della macchina sezionante che la produce e di cui, contemporaneamente, si alimenta: «L'Uomo è l'animale capace di pensare la natura». L'Animale resta così un'entità fissa (bloccata, imprigionata) in quanto privo di storia. L'Uomo è libero e può liberarsi dai vincoli della propria specie, l'Animale rimane sempre e comunque un esemplare medio appropriato dalla sua stessa specie. Nonostante la quantità crescente di evidenze empiriche a favore dell'esistenza delle culture non umane, i vagheggiamenti edenici di ritorno alla natura sequestrano all'Animale anche la più residua forma di cultura (quella che anche l'antropocentrismo più sfrenato non è ormai più in grado di negare). La natura parla, sempre e comunque, il linguaggio del più oscuro conservatorismo. Cambiare l'ordine dei fattori («La natura è buona; la cultura è cattiva») non modifica lo stato di cose esistente. Semmai, se possibile, lo ribadisce con maggiore forza-di-legge.

3 Georges Bataille, *La letteratura e il male*, trad. it. di A. Zanzotto, Rizzoli, Milano 1973, p. 54: «L'amore della natura è del resto tanto suscettibile di accordarsi con la priorità dell'utile [...], che è stato il modo di compensazione più diffuso [...] delle società utilitarie: evidentemente non c'è nulla di meno pericoloso, di meno sovversivo, insomma di meno selvatico, che la selvatichezza delle rocce».

4. L'invenzione della natura è strumentale alla perpetuazione della cultura egemone⁴.

Nella "nostra" tradizione la natura è pensata come norma a cui la società sarebbe obbligata ad adeguarsi (la natura, neutra e imparziale, è gerarchica, eterosessuale, "sana", ecc.) oppure come bestialità selvaggia da addomesticare (un insieme regressivo di istinti, passioni, violenza, follia, contagi, epidemie, ecc., che si oppone alle illusioni calcolanti della ragione). Questa ambiguità a prima vista contraddittoria è in realtà l'espressione più potente di un'ideologia naturalizzante e normativa volta a giustificare (a rendere credibili) e a mantenere attivi i dispositivi di smembramento che regolano l'assetto sociale utilitaristico fondato sulla colpa irredimibile e sul debito insolvibile. «È naturale che le cose stiano così e che non possa essere altrimenti» (naturalizzazione e produzione de* contronatura); «Poiché questa è la Verità, sia coloro che non vi rispondono sia coloro che non vogliono adeguarsi, vanno ridotti alla ragione» (normalizzazione e produzione degli/le anormal*). La natura è la patina scintillante che nasconde e legittima l'oscenità della Legge. È lo specchio di Narciso e lo specchietto per le allodole.

5. La natura è il contraccolpo della cultura fondata sulla dicotomia cultura/natura⁵.

La natura prende vita, come simulacro, nel momento stesso in cui la cultura dicotomizzante diventa egemone. Essa è il risultato di un taglio culturale inteso a moltiplicare la potenza dell'utile e l'efficacia operativa dei rotismi (proto)capitalistici. O si è dentro la natura (come viventi) e allora non la si postula o ci si pone fuori/sopra di essa e così la si pensa come resto/scarto (cadaverico). La natura della dicotomia cultura/natura – in tutte le sue varianti – è il sottoprodotto industriale del lavoro di re-interpretazione culturale teso ad annientare il presente in favore di un passato mai esistito o di un futuro concepito esclusivamente come progresso. Naturalmente, questo passato fantasmatico e questo futuro spettrale sono entrambi normativi e normalizzanti. Illusioni spietate.

4 Jacques Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, trad. it. di G. Berto, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 168: «Non c'è natura, ma solo effetti di natura: denaturazione o naturalizzazione. La natura, il significato della natura, si ricostruisce a posteriori a partire da un simulacro [...] di cui si crede la causa. [...] è una natura che non dona tanto quanto presta. Che presta più di quanto non doni. Essa fa credito».

5 Slavoj Žižek, *Il contraccolpo assoluto*, trad. it. di C. Salzani e P. Terzi, Ponte alla Grazie, Milano 2016, p. 164: «Qui dobbiamo tenere a mente la tensione centrale dell'idea cristiana di Caduta: concepita come una "regressione" allo stato naturale di asservimento alle passioni, essa è, in senso stretto, identica alla dimensione *da cui* cadiamo, e cioè, è il movimento stesso della Caduta che crea, o apre, ciò che in esso viene perso».

6. Il confine tra cultura e natura è indeterminabile⁶.

Anche laddove cultura e natura sono contrapposte fino al livello più estremo di incandescenza non è mai possibile definire con precisione dove corra la presunta linea di separazione tra queste due entità. Quanto è naturale (o culturale) un bosco percorso da linee catastali e confini geografici? Quanto è naturale (o culturale) un cielo solcato da onde elettromagnetiche e scie di scarico aeree? Quanto è naturale (o culturale) l'acqua di un acquedotto o quella dell'oceano intrisa di microparticelle di plastica? Quanto è naturale (o culturale) l'aria che trasporta le urla degli oppressi e i rumori delle fabbriche? Quanto è naturale (o culturale) un animale addomesticato, un topo ingegnerizzato con DNA umano o un ragazzo selvaggio? Se è sempre stato difficile tracciare la linea che separa cultura da natura, oggi lo è ancora di più. L'immensa crisi ecologica che avanza a grandi passi ha trasformato Gaia in attore politico decisivo nel determinare il destino dei mondi di vita e l'impresa "umana" in processi automatici impermeabili a ogni forma di controllo culturale. L'irruzione di Gaia ha mostrato che la storia naturale non è un eufemismo, un semplice modo di dire da geologi o biologi. Una tempesta, un'inondazione, un tornado, una siccità sono fenomeni naturali o prodotti di un sistema culturale ben preciso e facilmente individualizzabile?

6 Philippe Descola, *Diversità di natura, diversità di cultura*, trad. it. di E. Pozzi, BookTime, Milano 2011, pp. 7-8: «A prima vista sembra che distinguere ciò che è natura da ciò che è cultura non ponga alcuna difficoltà [...]. Tuttavia, la distinzione non è sempre così semplice. Durante la mia passeggiata [in un bosco] costeggio una siepe viva, composta di vegetazione spontanea, di biancospini, di noccioli, di peri corvini, di rose canine. Posso dire che è una siepe naturale [...], ma questa siepe è stata comunque sistemata, potata, curata dagli uomini e si trova lì per separare due prati secondo il confine fissato dal catasto [...]. E dunque il prodotto di un'attività tecnica, quindi di un'attività culturale. Essa ha anche una funzione legale, quindi una funzione culturale. La maggior parte degli oggetti che appartengono al nostro ambiente, compresi noi stessi, si trovano in questa situazione intermedia, in cui sono nel medesimo tempo naturali e culturali».

7. Oltrepassato il confine tra cultura e natura, la realtà si rivela molteplice⁷.

Una volta preso il largo dal continente dell'Uomo, il mondo si trasforma in mondi e la dicotomia cultura/natura si dissolve. Al di fuori di una prospettiva cupamente antropocentrica è infatti difficile negare che gli altri animali abitino il "mondo" culturalmente. Un bosco, una siepe, un vaso, un tavolo o una lampada sono "cose" diverse per un uccello, uno scoiattolo, una mosca, un topo, un maiale, una zecca o una falena. I punti di "vista" corporei di un uccello, uno scoiattolo, una mosca, un topo, un maiale, una zecca o una falena interpretano in modi differenti, ma sempre culturali, quanto la "nostra" tradizione ha ridotto a oggetti a una dimensione. Di più: è davvero ancora possibile non riconoscere i processi culturali che avvengono "sopra", "sotto" ed oltre il nostro spettro visivo? A livello cosmologico, galattico e planetario? A livello subatomico, molecolare e cellulare? A livello informatico, inorganico e macchinico? Nelle abbaglianti piste olfattive, nel silenzio degli ultrasuoni, nella fragorosa tattilità dei corpi che si sfiorano con le unghie, i peli, le pelvi, le lacrime, i denti, le salive, le lingue, i sudori e i liquidi? Questo non è relativismo culturale elevato all'ennesima potenza; è affermazione materialista della sfolgorante potenza dell'abitare, è multirealismo. Non c'è una sola realtà da manipolare o da sacralizzare, ma infinite realtà che esistono. Il reale è frammentato. Tanto frammentato quanti sono i corpi che, attraversandolo, lo formano, lo sformano e lo riformano.

7 Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1979, § 374, p. 254: «Ma io penso che oggi per lo meno siamo lontani dalla ridicola presunzione di decretare dal nostro angolo che solo a partire da questo angolo si *possano* avere prospettive. Il mondo è piuttosto diventato per noi ancora una volta "infinito"; in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso *racchiuda in sé interpretazioni infinite*. Ancora una volta il grande brivido ci afferra».

8. Né «Tutto è cultura» né «Tutto è natura»⁸.

Far esodo dai disastri della completa culturizzazione o, che è lo stesso, da quelli della totale naturalizzazione corrisponde all'affermazione del piano d'immanenza in cui «Tutt* divenire cultura e tutt* divenire natura». Corrisponde alla ricerca di vie di fuga dalla fissità e dal fissismo proprietari e approprianti delle categorie e delle classificazioni verso l'esuberanza, eccessiva ed eccedente, dei desideri corporei. Dall'assennatezza del senso all'in-sensatezza dei sensi. Dallo stato di eccezione antropologico all'eccezionalità sovversiva delle esistenze. Dall'ontologia alla politica.

9. L'antispecismo è in-naturale (o non è)⁹.

La domanda che l'antispecismo dovrebbe porsi non è «Che cosa è la natura?» o «Che cosa è la cultura?», ma «Come funzionano e come possono essere smontati i dispositivi culturali naturalizzati di denaturazione smembrante che si occultano dietro questi termini dicotomici?». L'antispecismo è un'altra opposizione ancora; un'opposizione, però, che dovrebbe pensarsi e agitarsi come opposizione terminale, destinata essa stessa a cancellarsi, una volta che le strutture oppostive vigenti siano state abbandonate. Un'opposizione che procede contro se stessa. L'antispecismo è l'amplificatore dei fremiti misteriosi che percorrono, come un grande brivido di piacere, le eccità sensuali; è l'accettazione dei divenire in-naturali, è l'immersione/emersione nelle/delle beanze dei mondi di vita, delle fratture, delle fessure e dei vuoti del reale.

8 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani*, trad. it. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma 2003, p. 346: «Le bande, umane e animali, proliferano con i contagi, le epidemie [...]. Le partecipazioni, le nozze contro natura sono la vera natura che attraversa i regni [...]. Il contagio, l'epidemia mettono in gioco termini completamente eterogenei; per esempio, un uomo, un animale e un batterio, un virus, una molecola, un micro-organismo. O, come per il tartufo, un albero, una mosca, un maiale. Combinazioni che non sono né genetiche né strutturali, interregni, partecipazioni contro natura, ma la Natura procede solo così, contro se stessa».

9 Jacques Lacan, *Il seminario. Libro VII*, trad. it. di M. D. Contri e R. Cavasola, Einaudi, Torino 2008, p. 144: «Ora, se considerate il vaso nella prospettiva che ho messo in rilievo all'inizio, come un oggetto fatto per rappresentare l'esistenza del vuoto al centro del reale che si chiama la Cosa, questo vuoto, quale si presenta nella rappresentazione, si presenta appunto come *nihil*, come nulla. Ed è per questo che il vasaio, proprio come voi a cui sto parlando, crea il vaso attorno a questo vuoto con la sua mano, lo crea proprio come il creatore mitico, *ex nihilo*, a partire dal buco».

10. L'in-natura è mistero¹⁰.

Le eccità sensuali non stanno né dentro né fuori la natura, né dentro né fuori la cultura. Né al di là, né al di qua. Non si salveranno né nel futuro progressivo dell'impresa tecno-scientifica né nell'irenico passato di un qualche *hortus conclusus*. Non si salveranno, perché già qui e ora sono in-salvabili, perché e-sistendo in-sistono nella potente fragilità di una salvezza che non smette di avvenire. Perché già partecipano della grazia dell'impersonale. Perché sono tra e con, perse nei rizomi sensuali dell'in-sensatezza della materia che scorre via. Sfuggire dall'immobilità del capitale è fare fallimento delle identità nell'incessante differire che accomuna disgiungendo. È caduta. È farsi fuori dentro il piano d'immanenza. Questa è l'immagine del mistero. Il mistero dell'in-natura che – come tutti i misteri degni di questo nome – non si modifica a piacimento né si venera come (ciò che è) stato. Il mistero è ciò che non si “vede”; ciò che esiste come inconoscibile, ma di cui facciamo esperienza. Il mistero è la barra invisibile che sta tra la cultura e la natura, con le culture e le nature. Tra i corpi e con loro.

Noi usciamo dall'ombra. Non avevamo diritti e non avevamo gloria, ma proprio per questo prendiamo parola e cominciamo a raccontare la nostra storia.

– Michel Foucault

10 Jean-Luc Nancy, *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, p. 98: «L'intervallo tra i corpi è il loro aver-luogo come immagini. Le immagini non sono delle sembianze, ancor meno dei fantasmi o delle illusioni. E il modo in cui i corpi si offrono tra loro, è la messa al mondo, la glorificazione del limite e della frantumazione. Un corpo è un'immagine offerta ad altri corpi, un corpus di immagini tese di corpo in corpo, colori, ombre locali, frammenti, nei, areole, lunule, unghie, peli, tendini, crani, costole, pelvi, venti, meatì, schiume, lacrime, denti, salive, fessure, blocchi, lingue, sudori, liquidi, vene, pene e gioie [...].»

Marco Tabacchini

Dall'albero al corallo
Antispecismo e anarchia

1. Tornato dal suo viaggio quinquennale intorno al mondo, tra il 1836 e il 1838, Darwin consegna ad alcuni taccuini i pensieri che lo porteranno, vent'anni dopo, a formulare le sue teorie sull'origine delle specie. Qui si condensano le perplessità in merito a una qualche cesura, sia essa metafisica o puramente biologica, che possa garantire all'uomo quella supremazia così a lungo reclamata: sono le pagine in cui compare, per la prima volta, l'ipotesi di un modello evolutivo a corallo, la cui radicale novità consiste nell'opporre «il lato anarchico dello sviluppo»¹ alla visione teleologica di un progresso del vivente. Ciò segna un'irreparabile rottura con l'idea, debitrice della forma ad albero, di un'immutabile direzione di sviluppo, la cui verticalità ascendente avrebbe condotto a una valorizzazione delle specie metaforicamente poste sui rami più alti. Perturbando la pretesa immutabilità con cui l'esclusività umana aveva presieduto all'edificazione di un sistema naturale gerarchico, Darwin inizia così a proporre una disseminazione della vita ben più avventurosa, in cui la trasmutazione e la prossimità, l'incrocio e l'alterazione, scandiscono la storia irregolare di un mondo in comune. Ad animare l'impresa è la consapevolezza di come ogni teoria, in particolar modo se ammantata dal rigore della scientificità, non si risolva affatto in una prestazione descrittiva, ma comporti già da sempre una capacità prescrittiva che si dipana lungo tutte le ramificazioni della classificazione che ne segue: ogni sapere, in tal senso, e massimamente ogni sapere in grado di render conto di cosa sia “naturale”, presenta la capacità di catturare e orientare i destini dei viventi che ne sono irretiti. Così la stessa potenza metaforica insita nella figura del corallo o dell'albero, ancor prima di spiegare alcunché in merito alla storia dei viventi, dispiega i propri effetti sulla modalità stessa con cui i viventi sono pensati. Mentre una possente alberatura tassonomica avrebbe ancora potuto sostenere l'immagine di un'umanità privilegiata, finalmente elevatasi oltre il fango spregevole in

1 Horst Bredekamp, *I coralli di Darwin. I primi modelli evolutivi e la tradizione della storia naturale*, trad. it. di A. Moschettini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 45. Cfr. inoltre, Charles Darwin, *Taccuino B*, in *Id.*, *Taccuini*, trad. it. di I. C. Blum, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 131-137.

cui pur affondano le sue radici, l'immagine frastagliata del corallo avrebbe invece riassetato ogni pretesa all'altezza del suolo, entro l'ambito di una «storia orizzontale»² che non avrebbe concesso vantaggio alcuno.

Si tratta di un'impresa non certo facile né priva di ripensamenti (Darwin stesso continuerà a oscillare tra il nuovo modello e quello classico ad albero), dal momento che si scontra con la radicale avversione dei suoi contemporanei a considerare i viventi sotto la cifra dell'eguaglianza, di là da ogni rigida partizione gerarchica. Darwin, che durante la sua permanenza sul *Beagle* aveva potuto constatare le «molte atrocità nauseanti»³ della geografia schiavista, conosceva bene quanto fosse affermato il discorso esaltante l'assoluta superiorità di una categoria di viventi, la cui efficacia si era dimostrata tale da non risparmiare nemmeno gli stessi uomini: «Gli animali – quelli che abbiamo reso nostri schiavi – non ci piace considerarli nostri eguali. I padroni di schiavi non vorrebbero forse attribuire l'uomo negro a un altro genere?»⁴. Qui, tuttavia, quella divisione che soleva imporsi con il peso dell'ovvietà incontestata, tanto da saturare ogni pensabilità del rapporto tra umani e altri animali, incontra un punto di cedimento. Una volta esposto l'inconfessabile legame che accomuna i destini degli animali, umani e non umani, costretti alla schiavitù, a essere denunciato è il carattere di finzione che sottende quel processo di distinzione antropopietica la cui prima esigenza è sempre stata quella di istituire un discorso legittimante il dominio, ossia l'uso strumentale delle esistenze nonché la loro sistematica distruzione. In tal modo, infatti, la violenza del più forte trova la propria glorificazione in un esercizio di ragione che, in maniera pressoché tautologica, non può che fornire gli strumenti per la giustificazione di una simile violenza, tanto che lo stesso Darwin annoterà quanto sia «assurdo affermare che un animale sia superiore rispetto a un altro»⁵ – come se l'affermazione di una simile cesura biologico-politica, ben più che le sue prove, costituisse di per sé la sola origine di tale superiorità. È su un simile tentativo di distinzione che l'uomo ha storicamente fondato la sua identità esclusiva, declinando il proprio rapporto con gli altri animali nella modalità della separazione. È come se proprio la cancellazione del legame tra i viventi e la sua sostituzione con un rapporto di oppressione – prenda esso il nome di domesticazione o schiavitù – necessitasse al contempo

2 C. Darwin, *Taccuino B*, cit., p. 215.

3 *Id.*, *Viaggio di un naturalista intorno al mondo*, trad. it. di M. Magistretti, Feltrinelli, Milano 2009, p. 466.

4 *Id.*, *Taccuino B*, cit., pp. 217-218.

5 *Ibidem*, p. 153.

l'edificazione di un discorso in grado di legittimarla, di procurarle qualcosa come un'origine o una necessità.

2. L'osservazione di Darwin in merito al medesimo destino a cui umani e animali si ritrovano inchiodati, una volta colpiti dal giogo della proprietà, non riflette soltanto la mobilità delle tassonomie e la crudeltà con cui queste sono invocate là dove l'interesse prevale sulla convivenza. Essa presenta inoltre il merito di mostrare come, dietro ogni classificazione, si celi un'operazione che è al contempo di divisione e di unificazione, di individualizzazione e di totalizzazione, come se nell'architettura sociale a cui da troppo tempo siamo abituati l'etichetta e la gabbia si richiamassero a vicenda. Solo in tal modo è possibile rendere conto di quell'intima complicità che presentano, da un lato, lo sfruttamento dei corpi e, dall'altro, l'incessante opera tassonomica che presiede all'appropriazione degli stessi. Si tratta, in altri termini, di fare della specie – e delle altre categorie di classificazione – un problema, ossia problematizzarla interrogandone le condizioni e i fondamenti che la rendono efficace e operativa. Se con specismo si intende un discorso atto a esaltare la superiorità di una categoria dei viventi e, di conseguenza, a legittimare e perpetuare un rapporto di assoluta oppressione – oppressione che comporta la riduzione di ogni animale altro a mero materiale di sfruttamento –, l'origine delle specie non sarà allora da rinvenire in una qualche frangia immemorabile di ultrastoria, bensì nello stesso processo di categorizzazione forzata che a ogni istante decide delle vite e della loro qualifica. È per questo motivo che non si troverà alcuna specie se non negli stessi effetti di speciazione con cui ogni decisione normativa e normalizzante traccia una divisione o un confine nella carne dei viventi. In tal senso, non esistono discorsi innocenti sull'animale: questi si dimostrano sempre funzionali alla sua definizione, alla sua classificazione, in pratica, alla sua cattura e sottomissione in quel dispositivo, la macchina antropologica, che decide di cosa è l'"uomo" nella sua differenza con l'"animale", e che qualifica una certa forma di vita a scapito di un'altra, paradossalmente qualificata come inqualificabile (nuda, bassa, informe o infame)⁶.

Specista è ogni discorso in cui gli umani calano gli altri animali per potersi servire di loro, alla stregua di materiali docili o inerti, per edificare una propria identità altrimenti irreperibile. È come se gli umani avessero sempre voluto pensare il proprio statuto ontologico sotto la cifra di

un'esclusività rispetto alla quale gli altri animali si sarebbero ritrovati a essere l'inconsapevole pietra di paragone: come ammetterà Bataille, l'uomo è «l'essere che non ha voluto essere più semplicemente un animale e si spaventa a vedere riapparire la bestia a ogni proprio passo»⁷. È il rifiuto della convivenza ad aver scatenato la più longeva operazione di giustificazione metafisica del dominio sull'altro, e dunque la più brutale operazione di polizia mai dispiegata. Animali umani e non umani convivono – se di convivenza si può parlare – separati da un simile abisso, i cui due bordi costituiscono altrettante forme ipostatizzate al servizio di un'ontologia gerarchica e totalizzante. La separazione tra "uomo" e "animale" produce così una forma di partizione di luoghi e di spazi, di densità e di corpi, che non lascia indenne alcun vivente: ogni identità cosiddetta umana si edifica respingendo un contenuto di animalità, a un tempo luogo del rigetto e del rifiuto ma anche di eccezionale sfruttamento, per ottenere quale contropartita il diritto di accedere al gioco dei rapporti di dominio e sottomissione. Un tale rifiuto, d'altra parte, non ha mai costituito una valida obiezione da opporre al consumo stesso dell'immondo, all'estrazione di valore da ogni faglia dell'esistente, come se solo con l'iscrizione entro il circolo economico agli animali fosse permesso riscattare la loro pretesa qualità immonda (in altri termini, come se ai viventi che non contano fosse possibile figurare solo entro un regime di contabilità).

E poiché non vi è distinzione senza un distanziamento, senza l'annullamento di prossimità, l'oppressione istituzionalizzata di chi non ottiene la qualifica di "umano" procede di pari passo con la negazione di ogni tratto comune che possa interessare i viventi. Ecco allora che l'"animale", una volta costretto entro le forme dell'insignificanza, diventa al contempo il luogo temuto dagli umani, il loro inferno, come se secoli di repulsione avessero finito per instillarvi un potenziale rivoltante inaudito. (Oppure, dialetticamente e secondo un medesimo movimento di separazione: il luogo altrettanto alieno del perduto e della nostalgia). Da qui allora il moltiplicarsi delle pratiche di vigilanza che da sempre presidiano tale frontiera: il disciplinamento e la domesticazione, le misure di controllo e di produzione delle vite, fino alle misure necropolitiche di sterminio. Da qui inoltre le più svariate pratiche di cura del sé e di antropopoesi, la cui costante ossessione di un principio di distinzione sembra voler occultare la radicale impossibilità di rispondere alla domanda: quale vivente può riempire la funzione "uomo"? D'altra parte, se gli innumerevoli tentativi compiuti

6 Su tutti questi temi, cfr. Massimo Filippi, *L'invenzione della specie. Sovvertire la norma, divenire mostri*, ombre corte, Verona 2016.

7 Georges Bataille, «Un libro umano, un grande libro», in *Id., L'aldilà del serio e altri saggi*, trad. it. di C. Colletta e F. C. Papparo, Guida, Napoli 2000, p. 394.

per saturare tale funzione hanno mai potuto insegnare qualcosa, oltre a perpetrare la liquidazione dei non adatti a un simile compito, è che nessun vivente potrà mai incarnare questo ideale senza aver prima rinunciato alla propria singolarità e alla propria prossimità – senza aver prima rinunciato, in altri termini, a quanto di creaturale e sensuale caratterizza la vita attraverso cui vive. Soggiogare i viventi alla partizione istituita da una simile qualifica significa allora negare quella prossimità che tiene i corpi vicini gli uni agli altri, gli uni come gli altri ostaggi di uno spazio che accoglie solo per meglio intrappolare.

3. È forse a fronte di una simile opera di negazione, tanto radicata nel tempo da attraversare ogni faglia di ciò che chiamiamo “cultura”, che ogni qualvolta una simile prossimità riesce a emergere – ogni situazione in cui le barriere della divisione sono deposte dall'intensità di una condizione che ci tocca in quanto comune – lì sembra compiersi qualcosa come un gesto radicale mosso contro la partizione istituita dei viventi. Esso, infatti, oltre a ravvivare gli antagonismi che inquietano i nostri spazi sociali, pacificati e mansuefatti, porta scompiglio tra le sbarre delle classificazioni, la cui operazione più propria è quella di lasciar trasparire il corpo degli altri, offrirlo alla com-prensione senza tuttavia esserne toccati, come se lo spettacolo dei viventi dovesse accompagnarsi a un'anestetizzazione tale da cancellare l'idea della loro esistenza materiale (la qual cosa ha sempre comportato, giocoforza, il primo passo verso la cancellazione della loro esistenza *tout court*). Radicalmente anarchico è allora ogni gesto che, contro l'evidenza della divisione (evidenza che, in quanto tale, si presenta come la prima forma di coercizione), rivendica quell'affinità che accomuna i viventi: esso non si limita a negare il furore tassonomico, ma ne dimostra l'inutilizzabilità stessa sostituendo ogni principio o pretesa su cui tale partizione era stata eretta. Essenziale qui è l'intuizione di come ogni principio di identificazione sia sempre disponibile a rovesciarsi in quel principio di reclusione – nelle identità, nelle tassonomie o, il che è lo stesso, nelle celle e nelle gabbie – che sostiene i dispositivi e le tecniche di assoggettamento delle vite. Terreno comune di ogni pratica propriamente anarchica non sarà allora una qualche forma di pietà per il dominato (una pietà che, come deformazione borghese di un patimento comune, non può che inasprire il solco e riconfermare la gerarchia), bensì quel terreno che lascia intravedere la solidarietà e la complicità con chiunque sia colpito da un rapporto di dominio. Complicità verso quanto delle vite resiste alla traduzione in forme codificate (uomo, animale, ecc.) e che, pertanto, riceve lo stigma del margine e la crudeltà dell'oppressione. Al tempo stesso, solidarietà nella lotta

che i viventi intrattengono con le proprie condizioni di esistenza, in primo luogo nel sabotaggio delle categorizzazioni che, in un processo costante di costruzione di generi, razze e classi, presiedono al bando – alla produzione includente/escludente – dell'abietto e dell'infame.

Lo stesso Darwin, nonostante un certo gusto della divisione e della classificazione, non si era mostrato estraneo rispetto a una simile solidarietà. Dopo aver constatato come una comune crudeltà affligga ogni animale soggiogato alla proprietà, il naturalista depone per un istante la sicurezza dei modelli acquisiti lasciando così affiorare una sensibilità altra, sgravata dal sapere delle specie:

Se decidiamo di lasciar correre libere le congetture, allora gli animali sono nostri compagni, fratelli in dolore, malattia, morte e sofferenza e fame; nostri schiavi nel lavoro più faticoso, nostri compagni negli svaghi; [...] potremmo essere tutti legati in un'unica rete⁸.

Si tratta di un pensiero errante, al limite della *rêverie*, e tuttavia la sua intensità è tale da costituire il primo passo affinché a correre libere non siano solo le congetture, ma tutti i viventi che percorrono la rete o la trama del mondo. Benché quest'unica rete abbia spesso assunto la forma di uno spazio addomesticato da proprietà e recinzioni, gli sterminati racconti di oppressione non hanno fatto altro che confermare una simile intuizione: la sventura da cui gli altri animali sono colpiti nella nostra prossimità – nonché, talvolta, proprio a partire da essa – si è sempre intrecciata a quella stessa sventura con cui gli umani non cessano di tormentare se stessi. Se è il peso di una simile sventura comune a esigere la destituzione della trama di rapporti che soggiogano le nostre vite, al contempo l'affinità sensuale che attraversa i viventi ci invita alla convivialità di un'esistenza ancora da inventare.

⁸ C. Darwin, *Taccuino B*, cit., p. 218.

Antonio Volpe

Contributi a un dibattito per un antispecismo post-metafisico¹

*La vie est vaste, étant ivre d'absence.*²

Semplificando: la tradizione occidentale sottomette la differenza all'identità come presenza e presenza a sé. Di più: essa si perpetua impiegando la differenza per ristabilire sempre di nuovo il primato dell'identità. Così nell'opposizione binaria la differenza fra i termini messi in opposizione funziona da garanzia per la salvaguardia dell'identità con sé di ogni termine, cosicché ogni tentativo di rovesciamento che dica di privilegiare una differenza orizzontale a una gerarchica, nel rovesciamento resta impigliata nel rapporto gerarchizzante che vorrebbe rovesciare, potenziando l'identità a sé di ogni termine e dunque la forza dell'opposizione; anche su un piano di termini molteplici, la differenza finisce per custodire l'identità con sé di ogni termine: del primo caso un esempio lampante è il femminismo della differenza, del secondo i differenzialismi culturali à la De Benoist. In maniera simile, la relazione è pensata come qualcosa che si aggiunge ai termini messi in relazione, che la precedono: proprio espressioni come "entrare in relazione" testimoniano di questa logica secondo cui i termini messi in relazione sussisterebbero prima in una dimensione di identità autonoma e autosufficiente da cui uscirebbero per incontrare qualcos'altro. Per di più, la relazione è pensata così come un terzo termine che si aggiunge ai primi per connetterli – si pensi all'esito delle elaborazioni di ciò che chiamiamo inter-soggettività. Che si aggiunga o coesista ai termini in relazione, la relazione è concepita come un legame, un cordone ombelicale che sottrae gli enti alla loro solitaria irrelatezza per generare una sovraidentità. Ecco che il "comune" diventa allora ciò che è identico fra due o più enti o classi di enti. Per fare un esempio facilmente comprensibile, gli *Animal Studies* cercano ciò che è comune a varie specie per dedurre un'etica ontologicamente fondata, e nel tentativo di allargare

il più possibile la cosiddetta cerchia della considerazione morale applicano criteri di riconoscimento ontologico sempre più ampi: in altre parole, criteri d'identità sempre più inclusivi. Tale gesto corrisponde a un atto di fondazione e di messa in opera di comunità, dove attorno alla posizione di fondamento si fondono – come nelle operazioni onto-teo-logiche più classiche – le esistenze singolari in un corpo organico e gerarchico – si pensi alla metaforica della testa e delle membra, del cervello e degli organi periferici – in cui la gerarchia si stabilisce sulla base di una condivisione decrescente dei tratti d'identità di un termine primo e pieno. Non è dunque con l'orgia fascista che comincia l'opera di comunità, né col biopotere che i differenziali di immunità producono opera di morte.

È con il riempimento del *cum* della comunità, con la riduzione della relazione a termine presente, legame, cordone ombelicale che connette le esistenze singolari plurali in una totalità (comunità, popolo, nazione, classe, genere, insieme logico) che queste vengono abolite attraverso una forzatura alla presenza che le rende visibili in quanto identità: anche in assenza di parentela etimologica, non c'è una curiosa risonanza fra *identità* (dal latino *idem*) e la radice indoeuropea *id**, che indica il vedere? Si vede ciò che ha un'identità, ma prima ancora: lo sguardo porta a presenza e fissa in identità. L'essere esposti allo sguardo del potere che mette a valore, a lavoro e a morte, non è dissociabile dall'ontologizzazione degli esistenti che li imbriglia in un reticolo classificatorio in cui ad ognuno è assegnato un posto e una condotta. Insomma, una tassonomizzazione operativa. Ma che cosa è il *cum*, se non è legame, giunto di connessione, termine presente? A rigore, il *cum* (non) è *niente*. Niente che non si identifichi coll'essere, semmai articolazione disarticolante del *con-essere*: dove il *con* è il nome stesso della *disseminazione* originaria dell'essere, dunque senza origine. Il *con* è la *spaziatura* delle singolarità che appaiono le une alle altre: ossia, che non possono che *com-parire* in un'apparizione senza essenza nell'ogni volta delle relazioni, ogni volta giro (*tour*) senza ritorno (*retour*), senza ritorno che non sia senza scarto (*écarte*), senza deviazione (*detour*), senza piega della mappa (*carte*). Ogni volta con-tatto e perdita, benché senza scomparsa. Ogni volta l'incontro è evento, imprevedibile e inaudito, indeducibile da qualche essenza o identità che lo precederebbe, dunque al di là del possibile, im-possibile, preceduto da nulla e da nulla sostenuto. E forse non c'è evento che non sia evento del *con*, fosse pure l'incontro quello fra un esistente e un albero o una pietra, fra singolarità esistente e cosa. Ma se noi siamo in relazione già da sempre, da sempre toccati (e dunque toccanti), inaggirabilmente esposti agli altri, all'imprevedibilità dell'incontro, ed è nelle relazioni che *com-pariamo* gli uni agli

1 Il "post" di questo titolo non si riferisce a un "dopo" senza resti, in cui la metafisica sia semplicemente liquidata: esso designa piuttosto un rapporto con qualcosa che si chiude senza finire; senza cessare di trasmettersi pur entrando in un campo di interferenze e distorsioni, pieghe e deviazioni.

2 Paul Valéry, *Le cimiter marine*, in *Poesie*, Gallimard, Parigi 1997, p. 103.

altri, allora non c'è momento in cui non siamo in alterazione: non c'è momento in cui siamo “noi stessi”. Non si dà un sé dell'esistente, non c'è dialettica che poggiando sulla relazione possa capitalizzare un proprio. Se, per usare un'espressione heideggeriana, il gioco delle relazioni e degli incontri è gioco di specchi, lo specchio in questione non è riflettente, ma essendo l'altro nella sua apparizione, è la nostra perdita, la perdita di un noi che non è mai stato. Singolarità plurale non è solo il nome della molteplicità delle singolarità, ma della molteplicità di ogni singolarità disseminata nelle relazioni e negli incontri: non una molteplicità di identità, ma di maschere e simulacri. Siamo *persone* solo nella misura e nel significato etimologico della maschera che non si sovrappone ad alcun volto, ma nello stesso tempo del suo apparire si scava e ritrae nel vuoto della sua concavità. L'incontro è dunque ogni volta un'esperienza dell'impossibile che confina coll'impossibilità dell'esperienza e ci trattiene nell'oscillazione su e di questa soglia. Con differenza non s'intende perciò solo il gioco delle com-parizioni, ma anche il ritrarsi di ogni apparizione: il *differire* di una presenza che nel suo venire non giunge mai, continuando a *venire*. Comune è perciò *niente in comune*: nessuna spartizione di essenza, sostanza o proprietà che non sia l'esposizione stessa iscritta nell'*ex* dell'esistenza. Questa l'ostinata *inoperosità* di ciò che insistiamo a chiamare comunità: senza confini esterni né interni – che non siano la s-partizione del nulla-in-comune, della spaziatura.

Il gioco abissale ed evenemenziale del *con* punteggia una molteplicità di scie disordinate e scompaginate che ogni evento d'incontro scambia nuovamente e imprevedibilmente, spaziando così spazi e scandendo tempi, spaziando tempi e scandendo spazi molteplici. Gioco che gioca giocando, non è solo senza perché né *telos*: in quanto ripetizione differenziale è senza origine né inizio. Intanto perché l'inizio si può contare solo da ciò che segue, ma proprio questo rovesciamento prospettico capovolge la successione immettendola in un corto-circuito. Ma soprattutto perché il gioco non “comincia” con l'Uno che può fondare l'origine, ma con una molteplicità che è anche molteplicità di scansioni che deragliano ogni possibilità di successione ordinata. Scandalosamente, questo gioco inizia con una ripetizione che è già differenza: ossia, in ogni senso, non inizia. Tutto questo, senza formare un tutto, *essere-insieme che non forma alcun insieme*, è ciò che, senza articolo determinativo o indeterminativo, né privato né universale, nonostante tutto, possiamo ancora chiamare “mondo”.

Il dominio comincia proprio coll'allineamento delle punteggiature degli eventi del *con*, il loro ordinamento in serie e la loro trasformazione in concatenamenti, secondo un'appagatività dei rimandi che non ammette

deviazione. L'imporsi del tempo cronologico e dello spazio euclideo fa da sfondo alla cattura della circolazione aneconomica del senso in fasci di significati e del gioco di maschere in volto: l'esistenza è così forzata alla presenza e alla fissazione in identità. Non che, a rigore – e benché ogni genealogia storica, antropologica, non cessi di mapparne utilmente le strutture – il domino *inizi*: piuttosto esso pone l'inizio come origine e fondamento – *Ur-Grund, arché* – attorno a cui si fonde la comunità che s'incarica del compimento: all'origine – è noto – si torna sempre portandola a compimento, ma proprio perché il ritorno è impossibile, divenendo l'origine ineffabile, il compimento si dilata all'infinito in un processo asintotico che trascina gli esistenti nella devastazione di un'ecatombe sacrificale infinita. L'architettura ripetutamente binaria e intrecciata del dominio – la macchina che separa e calcola i collettivi sacrificali fino a produrre le identità individuali – ha la sua potenza di traino in questo propulsore inesauribile che si ricarica bruciando: realizzare l'origine impossibile, l'immanenza a sé e senza resti di una comunità umana, dove la purezza chiede il suo sacrificio tanto quanto l'impuro. Anzi: se l'impuro è spesso offerto alla pura distruzione, è al puro che si richiede di distruggere come sacrificio di purificazione di sé, come esercizio di produzione dell'umanità in generale e della propria che deve coincidere con quella. Che cosa svelano le autocelebrazioni delle democrazie occidentali colpite dal terrorismo che fingono la riattivazione dei propri principi di fondazione, se non l'impegno con cui, più che resistere a una minaccia ampiamente fantasmatica, si annegano, imprigionano e rimpatriano migranti e si preparano nuove guerre e azioni di polizia (sempre più indistinguibili le une dalle altre)?

Il precipitato dei tagli sacrificali che articolano il dominio è ciò che la nostra tradizione chiama soggetto. Naturalmente il soggetto in quanto soggetto umano è anche quella determinazione epocale dell'essere che nel destino dell'Occidente segna uno spartiacque e un giro di boa: quel momento in cui ciò che è *sub-jectum*, ossia la *substanza*, l'*hypokeimenon* aristotelico compie il suo passaggio definitivo dall'esterno all'interno dell'uomo, ponendo il soggetto umano come la sostanza stessa davanti alla quale gli enti – ormai oggetti – devono presentarsi. È proprio in questo ricettacolo che precipitano i tagli sacrificali del dominio, potenziando indefinitamente la propria forza e occultatezza: mai come prima dell'affermazione di questo curioso dispositivo il potere ha parlato attraverso tutti con la stessa unanimità e certezza. Ma se è vero che prima di ogni soggettività individuale o collettiva, a parlare è il dominio e il potere del dominio attraverso il soggetto, allora per chi parla e di che parla chi parla contro il dominio e il suo potere? La speranza, di Marx come di Foucault – al di là di

tutte le lontananze fra i due –, è che nei differenziali di potere si nasconde una verità o la possibilità di una novità che il potere non conoscerebbe o prevedrebbe e che ne permetterebbe il rovesciamento, o la resistenza creativa contro di esso. Ma finché a parlare è il soggetto, la voce che vi parla attraverso è quella delle strutture del dominio che, rimbalzando contro il polo sacrificale delle opposizioni, si raddoppia camuffandosi: la verità del servo non è che la voce del padrone proferita specularmente. E come potrebbe essere altrimenti, se le soggettività assoggettate sono prodotte dallo stesso assoggettamento che le soggettiva? Il che vale anche là dove domina la cosiddetta “sovversione del soggetto”: lo dimostra il residuo dialettico attraverso cui, di nuovo, le soggettività sovvertite capitalizzano la soggettivizzazione contro il potere soggettivante; il momento che non si cessa di nominare come “riappropriazione”, che riappropriando il *proprio* (dal e *del* potere) riappropria la propria stessa *soggettività*. Ci inganniamo illudendoci che nello spazio del soggetto ci sia lo spazio per un rilancio e una diversione dell’imperativo del dominio, spazio che non sia quello, appunto, di una duplicazione occulta. Di quell’opposizione funzionale di cui ha incessantemente bisogno un megadispositivo che espelle e reingloba gerarchicamente dietro lo schermo del diritto.

I dispositivi metafisici del dominio, se proprio è necessario utilizzare questo lessico, non sono meno “materiali” di quanto i bruti rapporti di forza o la circolazione delle merci siano “simbolici” – bisogna credere al valore del denaro perché esso funzioni da equivalente generale della distribuzione gerarchica delle differenze. Non c’è articolazione del dominio che non costruisca le sue opposizioni gerarchizzanti tanto simbolicamente quanto materialmente: l’identità esposta al potere non è meno materiale che simbolica. Non ci sono i bisogni nella pancia, i desideri nel cuore e la cultura sopra la testa. Il dominio si costruisce ad un tempo materialmente ed ontologicamente, ossia metafisicamente: non strutture e poi l’ideologia che le giustifica, ma implacabile rinnovamento di *kosmoi* storici costruiti con pietre e blocchi di cemento impressi di stemmi araldici e simboli sacri o loghi aziendali. La propulsione del destino metafisico implica anche il “materiale” e non rimanda ad altro da sé di più originario o fondato: anche la metafisica è inoriginata e infondata. Perché se è vero che l’evento non ha nulla dietro e sotto di sé, esso è sempre esposto al rischio di rovesciarsi in origine e fondamento, e quindi destino. Nessuna profondità, nessun segreto. Il che implica che non c’è articolazione del dominio, opposizione gerarchizzante, taglio sacrificale, che detenga il privilegio di fondare, reggere e orchestrare tutti gli altri: pensare il contrario è ancora offrirsi alla metafisica potenziando i suoi dispositivi costitutivi: origine, fondamento,

destino, fine immanente, ecc. ..., ma non c’è un primato dei rapporti di classe su quelli di genere o viceversa, di quelli di specie su quelli di orientamento sessuale o viceversa. È l’inganno insieme più banale e astuto della macchina del dominio indurre a pensare che esista un suolo a partire dal quale le oppressioni si possano rovesciare tutte insieme – sempre che si tratti ancora di rovesciare, o abolire – perché seduce a giocare la sua stessa partita. Non è casuale, in questo panorama, l’affermarsi dei temi ermeneutici della tassonomia e della tassonomizzazione, al di là del loro significato ristretto a indicare la mappatura di ogni sfera della vita degli esistenti fino a renderli interamente trasparenti e rintracciabili, proprio nel tentativo di svitarsi fuori da quell’astuzia.

Tutto questo dovrebbe rendere chiaro che non è possibile alcuna lotta politica senza decostruzione dei dispositivi della metafisica, e che la decostruzione è prassi: a patto di non confonderla con una pratica di mera liquidazione dei dispositivi, che si rafforzano proprio laddove si considerano superati. E a patto di non scambiare la decostruzione con uno scavo in vista di una verità più profonda e vera, di un fondamento più fondante.

Ma la nostra condizione è più insidiosa di quanto il dominio del soggetto ci permetta di immaginare. E benché le comunità vengano per lo più concepite come soggetti collettivi, la minaccia della comunità in opera lo precede e lo eccede, da Platone ad Heidegger, democrazie incluse. Né la comunità in opera si esaurisce nella comunità di popolo, nella nazione, nella patria costituzionale. Comunità è, almeno in potenza, ogni singolare collettivo in cui la tassonomia sacrificale del dominio divide e sussume la pluralità incalcolabile degli esistenti. Comunità in opera è quella dei maschi, dei bianchi, degli etero cis-gender, come in potenza quelle delle donne, dei neri, dei gay, delle lesbiche e dei transgender in lotta. Perché proprio il riconoscimento di una comune condizione di oppressione innescava la messa in opera di una comunità prima solo imposta, attorno al fondamento dell’oppressione stessa che invariabilmente genera un destino e la sua mitologia, anche quando comica o parodistica. È in questo senso che il riconoscimento da parte di Judith Butler della capacità delle vite precarie di ricostruire i legami sociali intorno all’esperienza comune del lutto politico diventa una proposta fondazionale di messa in opera di comunità. Non che il lutto non “agisca”: ma esso agisce attraverso, come, *ogni* lutto singolare (il lutto *di...*) *ogni volta* singolare (*quel* lutto), senza ricucire legami che non sono mai stati, ma esponendo di nuovo le singolarità une alle altre nell’ogni volta, ogni volta irripetibile, del loro accadere; del loro avere luogo. Nessuna rivendicazione di spontaneismo o di una qualche originalità, tanto meno che faccia riferimento a una precedenza dell’individuo: si

tratta proprio di difendere il derivato, il prodotto, nella sua erranza e contro ad ogni fissazione in identità. Certo che i lutti si affettano gli uni gli altri, circolano di singolarità in singolarità, e nessuno sa nemmeno dire qual è il proprio lutto e quello altrui. Ma questa affettazione è equivoca, la circolazione non possiede unità di misura, equivalenza generale: al contrario, è la circolazione senza scambio di un'incommensurabile che non si traduce mai uno a uno, senza *tra*-duzione e quindi *tra*-dimento. L'affettazione è deviante. Quando il lutto è performato come base di una lotta già scambia il *con* e la totalità, l'*essere-assieme con un insieme*. Insomma, *fa* comunità: e non c'è comunità che, per quanto buona e felice sia la sua fondazione, la sua ragione, non replichi, benché occultata, la metafora organicista che distribuisce posizioni, compiti e condotte, una certa divisione del lavoro, un certo differenziale di potere e, soprattutto, non decreti interdizioni e tabù. Quanta distanza passa fra l'abbraccio comunitario e il sacrificio del traditore? Si può naturalmente obiettare che la lotta non è una partita a scacchi ma una battaglia di carne e sangue, e che solo gli oppressori additano l'impurità della lotta degli oppressi, per delegittimarla. Impossibile non essere d'accordo. Ma se la posta in gioco qui non fosse morale, e invece proprio politica, se la posta fosse proprio la liberazione degli oppressi? Se l'imporsi della comunità fosse l'imporsi stesso del dominio, che replica nella lotta per la liberazione il funzionamento dei dispositivi che lo costituiscono? Se fosse scopo stesso del dominio localizzare gli esistenti nella comunità di lotta per vedere quello che altrimenti gli resterebbe nascosto e imprevedibile, ossia proprio l'esistenza, che nell'esclusione e nell'abiezione può trovare ancora vie di fuga, come il migrante illegale che non si fa intercettare e riconoscere? Nel lavoro di rovesciamenti e moltiplicazioni delle opposizioni binarie che articolano il dominio chi si ritrova sempre in posizione di assoggettamento, anche quando ha strappato qualche promessa formale (fosse anche una legge) all'inclusione nei diritti universali e alla protezione biopolitica, accettando, in cambio e inconsapevolmente, di lavorare all'edificazione della comunità umana? D'altra parte, c'è progetto più totalitario di quello di certi antispecismi di una comunità di tutti i senzienti, dove questi sono passati, specie per specie, tutti quanti ai raggi X dell'identificazione (ovviamente performativa) biometrica ed etologica e collocati ognuno "al proprio posto"?

Ma neppure si può fare una politica del *con*, della singolarità plurale: significherebbe fare immediatamente del *con* fondamento di comunità, messa in opera. Né d'altra parte, come ha di recente proposto Jean-Luc Nancy, separare una sfera del *con* da una della politica che si dovrebbe incaricare di tenerlo "aperto": non si capisce quale politica dovrebbe esserne

in grado, né come, né come le singolarità militanti potrebbero sfuggire alla dimensione comunitaria; come la comunità politica si vieterebbe la fagocitazione del *con*.

Soprattutto, al *con* non si può tornare, né politicamente né altrimenti, come a qualcosa di perduto, perché il *con* non è *mai stato* in presenza. Perciò non si tratta neanche di tornare dove già siamo: il *con* non è perduto, ma non è neppure un qualche suolo, ente o essere cui poggiarsi. Non si coglie come un dato né si performa. Il che significa che forse non è nemmeno qualcosa da proteggere. Come si proteggono o si liberano, allora, le singolarità irretite e divorate dal dominio? È evidente: siamo davanti a un'aporia il cui superamento – se si tratta qui di superare – ci è al momento impossibile, e la sua cifra oscura. Tanto più abbiamo bisogno di lottare, tanto meno, e nonostante si sia in lotta, sappiamo come.

Paradossalmente, proprio perché il *con*, la coesistenza, la singolarità plurale, continua ad esserci senza essere (come un *Fort/Da-Sein*), sporgendo dalla sua soggettivazione come dalla fusione comunitaria, essa resiste ai nostri progetti politici, erodendoli insieme alle comunità che essi (per) formano. Come un gioco che gioca dentro un gioco regolato, sabotandone continuamente le regole. Come l'azione di un *free rider* privo di interessi.

Se è del gioco, per improprietà, dimenticarsi della finzione e credersi serio, è per improprietà anche non farsi irretire in realtà. Questa volta è il mostro, interrogato, a rispondere: nessuno. È la legione di demoni che risponde: maiale.

feminoska

*Sistah Animal*¹

L'intrinseca intersezionalità dell'antispecismo

“Intersezionalità” è la nuova parola d'ordine dell'attivista modern* e al passo coi tempi.

L'origine di questo termine, tanto comune ormai nel linguaggio politico quanto spesso utilizzato a sproposito, si fa di norma risalire a una metafora coniata verso la fine degli anni '80 dalla studiosa femminista nera Kimberlé Williams Crenshaw che, con questa metafora, provava a descrivere come l'oppressione di razza e quella di genere interagiscano nella vita delle donne di colore:

Considerate l'analogia del traffico a un incrocio, traffico che si muove in tutte e quattro le direzioni. La discriminazione, come il traffico che attraversa l'incrocio, può andare in una direzione o in un'altra. Se si verifica un incidente questo può essere causato da automobili che giungono da direzioni diverse e a volte da tutte le direzioni assieme. Allo stesso modo, se una donna nera subisce violenza perché si trova a una intersezione, il danno da lei subito può derivare da una discriminazione basata sul sesso o basata sulla razza [...]. Ma non sempre è facile ricostruire un incidente: talvolta i segni di una frenata e le ferite indicano che sono accadute simultaneamente, rendendo vani gli sforzi per determinare quale conducente abbia causato il danno².

È dunque opinione diffusa che la teoria intersezionale affondi le proprie origini in ambito accademico e che sia in qualche modo avulsa dai contesti dell'attivismo militante; a dire il vero, la necessità di dare conto della specificità dell'oppressione delle donne nere e la critica dell'incapacità della politica femminista (e non solo) di affrontare e risolvere questi aspetti peculiari

1 Il presente saggio è una rielaborazione della mia introduzione all'edizione italiana del libro di Sarat Colling *Animals without Borders (Animali in rivolta. Confini, resistenza e solidarietà umana)*, trad. it. di Les Bitches, a cura di feminoska e M. Reggio, Mimesis, Milano-Udine 2017).

2 Kimberlé Williams Crenshaw, «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics», University of Chicago Legal Forum, 1989, pp. 139-167 (la citazione è a p. 149).

non era una novità³ – attiviste di colore di ogni parte del mondo avevano già messo in luce, sin dagli anni '70, come l'esperienza delle donne nere fosse stata passata sotto silenzio nel discorso femminista e già nel 1977 il *Combahee River Collective* – un collettivo di femministe lesbiche nere americane tra le quali possiamo ricordare Barbara Smith, Demita Frazier e Audre Lorde – aveva sottolineato l'importanza di un approccio che tenesse conto delle molteplici – e spesso non coincidenti – forme peculiari di oppressione delle quali solo alcune donne erano vittime:

La più generale delle dichiarazioni di intenti della nostra politica in questo momento sarebbe che noi siamo attivamente impegnate nella battaglia contro l'oppressione razziale, sessuale, eterosessuale e classista, e vediamo come nostro particolare compito lo sviluppo di analisi integrate e di pratiche basate sul fatto che i principali sistemi di oppressione sono tra loro connessi. La sintesi di queste oppressioni crea la condizione delle nostre vite [...]. Il femminismo Nero contemporaneo prende le radici da innumerevoli generazioni di sacrifici personali, militanza e lavoro, fatti dalle nostre madri e sorelle. La presenza delle femministe Nere è ovviamente aumentata in relazione alla seconda ondata del movimento di liberazione delle donne in America, iniziato alla fine degli anni '60. Le donne Nere, le donne del Terzo Mondo, le lavoratrici si sono impegnate sin dall'inizio nel movimento femminista, ma, sia le forze reazionarie ed il razzismo esterni al movimento sia l'elitarismo al suo interno, sono serviti a nascondere la nostra partecipazione [...]. È stata la nostra esperienza e la nostra delusione all'interno di questi movimenti di liberazione, come pure l'esperienza alla periferia della sinistra dei maschi bianchi, ad averci portato al bisogno di sviluppare una politica che fosse antirazzista, diversa da quella delle donne bianche, ed antisessista, diversa da quella degli uomini Neri e bianchi⁴.

Nel corso degli anni '80, grazie all'apporto della prospettiva intersezionale, la categoria “donna” – che inizialmente, soprattutto in ambito femminista, era intesa a rappresentare gli interessi di tutte le persone appartenenti al genere femminile – viene messa in discussione e relativizzata per abbracciare una visione più complessa che, oltre a portare nell'equazione i differenziali implicati dalle categorie di razza e classe, avrebbe portato poi, e

3 La politica femminista, almeno fino a quel momento, era stata spesso colpevolmente inconsapevole di incarnare un tipo ben definito, ossia la femminista bianca liberal-borghese.

4 Combahee River Collective, «Una dichiarazione di intenti di Femministe Nere», trad. it. in V. Bellistri (a cura di), *Sistren. Testi di femministe e lesbiche provenienti da migrazione forzata e schiavitù*, autoproduzione, Roma 2005, pp. 9-14 (la citazione è a p. 9).

specificamente nell'ambito dei *Queer Studies*, alla decostruzione stessa del concetto di genere.

Ma c'è di più: secondo l'approccio intersezionale, i classici modelli di oppressione che sorgono e operano all'interno della società – quelli fondati, ad esempio, su razza, genere, religione, nazionalità, orientamento sessuale, classe, abilità e specie – non agiscono in maniera indipendente l'uno dall'altro, anzi: queste forme di oppressione non solo si sommano tra loro, ma entrano in relazione potenziandosi vicendevolmente (“moltiplicandosi”), dando così come risultato un sistema di oppressione stratificato che grava sull'individuo attraversato da queste differenti categorie.

L'attivista che intenda utilizzare l'approccio intersezionale nel proprio fare politica deve pertanto tenere bene a mente che il suo approccio è “situato”, ossia che non è neutro e imparziale, ma invece condizionato dalle diverse caratteristiche che si incarnano in ogni specifico individuo; idea rivoluzionaria che ci rimanda all'ineludibile responsabilità di riconoscere che anche la propria teorizzazione e pratica politiche sono informate da uno specifico posizionamento rispetto agli assi del privilegio e dell'oppressione vigenti in un dato contesto politico e sociale.

L'intersezionalità è, quindi, non solo uno strumento fondamentale per comprendere, a un livello più profondo, le oppressioni che viviamo sulla nostra pelle, ma è anche utile per indicarci come porci nei confronti di quelle istanze più distanti dalla nostra esperienza personale, spingendoci in tal modo a prendere consapevolezza di ambiti di oppressione che non ci riguardano direttamente. Attraverso l'approccio intersezionale possiamo riconoscerci in quanto portator* di privilegi (spesso invisibili ai nostri occhi), privilegi che ci sollecitano a guardare il mondo dal punto di vista di chi non li possiede e a scegliere di dismettere i panni dell'oppressore – per quanto “inconsapevole” – e vestire quelli dell'alleat*.

Differenziale di specie?

È facilmente comprensibile come l'intersezionalità giochi un ruolo fondamentale anche nello smascherare una delle oppressioni più subdole e allo stesso tempo più pervasive e letali, ossia quella che si fonda sulla differenza di specie. A ben vedere, non è difficile rendersi conto dell'entità – attualmente gestita su scala industriale e globale – dello sfruttamento e della messa a morte degli animali non umani, nei confronti dei quali l'istituzione di una differenza ontologica e naturalizzata, perlopiù considerata autoevidente e

incontrovertibile, è funzionale al loro utilizzo alla stregua di cose, beni utili privi di *agency* e interessi propri. Non sfruttiamo gli altri animali perché li consideriamo inferiori, ma li consideriamo inferiori perché li sfruttiamo e, relegandoli allo “stato di natura” – considerato come il lato manchevole del dualismo cultura (antropocentrica)/natura, perlomeno, ma non esclusivamente, nel pensiero occidentale – li possiamo utilizzare a nostro piacimento alla stregua appunto di risorse “naturali” (collettive o private)⁵.

A partire dalla lucida analisi del nostro posizionamento, analisi che deriva da un approccio intersezionale, siamo in grado di situarci politicamente in maniera precisa rispetto ai diversi assi dell'oppressione e dei privilegi che necessariamente incarniamo. Possiamo così diventare consapevoli che l'esperienza delle femministe bianche non è in grado di cogliere la specifica oppressione subita dalle femministe non bianche e/o non occidentali, nonostante tutte siano – in modalità a tratti simili, ma spesso differenti – soggetti oppressi dal patriarcato. Allo stesso modo, aggiungendo altri differenziali – ad esempio, di classe, di orientamento sessuale, di genere e di abilità –, possiamo comprendere come, pur situandoci quali soggetti oppressi, la nostra oppressione presenti indubitabili zone di privilegio, non di rado date per scontate e non problematizzate. Una donna bianca povera, ad esempio, per quanto possa ricadere nell'ambito di un'esistenza marginale e subirne le nefaste conseguenze, ha probabilmente maggiori possibilità di riscatto (o anche di mera sopravvivenza) di una donna nera povera; e se quella donna nera, oltre a essere povera, fosse anche lesbica, probabilmente la sinergia di queste differenti categorie di oppressione renderebbe le circostanze materiali della sua vita pressoché intollerabili. È però indubitabile che anche a una donna nera, povera, lesbica e disabile verrebbero (quantomeno a un livello teorico) accordati maggiori privilegi rispetto a una femmina di bovino o di suino, per la quale torture fisiche e psicologiche, stupri reiterati, gravidanze seguite dal rapimento dei/delle neonat* e infine messa a morte sono considerate pratiche lecite e normali. Il fatto che questo aspetto venga raramente preso in considerazione – la liceità e la codifica dell'esercizio della violenza annichilente sui non umani – testimonia quanto la barriera di specie, tanto naturalizzata e dunque invisibile quanto letale, sia attivamente all'opera nella costruzione delle retoriche che organizzano il mondo del quale siamo solo parte e non padroni, come spesso ci piace pensare.

La *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* (sic!) e del cittadino sancisce, da circa due secoli, la fondamentale libertà e uguaglianza degli

5 Per un approfondimento su questi temi, cfr. Massimo Filippi, *L'invenzione della specie. Sovvertire la norma, divenire mostri*, ombre corte, Milano 2016, soprattutto pp. 9-31.

umani, al pari di quei diritti definiti “naturalisti”, quali la libertà, la sicurezza e la possibilità di resistere all’oppressione. Per quanto la maggior parte di questi diritti siano ancora limitati alla carta e non attuati in molte parti del mondo, non è irrilevante che in linea di principio qualunque essere umano possa esigere di essere tutelato da questi principi⁶. Non così per gli animali non umani, ai quali non viene accordato alcun diritto alla libertà, alla sicurezza e all’incolumità per sé e per il proprio gruppo sociale, e la cui resistenza all’oppressione è quasi sempre spenta nel sangue.

Intersezionalità e attivismi

In tempi più recenti, l’originario concetto di intersezionalità è stato declinato in riferimento alle diverse lotte sociali: l’attivismo intersezionale prende le mosse dalla convinzione che tutte le discriminazioni siano il risultato di una cultura dominante che non assegna il medesimo valore ai differenti individui e si sforza di trovare soluzioni condivise ai problemi di giustizia sociale che informano i diversi movimenti.

Cercare di comprendere appieno l’essenza e la portata della teoria intersezionale è un passo indispensabile per evitare di partecipare alle “Olimpiadi dell’oppressione”, ossia al tentativo di assegnare ad alcune lotte una priorità sulle altre, priorità ovviamente del tutto arbitraria. Focalizzarsi soltanto su un tipo di oppressione – spesso quella che viviamo sulla nostra pelle – ci aliena dalle/gli altri* attivisti* e difficilmente conduce a progressi politici e sociali duraturi.

È questa trappola concettuale che, nel corso della storia delle lotte sociali, ha relegato vari soggetti (donne, minoranze di ogni genere, altre specie) in categorie “meno importanti”. Quando si comincia una frase dicendo: «Ma è soltanto...» (... una puttana, un cane, un nero...), l’individuo oppresso diventa irrilevante, di scarsa importanza. Molte persone mettono in discussione l’attivismo animalista perché credono che la questione animale debba essere affrontata soltanto dopo aver risolto quella umana, così come altri pensano che la lotta femminista sia subalterna ad altre lotte maggiormente prioritarie, ad esempio la lotta di classe. O, più semplicemente, è assai più facile e gratificante occuparsi delle oppressioni che ci riguardano direttamente, ignorando la portata distruttiva che i nostri privilegi hanno su altri soggetti e rimandando a un futuro lontano e inconoscibile le istanze che meno ci interessano.

6 Cfr. *Id.*, *I margini dei diritti animali*, Ortica, Aprilia 2011.

Il pensiero binario che continua a fondarsi sulla supposta gerarchia tra le diverse categorie – e conseguentemente le diverse forme di oppressione – è controproducente. Quando i gruppi o gli individui ignorano le oppressioni altrui e minimizzano i propri privilegi, il risultato è che persone che potrebbero collaborare si sentano al contrario ferite e ostili l’una verso l’altra.

Questo accade, in particolare, quando attivisti* impegnati* ad abbattere uno dei multiformi aspetti in cui si materializza l’oppressione mettono in atto loro stessi* comportamenti oppressivi per poi risentirsi quando glielo si fa notare. Svalutare l’intersezionalità porta a non riconoscere che il nostro attivismo, per quanto utile, non può esimerci dal mettere in discussione i nostri comportamenti problematici (attivi, ma anche passivi come, ad esempio, il semplice ignorare o non considerare istanze di vitale importanza per altri*).

Gli animali, le donne e altri gruppi oppressi sono discriminati da lungo tempo. Quando un essere vivente è tenuto in considerazione soltanto quale strumento utile a determinati scopi è facile dimenticarsi delle sue esigenze e giustificare la violenza che viene esercitata nei suoi confronti. Il pensiero femminista e la sua attenzione alla connessione tra il personale e il politico non smettono di ricordarci che tutte le storie sono importanti, anche quelle repute marginali, e che la storia raccontata dal punto di vista patriarcale ha sistematicamente svalutato chiunque non confermasse la narrativa dominante dell’Uomo impegnato nella conquista della Natura. Allo stesso modo, non è accettabile che alcuni individui, seppure oppressi, si sentano legittimati a opprimere altri in virtù degli stessi meccanismi di svalutazione di cui sono vittime e contro i quali, per se stessi*, lottano affinché vengano smascherati in quanto costruzioni funzionali alla marginalizzazione delle loro esistenze.

Antispecismo e liberazione animale (umana e non umana)

Il pensiero binario, con la sua capacità di dividere e classificare (più importante/meno importante), ha avuto esiti devastanti su tutti gli esseri viventi, umani e non umani.

Particolarmente mortifera si è rivelata la categoria di specie, creata in modo completamente arbitrario a fini classificatori⁷. Sulla sostanziale arbitrarietà di questo tipo di classificazione è chiara la posizione di Darwin: «Io considero il termine specie come una definizione arbitraria che, per motivi

7 Al proposito, oltre al già citato *L’invenzione della specie*, cfr. anche *Id.*, *Questioni di specie*, elèuthera, Milano 2017.

di convenienza, serve a designare un gruppo di individui strettamente simili tra di loro»⁸. Tale categoria si è però rivelata utilissima allo scopo di separare l'umano dalla categoria vasta ed eterogenea (e completamente sfruttabile) dell'Animale, ma non solo. L'istituzione della categoria di specie ha permesso, infatti:

1) di sostenere ideologicamente la dominazione umana sugli altri animali in un mondo profondamente specista, e

2) di essere utilizzata, in virtù della porosità della barriera di specie, allo scopo di spingere nell'ambito dell'animalità quelle categorie di umani che non rispondono ai criteri di volta in volta definiti quali paradigmatici dell'umano (criteri funzionali al dominio e perciò non precisati e fissati una volta per tutte ma che, perlomeno nel contesto sociale occidentale odierno, sono esemplificati dalla figura dell'uomo maschio, bianco, eterosessuale, abile e proprietario).

L'illusione in quanto umani di distinguerci, guardando dall'alto in basso gli altri animali, ci fa credere di essere speciali. Eppure, nel grido disperato di Merrick (meglio noto con il soprannome di *Elephant Man*) – che, a causa della sua deformità, pur essendo maschio, bianco ed eterosessuale, viene braccato da altri uomini *come un animale* e messo con le spalle al muro in un orinatoio – si coglie la fragilità della supposta inviolabilità della condizione umana: «Io non sono un animale! Io non sono un animale! Io sono un essere umano! Io... sono... un uomo!»⁹. Nell'accorato appello a una comune (ma comune per chi? Non certo per i suoi persecutori!) *umanità* – non riconosciuta da tutte le parti in causa e sempre passibile di revisione – si fa evidente il centro vuoto della macchina antropologica, macchina dagli effetti più letalmente escludenti che inclusivi, frontiera perennemente mobile tra l'Umano e l'Altro.

Il percorso che può portarci fuori da questo solco richiede una comprensione viscerale del fatto che il nostro corpo non è solo la base di concettualizzazioni astratte o il punto di partenza verso i regni disincarnati dell'abilità tecnica e contemplativa:

Solo trascendendo la dicotomia mente/corpo saremo in grado di apprezzare nuovamente la relativa coerenza e sanità della vita animale [...]. L'umano non è l'opposto, o l'altra facciata, dell'animale. Non ne è che un'estensione, che non si sviluppa come alcuni vorrebbero credere in “verticale”, offrendo una

via di fuga fino al cielo. Piuttosto, si dispiega “orizzontalmente”, lasciandoci immersi, insieme a tutti gli altri animali nelle ecologie circostanti e nella sporcizia, nel dolore e nelle gioie della vita carnale¹⁰.

La visione del mondo dominante ha menomato l'umano, gli ha concesso una nobiltà immeritata e fasulla, e ha condannato una moltitudine di altri animali alla miseria, sulla scia di una qualche supremazia umana. Eppure gli animali non si arrendono all'oppressione alla quale sono stati ingiustamente condannat*; questa reiterata resistenza agli abusi si fa palese quando si rivolga l'attenzione a tutti gli atti di resistenza agiti anche da chi non ha reali possibilità di successo. Gli animali scalciano, caricano, imparano ad aprire recinti e steccati, si organizzano e si aiutano vicendevolmente nel tentativo di riconquistare la loro libertà. Ed è proprio questa ulteriore e inedita prospettiva¹¹ a segnare una cesura netta con il punto di vista, storicamente consolidato ma finalmente messo fortemente in discussione, che vede gli animali come oggetti della salvezza messa in atto da eroici quanto paternalisti esseri umani, apparentemente caratterizzati da una generosità e un coraggio fuori dal comune. È insomma finita l'epoca del “soltanto per loro”, della “voce dei senza voce”: gli animali non umani, per chi lo sa (e per chi lo vuole) vedere, sono impegnati da sempre in una strenua resistenza all'oppressione e riconoscono la loro libertà come bene supremo.

Il fatto che solo ora ci si sia accort* di questo aspetto, non fa che rendere evidente quanto antropocentrico sia il nostro sguardo. L'auspicio è che un giorno saremo in grado di rivoluzionare davvero l'ambito dell'attivismo antispecista e non solo: nella consapevolezza che gli oppress* hanno bisogno di alleat*, che scoprirci oppress* non può mascherare i nostri evidenti privilegi e che la nostra lotta per la liberazione non potrà mai essere tale finché parziale e limitata. Per dirlo con le parole di Audre Lorde:

Il vero obiettivo del cambiamento rivoluzionario non è mai semplicemente la situazione oppressiva da cui cerchiamo di scappare, ma quel pezzo di oppressore che è piantato in profondità dentro ognun* di noi¹².

8 Charles Darwin, *L'origine delle specie*, trad. it. di L. Fratini, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 123.

9 David Lynch, *The Elephant Man*, Gran Bretagna e Stati Uniti, 1980.

10 Krzysztof Forkasiewicz, «Il corpo più che umano», trad. it. di feminoska in «Asinus Novus», 2013, <https://intersezioni.noblogs.org/condivisioni/il-corpo-piu-che-umano/>.

11 Cfr. S. Colling, *Animali in rivolta*, cit.

12 Audre Lorde, *Sorella Outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, trad. it. di M. Giacobino e M. Gianello Guida, Il Dito e la Luna, Milano 2014, p. 200.

Alessandra Galbiati

Le opere e gli animali

Quando si pensa all'arte (e qui si parlerà solo di quella occidentale, quella con cui abbiamo maggiore dimestichezza), il nostro pensiero corre subito verso qualcosa di "alto", bello, profondo. L'arte viene immaginata quasi sempre in termini borghesi, come svago o evento per l'innalzamento dello spirito.

Raramente (a parte gli "addetti ai lavori" – termine orribile per un'attività in cui tutti dovrebbero sentirsi coinvolti) si ha consapevolezza del fatto che gli artisti contemporanei non sono altro che i condensatori, spesso raffinatissimi e acuti, della cultura del nostro tempo. Sono solo più attenti, se sono artisti degni di questo nome, nel mettere in evidenza, nel sottolineare, nel mostrare i grandi temi che avvolgono il presente di tutti noi. Sono "illustratori" di paure e speranze, narratori per immagini, suoni ed emozioni di tematiche e dilemmi che serpeggiano nella quotidianità, ritrattisti del nostro mondo. Spesso riescono a portare in superficie il non detto delle nostre vite e delle nostre città, ci rendono consapevoli degli stereotipi, delle brutture, della bellezza, dei gesti, dei rumori, dei sogni, che affollano gli scenari delle nostre immaginazioni. Sono analizzatori e interpreti del "rumore di fondo" che ci accompagna nei nostri quotidiani attraversamenti metropolitani. Gran parte dell'arte contemporanea, oltre che riflessione sull'arte, è gioco (nel senso di relazione mobile e sollecitazione costante) con la nostra più concreta e comune realtà. È matrimonio burrascoso con le qualità del nostro tempo (la realtà quotidiana della nostra urbanistica, dei nostri costumi sociali, della nostra percezione sensoriale).

Gli artisti, nonostante la presunta aura che li dovrebbe avvolgere, non sono supereroi, non sono né migliori né peggiori dal punto di vista etico/morale, della persona media; né migliori né peggiori dal punto di vista politico. Non sono buoni. Spesso lavorano all'interno di un sistema di rapporti commerciali cinico e abbruttente (il cosiddetto "sistema dell'arte", di cui fanno parte oltre loro, anche galleristi, critici d'arte, musei, collezionisti, pubblico). Lo strumento che utilizzano per proporre la loro arte è una "tavolozza" infinita di materiali, mezzi, idee e oggetti della nostra contemporaneità. Quando utilizzano gli animali per raccontarci qualcosa,

li usano quindi come strumenti, così come più in generale sono utilizzati per ricavarne alimenti, vestiti, conoscenza, divertimento, oggetti. Quello che ci auspichiamo è che, se le idee antispeciste faranno breccia nel dibattito culturale, sempre più artisti troveranno immorale usare gli animali per le loro opere e magari in futuro i musei potrebbero non accettare opere ritenute crudeli o lesive della dignità dei non umani.

Gli animalisti spesso, e giustamente, protestano contro registi e artisti per la crudeltà con cui strumentalizzano gli animali, ma occorrerebbe che questa critica venisse indirizzata in maniera corretta, denunciando certamente i soprusi e la violenza, ma senza giudicare la "grandezza" degli artisti in questione. Sentir dire che Damien Hirst, solo per fare un esempio, non sarebbe un vero artista, è come affermare che Giacomo Rizzolatti (uno degli scienziati che hanno scoperto i neuroni specchio) non sarebbe un vero scienziato perché ha utilizzato animali per le sue ricerche. Perché gli animalisti, davanti a qualcuno indifferente alla sofferenza animale, devono attaccarlo dal punto di vista "professionale"? Gli attacchi all'importanza di un artista (o di un ricercatore) sono frecce lanciate contro un bersaglio sbagliato. Non credo, infatti, che gli animalisti/antispeciste debbano giudicare in merito alla "grande arte" o alla "grande scienza"; valutando senza alcuna competenza le capacità (o le incapacità) artistiche, mostrano solo la loro ignoranza sul tema. Cartelli e proteste contro "falsi artisti" e "insulse opere d'arte" dimostrano solo la loro estraneità alle questioni artistiche. Le sacrosante proteste degli animalisti dovrebbero vertere invece ed esclusivamente sull'inaccettabilità e l'ingiustificabilità di utilizzare la sofferenza e i corpi di esseri senzienti, come si cerca di fare sempre per contrastare il pensiero specista dominante che pervade ogni angolo della nostra cultura.

Diremmo mai, a proposito di un ristorante con menù di carne, che il cuoco non sa far bene il suo mestiere e che siccome usa animali morti non è un "vero" cuoco? La bravura di uno chef non sta nel tipo di ingredienti che utilizza, ma nella sua maestria nel creare sapori. Lo stesso vale per gli artisti: un artista non è più o meno grande a seconda che utilizzi colori ad olio o animali dato che i suoi tradizionali referenti, e il suo pubblico, mediamente condividono la liceità di utilizzare non umani per qualsivoglia motivo. Un artista che utilizza gli animali per le sue opere può essere più o meno odiabile e crudele, ma ciò ha poco a che vedere con la sua importanza come artista.

Fatta questa premessa, vorrei analizzare alcune opere d'arte – o interventi artistici – (senza entrare nel merito della loro qualità) che utilizzano animali per raccontare il cinismo di cui alcuni artisti a volte si ammantano e di come sfruttino tale cinismo per rendere complice il pubblico del loro

fare inaccettabile.

Un artista che ho molto amato e che, a causa della sua violenza sugli animali, ora mi disgusta, è il belga Wim Delvoye. In molti hanno protestato contro Maurizio Cattelan per i suoi piccioni imbalsamati o per le sue tassistemie di cavalli, cani, scoiattoli, ecc. (tutti animali che molto probabilmente non sono morti apposta per diventare opere d'arte) o contro Damien Hirst per la crudeltà con cui affronta il tema della morte (usando animali o pezzi di animali), ma resta il fatto che sia Cattelan che Hirst danno un peso e un valore enorme, seppure simbolico e dentro un sistema che permette lo smembramento dei corpi, agli animali che utilizzano.

Credo invece che lo sprezzo o, forse peggio, la totale indifferenza di Delvoye per i maiali che ha usato o che usa (nel senso più bieco del termine) sia raramente superabile e sarebbe intollerabile in ambiti diversi da quello artistico – dove, in nome della totale libertà di espressione, quasi tutto è considerato lecito. Delvoye prende dei maiali rosa da carne, li immobilizza e narcotizza per ore, disegna con grande dovizia sulla loro pelle dei bellissimi tatuaggi e poi li scuioia per poter vendere il prodotto del “suo” lavoro.



Non potendo vendere il maiale vivo, ne incolla la pelle, ormai morta e resa “eterna” e indelebile, su calchi dalle fattezze di maiale che possono prendere comodamente posto in un museo o in una collezione privata. Credo che in questa operazione di violenza, svilimento, abbruttimento, asservimento, indifferenza alla sofferenza, arroganza ed esercizio di potere totale sui corpi altrui sia prevista (e apprezzata come valore aggiunto) anche l’indignazione che tale operazione susciterà in molti fruitori (non solo animalisti) delle sue opere. Delvoye ha lavorato da sempre sulla decorazione (decorazione in senso reale e metaforico) di superfici bidimensionali che, grazie al suo raffinato intervento, si trasformano in stupefacenti piccoli miracoli di bellezza. Il suo lavoro è una sorta di elegante ricamo al tombolo, un ricco broccato, dove la decorazione si fa talmente fina da diventare una riflessione sul fare stesso dell’arte, sul tempo e la dovizia che occorrono per creare una superficie preziosa e che addensa su di sé sapienti riflessioni sul “fare”. La decorazione, da sempre considerata arte di serie B, con Delvoye ritrova la sua antica grandezza. Ma questi maiali così martoriati e seviziati, che se ne faranno mai della grandezza dell’arte? Certo, dal punto di vista bieco antropocentrico, Delvoye giustificherà la sua operazione artistica sostenendo che quei maiali erano comunque destinati a essere macellati e che lui, anzi, ha dato un senso grandissimo, insperato, alla loro esistenza, elevandoli a opere d’arte e rendendoli idealmente immortali. I miseri resti di animali a cui nessuno avrebbe mai badato (se non, indirettamente, nel piacere di mangiarne le carni) saranno guardati, fotografati, ammirati nelle più importanti collezioni del mondo. L’animale impuro e denigrato per eccellenza viene elevato ad emblema di bellezza. E tutto ciò è vero, e questa potrebbe anche essere una riflessione importante su come la bellezza sia un elemento totalmente culturale e come l’arte sia una sorta di “bacchetta magica” che trasforma la percezione della realtà, ma resta tutta la pochezza dell’uomo Delvoye che, in totale libertà, decide di essere il carnefice di decine di maiali e di asservire le loro vite ai suoi mirabolanti progetti artistici.

Un altro caso emblematico della violenza che la nostra cultura è disposta a esercitare sugli animali è quello accaduto alla Galleria *Placentia Arte* nel 2002. L’artista guatemalteco Anibal Lopez ha inaugurato la sua mostra con la presentazione al pubblico di un piccolo maialino vivo addobbato per l’occasione con tanto di fiocco. Al *vernissage* il pubblico si è teneramente intrattenuto con questo maialino, accarezzandolo e giocando con lui. Star dell’inaugurazione, il maialino ha abitato la galleria per le due/tre settimane della mostra, circondato da giocattolini con cui potersi intrattenere, per poi venire ucciso e servito con un buon bicchiere di vino come rinfresco in occasione del *finissage*.



Il cinismo di questa operazione è stato giustificato dal gallerista come la volontà di rappresentare la schizofrenia della nostra società che è disposta ad affezionarsi a un animale in un dato contesto ma che fa strage quotidiana di membri della stessa specie in altre circostanze. Credo che molte persone presenti all'inaugurazione della mostra non abbiano poi preso parte al banchetto finale e se ne siano andate disgustate. Penso inoltre che l'aver documentato, attraverso le fotografie del macellaio e della macellazione, la morte dell'animale (non sapremo mai se si sia trattato veramente dello stesso maialino o se ci sia stata una messa in scena e sia stato servito un altro animale appositamente acquistato – ma questo farebbe una qualche differenza?), pur nella sua crudezza e violenza, abbia messo veramente lo spettatore davanti all'assurdità del doppio standard sociale nei confronti di questo animale. Mentre Vargas, nel 2007, è stato il bersaglio di molteplici proteste e, giustamente, di esplicite minacce per aver espresso l'intenzione di fare morire di fame e sete un cane randagio legato a catena in una galleria di Porto Rico (sembra invece che il cane sia scomparso dopo la pubblicazione delle intenzioni dell'artista, forse fatto sparire da lui stesso, forse liberato da qualcuno, forse scappato), quasi nessuno ha attaccato



Lopez per la sorte toccata al maialino. Da noi, mangiare carne di maiale è consuetudine, vediamo già nell'animale vivo il suo quasi inevitabile destino, mentre uccidere un cane senza motivo è qualcosa che chiunque considera crudele.

Un'altra performance che ha avuto per protagonisti degli animali e che, pur nella sua terribile crudezza, ha posto direttamente il problema del potere di vita e di morte che esercitiamo sul vivente, è stata l'installazione dell'artista cileno/danese Marco Evaristi del 2000. Dieci frullatori, funzionanti, contenevano ognuno un pesciolino rosso e lo spettatore/attore poteva decidere se guardare semplicemente l'installazione o se mettere mano al pulsante di avvio e decretare la morte del pesce. Frullandolo.



La scultura scatenò molte proteste e dibattiti, ci furono denunce e l'azienda produttrice dei frullatori si dissociò dall'evento (mentre altre utilizzarono in seguito l'accaduto per farsi pubblicità). I giudici, comunque, decretarono che i pesci frullati erano morti in maniera istantanea (ben più velocemente di qualsiasi pesce comprato in una qualsiasi pescheria, per esempio) e che quindi non sussistevano gli estremi per il reato di maltrattamento. E in effetti, se non badassimo alle emozioni e al contesto, ma ci limitassimo esclusivamente a eseguire calcoli utilitaristici (non a caso Peter Singer, interpellato al proposito, non ebbe niente da ridire contro l'installazione di Evaristi), ci sarebbe da infuriarsi maggiormente per un "banale" fritto misto che per questa installazione (che, peraltro, fece 2 vittime delle 10 offerte al pubblico). Ciò che disgusta la nostra ipocrisia non è la morte degli animali (perché se

così fosse saremmo tutti vegetariani), ma la sofferenza gratuita a cui possiamo sottoporli. La legge non può condannare Lopez, dal momento che la sua azione volta a uccidere un maiale per mangiarlo è qualcosa considerato legittimo. Anche uccidere un pesce è ritenuto normalissimo, tanto che la bellezza della pesca sportiva viene pubblicizzata perfino nelle scuole elementari. Allora, e questo è ciò che dobbiamo chiederci tutti (artisti, fruitori, persone comuni e animalisti) perché la morte animale, se decontestualizzata dai luoghi ad essa preposti, costituisce problema? Se l'arte è soltanto la cartina di tornasole della temperatura culturale, intellettuale e morale di una società, possiamo forse renderci conto che, al di là delle pratiche quasi inconsapevoli (tanto sono radicate, acquisite, digerite da millenni) dello sterminio a cui sottoponiamo gli animali, i problemi etici iniziano a emergere e a rendersi visibili. Se prima dell'Ottocento mostrare umani deformi al circo era una consuetudine, quando Gino De Dominicis esibì alla Biennale di Venezia un ragazzo affetto da sindrome di Down, scoppiò un (prevedibile) pandemonio. Oggi molti artisti utilizzano animali (vivi o morti) e scatenano grossi dibattiti sulla liceità dell'operazione. Se la questione animale non fosse uno dei punti caldi del dibattito etico e politico contemporaneo, la cosa passerebbe inosservata senza scatenare le ire di nessuno.

Fatta questa panoramica tra chi usa i corpi degli altri come fossero materiali qualsiasi, dobbiamo assolutamente aggiungere che, grazie al cielo, ci sono sempre più modi rispettosi di parlare di animali e di animalità senza dover esibire cadaveri o creare piccoli zoo nelle gallerie (come fu quello realizzato da Paola Pivi presso la fondazione Trussardi una decina di anni fa, dove vennero esibiti, sotto il titolo *My religion is kindness* – titolo che sembra addirittura una presa in giro dei prigionieri in galleria – una quantità e varietà

di animali bianchi alla mercé dello sguardo pornografico dei visitatori).

Un solo esempio, tra tutti quelli che sarebbero possibili, sono le emozionanti opere dell'australiana Patricia Piccinini, opere in cui umanità e animalità condividono lo stesso corpo e la stessa pelle e si incontrano nel territorio magico dei sensi. Dall'immaginario di questa artista nasce infatti una moltitudine di creature ibride nelle cui forme è descritta la mappa di un infinito incontrarsi nel luogo in cui hanno fine i tagli e le secche cesure delle specie. Fatti finalmente della stessa morbida carne e della stessa vita, umani e animali si scambiano i corpi e la pelle, si trasformano gli uni negli altri, sono più vicini che mai, lì, davanti allo sguardo intenerito, dove il mostro si rivela nostro/a fratello/sorella e il destino degli uni non può che coincidere con il destino degli altri.



Aldo Sottofattori

Antispecismo, liberazionismo e accesso alla sfera pubblica

L'antispecismo – pur nella varietà delle diverse correnti – si articola in tre passaggi:

1) la capacità di intrattenere rapporti sociali, di esprimere autonomia e autogestione rispetto all'ambiente, oltretutto di provare che l'ampio ventaglio di sensazioni positive e negative non è specifico dell'umano, ma appartiene a tutti gli esseri senzienti;

2) da (1) consegue che il riconoscimento dello status etico – universalmente dichiarato per tutti gli umani – debba essere esteso alle altre specie;

3) a sua volta (2) implica che la relazione tra umani e non umani debba subire un'epocale trasformazione per restituire ai non umani l'autonomia e le libertà da sempre loro negate.

Questo è il percorso completo che caratterizza il *movimento antispecista*, il soggetto collettivo che si assume il compito di realizzare la liberazione animale. Perché ciò abbia senso – pur in prospettiva e considerando le enormi difficoltà attualmente insolubili – è necessario che tale movimento sia in grado di interagire con ciò che esiste “fuori”; in altri termini che abbia accesso alla sfera pubblica.

La conformità del movimento rispetto ai suoi obiettivi dovrebbe quindi essere valutata sulla base di una doppia verifica: a) dall'incidenza culturale effettivamente esercitata sulla società e b) dal riconoscimento ricevuto in ambito politico. Per “*riconoscimento*” non si intende la condivisione o l'accettazione degli obiettivi antispecisti da parte del sistema politico. La visione promossa dal movimento di liberazione animale – come si chiarirà meglio nelle pagine seguenti – rende impossibili *condivisioni* pubbliche e ufficiali dei suoi obiettivi. Per “*riconoscimento*” bisogna piuttosto intendere l'esistenza di reazioni da parte del sistema politico come conseguenza delle pressioni esercitate dal movimento sulle istituzioni. Tali reazioni possono caratterizzarsi sia come “capitoli” nei rapporti della polizia sia, soprattutto, come risposte politiche per ribadire l'inammissibilità della critica allo specismo sotto qualsiasi forma. In particolare, più il sistema politico *rileva*

l'attività antispecista maggiore è il potenziale politico del movimento¹.

Se le due condizioni di cui si è detto sono soddisfatte, si può sostenere che l'antispecismo e il suo braccio attivo, il movimento per la liberazione animale, hanno conquistato uno spazio all'interno della sfera pubblica. La sola condizione (a) in assenza della condizione (b) configurerebbe invece un'influenza culturale più o meno ampia su alcuni settori sociali.

Come possiamo decidere se il movimento antispecista ha un'*incidenza culturale* o un *riconoscimento politico*? Esattamente 10 anni fa, è apparso in Italia un articolato saggio scritto da due esperti britannici di teoria politica, Humphrey e Stears². I due autori intendevano dimostrare la fragilità – per non dire l'inadeguatezza – dell'approccio fondato sulla *democrazia deliberativa* come metodo di confronto con gli attivisti per la liberazione animale. Pur a notevole distanza di tempo, questo articolo consente di sviluppare alcune interessanti riflessioni. Innanzitutto, permette di individuare quegli atti aventi la capacità di incidere culturalmente e quelli capaci di ottenere riconoscimento politico. Inoltre, permette di rileggere l'inadeguatezza della democrazia deliberativa come metodo per affermare le ragioni degli attivisti. In questa sede, tuttavia, si cercherà di evidenziare i limiti delle conclusioni di Humphrey e Stears e si offrirà una possibile interpretazione della relazione intercorrente tra il movimento di liberazione animale e l'ambito socio-politico nel quale si trova a operare.

1. Influenza socio-culturale e riconoscimento politico

Il repertorio delle azioni degli attivisti per la liberazione animale prevede azioni che Humphrey e Stears definiscono con le espressioni di «politica del dissenso morale» e di «imposizione dell'incremento del costo». Queste due modalità rappresentano rispettivamente l'insieme degli atti aventi rilievo sociale e culturale e le azioni con rilievo (e, quindi, riconoscimento) politico.

1.1 – La manifestazione del dissenso morale

La manifestazione del dissenso morale consiste nella messa in campo di

1 Un esempio in tal senso è offerto dal documento governativo britannico: «Il benessere degli animali – I diritti umani: come proteggere le persone dagli estremisti dei diritti degli animali», cit. in Matthew Humphrey e Marc Stears, «La protesta per i diritti degli animali e la sfida per una democrazia deliberativa», in «Lo straniero», n. 85, luglio 2007, pp. 44-67.

2 Cfr. nota precedente. Sebbene il saggio richiami nel titolo l'espressione «diritti animali», il riferimento è comunque alla componente liberazionista e radicale del movimento antispecista.

un'ampia gamma di modi con i quali gli attivisti esercitano attività in ambito pubblico finalizzate al cambiamento della prospettiva con cui il senso comune guarda alla condizione "animale". Dibattiti, conferenze, indagini teoriche, proteste, campagne generaliste o circoscritte a uno specifico sfruttamento, feste, mostre, performance costituiscono i modi con i quali si tenta di guadagnare l'attenzione pubblica.

Sebbene le grandi associazioni animaliste adottino forme di propaganda di basso profilo, cioè tendenti a non drammatizzare il confronto con il pubblico, i gruppi *grassroot* – quelli concretamente portatori dell'idea liberazionista – tendono ad adottare approcci finalizzati allo shock:

Non cercano un compromesso o un accordo né prospettano criteri di valutazione che possano essere condivisi con i loro oppositori; il loro obiettivo [...] è invece quello di demonizzare ciò che considerano essere pratiche inaccettabili in modo da "esasperare i problemi ponendosi di fronte a un pubblico dal quale, altrimenti, sarebbero ignorati"³.

Di norma queste pratiche sono autorizzate dalle autorità, trovando spazio all'interno dei diritti garantiti all'associazionismo (diritto di espressione, di manifestazione, ecc.). Rispetto ad analoghe richieste/proteste da parte di altri gruppi di contestazione sociale, esse possiedono però alcune caratteristiche peculiari che pongono i contestatori in una condizione specifica. I movimenti "umanisti" rivendicano una varietà estesa di diritti sociali e civili che – una volta affermati – diventano automaticamente parte della dialettica sociale e quasi sempre, almeno fino a oggi, segno di progresso ed emancipazione. Per quanto il loro possibile successo imponga forme di confronto sociale anche conflittuali, le richieste di tali movimenti – nel momento in cui nascono – sono già iscritti nelle pieghe del diritto, nell'inconscio del legislatore, in buona parte della coscienza civile. Viceversa, le richieste del movimento di liberazione animale si trovano a operare in un quadro assolutamente refrattario. Pur trovando sostegno in frazioni di popolazione, il sistema nel suo complesso – le istituzioni politiche, economiche, giuridiche, ecc. – ritengono irricevibili le rivendicazioni del movimento antispecista e liberazionista. Ne consegue che mentre storicamente gli "umanisti" convergono con i loro antagonisti rendendo possibili forme di confronto e di negoziazione, i liberazionisti animali non hanno altra scelta che quella di *amplificare* la differenza morale nei confronti dei loro interlocutori.

Per questa ragione la concessione di spazio pubblico agli antispecisti

³ *Ibidem*, p. 52.

sembra essere legata al concetto di tolleranza, che è cosa ben diversa rispetto alla partecipazione alla dialettica sociale. La tolleranza, tuttavia, non è infinita. Laddove il movimento ha mostrato una vitalità maggiore – in particolare nei Paesi anglosassoni – sono sorte limitazioni sorprendenti: dall'imposizione a non produrre repulsione nel pubblico con l'esposizione di immagini raccapriccianti (in Gran Bretagna) a pesanti sanzioni in caso di danneggiamento dell'immagine di aziende che sfruttano animali (negli Stati Uniti). Anche in Italia, la perseveranza delle manifestazioni contro un'azienda che tuttora pratica la sperimentazione sugli animali ha scatenato, a suo tempo, forze sindacali, politiche e amministrative contro una quindicina di attivisti che sono stati poi posti "fuori gioco" dalla Giustizia. In quel caso, non è stato messo in discussione il diritto alla protesta, bensì quello dell'iterazione *sine die* della stessa.

Del resto anche la dottrina giuridica, messa alle strette, potrebbe rivelarsi ostile al movimento antispecista. Di fronte alla richiesta dei protezionisti di inserire un emendamento costituzionale a tutela degli animali, un giurista scrisse un articolo assai significativo di cui si riporta un passo:

Fra le tante ambiguità, paradossi e sottintesi politici che presenta il tema della tutela animale, vi emerge allora il come considerare un emendamento costituzionale per la tutela animale: progresso civile o cattura della Costituzione da parte di minoranze organizzate? [...]. Occorre chiedersi se sia accettabile che entità private possano influire in modo decisivo sui contenuti delle politiche inerenti gli animali, senza che esse offrano garanzie istituzionali effettive di responsabilità sociale; a cominciare dalla distinzione del proprio personale e delle proprie risorse da quelli delle amministrazioni pubbliche con le quali esse si rapportano. Come si concilia l'assenza di tali garanzie con una concezione pluralista di democrazia?⁴.

Chiaro, no? Sebbene sia tendenzialmente accettata dal sistema socio-politico, la manifestazione del dissenso morale può evolvere in forme via via "inaccettabili" e in tal modo chiama in causa risposte rigorose atte ad arginarne gli effetti.

1.2 – L'imposizione dell'incremento del costo

L'imposizione dell'incremento del costo consiste in un repertorio di azioni a carattere intimidatorio indirizzate contro un soggetto fisico o

⁴ Ettore Casanova, «La tutela degli animali tra estetica politica e ideologia», 22 febbraio 2005, http://www.forumcostituzionale.it/wordpress/images/stories/pdf/old_pdf/806.pdf.

istituzionale – direttamente o nei confronti dei partner con cui intrattiene delle relazioni commerciali – al fine di elevare le spese delle attività basate sullo sfruttamento animale. Distruzione di laboratori, sottrazioni di cavie, liberazioni di animali da pelliccia o pressioni di genere diverso – ad es., quelle esercitate su compagnie aeree che trasportano animali per conto di un istituto di ricerca – sono tutte azioni che rientrano in questa tipologia. Il caso emblematico di questa forma di contrasto è stata la campagna SHAC condotta contro la multinazionale *Huntingdon Life Sciences* e conclusasi con l'arresto degli attivisti e la loro condanna a lunghe pene detentive.

Sebbene l'imposizione dell'incremento del costo possa essere realizzato *anche* con modalità legali, il fatto che l'azione interagisca *materialmente* con le attività dell'avversario comporta il rischio di inevitabili rappresaglie, soprattutto se queste azioni sono dotate di efficacia propagandistica e protratte nel tempo. L'inevitabile saldatura degli interessi economici, commerciali e politici determina le contromosse del sistema istituzionale che può disporre di strumenti di dissuasione di varia natura.

A prescindere dai risultati che, a causa dell'asimmetria delle forze in campo, costringono gli attivisti a ideare soluzioni sempre nuove (e, purtroppo, a vivere anche ampi periodi di stasi), le azioni volte all'incremento del costo costringono il sistema politico a uscire allo scoperto per mostrare direttamente la natura specista del corpo sociale e delle istituzioni. A esercitare, insomma, un'azione politica contro l'antispecismo che diventa così, pur con tutti i limiti, una forza positiva e non integrabile nel sistema.

2. Quale accesso alla sfera pubblica?

Humphrey e Stears sviluppano la loro riflessione sull'*inadeguatezza* della democrazia deliberativa per dare corpo alle aspirazioni e agli obiettivi degli attivisti per la liberazione animale.

Che cosa è, però, la democrazia deliberativa? La democrazia deliberativa è una teoria che fa discendere le scelte pubbliche dentro un ben preciso quadro normativo che regola le relazioni dei partecipanti alla deliberazione stessa. La democrazia deliberativa si basa su modi quali l'accettazione della pluralità delle opinioni e delle diversità e lo sviluppo della partecipazione del cittadino alle scelte pubbliche. I partecipanti si impegnano a essere credibili, neutrali e orientati al bene collettivo al fine di individuare le soluzioni migliori per il problema che ha portato al confronto. Per evitare le distorsioni legate all'inevitabile distribuzione ineguale del potere,

le attività che prevedono la *deliberazione* dovrebbero essere gestite da organizzazioni neutrali.

Per quanto poche righe non possano rendere conto di una teoria macchinosa ed espressa in diverse varianti, si può immaginare come l'eventuale successo delle politiche basate sulla democrazia deliberativa possa manifestarsi soltanto su un piano puramente ideale. Forse, il saggio di Humphrey e Stears non sarebbe stato nemmeno scritto dopo la crisi scoppiata nel 2008, crisi che ha dimostrato quanto sia vana l'aspirazione a far funzionare il capitalismo in modo "democratico".

Ritornando alla nostra questione, gli autori del saggio non si risparmiano nel dimostrare che:

1) gli assertori della democrazia deliberativa non sono in grado di accettare né l'amplificazione del dissenso morale – poiché nel confronto i partecipanti *dovrebbero* semmai attenuarlo – né, tantomeno, l'imposizione dell'incremento del costo, che si configura come possibile rottura delle regole della convivenza civile;

2) gli attivisti sono *obbligati* ad assumere determinate modalità espressive e comportamentali, dal momento che il loro messaggio non verrebbe (né potrebbe essere) accolto dai "deliberatori".

Insomma, sembra che ciò che risulta difficile da comporre quando l'oggetto del confronto riguarda interessi umani diventi un compito pressoché impossibile quando un nuovo tipo di interessi – non previsti dal diritto, dalla politica e (a maggior ragione) dall'economia – venga avanzato a favore di politiche emancipative per gli altri animali. Perché sorprendersi? Lo specismo non è forse quell'idea che incide il taglio della separazione della specie umana dalle altre?

La lettura del saggio di Humphrey e Stears lascia l'impressione che i due autori abbiano utilizzato il paradigma del movimento liberazionista animale per criticare una teoria, quella della democrazia deliberativa, verso cui dimostrano di avere evidenti riserve. La tesi è che esistono aspirazioni legittime che trascendono il senso comune di un'epoca e che non trovano spazio nella proposta di relazioni discorsive tra eguali, semplicemente perché una delle parti non viene riconosciuta come "eguale":

Ci saranno sempre gruppi all'interno della società che sperano di sfidare le norme vigenti riguardo, per esempio, l'interpretazione della giustizia e i limiti dell'inclusione, e ci saranno sempre gruppi che si troveranno a essere svantaggiati a causa della novità contenuta nelle loro ambizioni⁵.

5 M. Humphrey e M. Stears, cit., p. 62.

Secondo gli autori, dunque, una solida teoria democratica dovrebbe consentire ai gruppi non convenzionali di rappresentare le proprie istanze anche con mezzi altrettanto non convenzionali, proteggendoli dalla *prepotenza* del senso comune. Questi, dal canto loro,

dovranno accettare il presupposto che la politica democratica non è una politica in cui “tutto è permesso”. Giustificare l’azione diretta, l’imposizione dell’aumento del costo e la polarizzazione dell’accordo morale non significa, perciò, accettare azioni indiscriminate e violenza politica⁶.

È qui che si presenta il punto di caduta dell’intero saggio e che si chiarisce un equivoco che lo percorre da cima a fondo. Di fatto Humprey e Stears assimilano l’antispecismo e il liberazionismo animale ad altri movimenti di emancipazione (non a caso citano «sindacati, movimenti per i diritti civili, delle donne e degli omosessuali»⁷), dimenticandosi che la frattura tra lo specismo e il suo antonimo è incolmabile sia a causa di un pregiudizio millenario, sia a causa di un diritto costruito sulla “separazione” e (soprattutto) di un’economia che si regge sullo smembramento dei corpi animali. L’evoluzione che ha portato alla *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* – a cui ancora l’umanità non riesce a dare corpo *per motivi tutti interni alla specie* – si arresta di fronte alla scissura politico-culturale tra l’“umano” e gli altri viventi: una scissura inventata e dichiarata *naturale*⁸.

L’assenza di uno spazio effettivo di condivisione di valori *fondativi* tra società umanista e antispecismo autorizza quest’ultimo ad accedere alla sfera pubblica con i mezzi ritenuti più opportuni, senza che debbano manifestarsi *necessariamente* obblighi o mediazioni con le autorità. Gli attivisti del movimento di liberazione animale non sono moralmente vincolati alle istituzioni di una società che non riconosce i presupposti etici dell’antispecismo e le finalità che ritengono imprescindibili. L’accesso alla sfera pubblica si configura quindi come atto di forzatura da parte di un “corpo estraneo”, al fine di disturbare l’umanismo e le sue istituzioni sia tramite il dissenso morale sia con l’imposizione dell’incremento del costo, in attesa che si realizzino le condizioni storiche (materiali e ideali) per porre finalmente l’obiettivo della liberazione animale.

⁶ *Ibidem*, p. 64.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Cfr. Massimo Filippi, *I margini dei diritti animali*, Ortica, Aprilia 2011.

Gianfranco Mormino

Il sacrificio cruento come tecnica di *problem-solving*

La presenza degli animali nei miti, nei riti e nei culti è attestata in ogni area del pianeta. Essi vi compaiono sin dai tempi più remoti in innumerevoli forme e ruoli, a riprova del rapporto cruciale che lega ogni cultura umana agli esseri che si muovono accanto a noi. Le valenze assunte nella vita religiosa dagli animali, veri o immaginari che siano, formano un campionario quasi illimitato e ricchissimo di contraddizioni; essi sono di volta in volta vittime, dei, antenati, mostri, semi-uomini, demoni, segni, profeti, traghettatori di anime, fecondatori, elargitori di doni, messaggeri, vendicatori. Le attività che li riguardano – dall’alimentazione alla caccia, dal lavoro alla rappresentazione figurativa – sono rigorosamente definite da divieti e obblighi della massima rilevanza per la comunità dei credenti, norme sancite dall’autorità del sacro e dotate di forte valore identitario. Le più consuete distinzioni tra le forme religiose sono del tutto inadeguate a render conto di questo fenomeno e a individuarvi delle leggi o almeno qualche forma di regolarità: usi antichissimi si ritrovano quasi identici in culti più recenti, miti elaborati nelle aree più impregnate di razionalità scientifica assomigliano a quelli tramandati da popoli privi di una lingua scritta. Ovunque gli animali popolano l’immaginario religioso, protagonisti involontari di pratiche e narrazioni che ne determinano la vita e la morte. La laicizzazione, il moderno “disincanto del mondo”, l’avvicinamento tra aree culturalmente fino a ieri distanti e l’affermarsi di un sistema economico globale hanno modificato molti aspetti di questa realtà, ma il mondo contemporaneo continua a conferire agli animali valori simbolici, identitari e normativi di matrice religiosa. Nella relazione tra l’uomo e gli altri animali, come in altri ambiti, le forze del sacro continuano a operare con straordinaria potenza, fornendo gli strumenti ideologici necessari a giustificare e a prolungare il dominio degli umani sul resto dei viventi.

In queste poche pagine ci interrogheremo su una pratica religiosa tra le più diffuse nel passato e ancora non scomparsa del tutto: il sacrificio cruento. Centrale in moltissimi culti, nei quali rappresenta la forma più alta di pietà religiosa, esso si presenta come un’enigmatica messa in scena: animali privi di qualsiasi pericolosità, spesso i più utili e mansueti, sono

uccisi – a volte sotto gli occhi dell'intera comunità, a volte nell'ambito familiare – in cerimonie meticolosamente studiate e offerti con la massima serietà a qualche essere invisibile. Spesso la cerimonia è accompagnata da quella che è stata definita “commedia dell'innocenza”: i sacrificatori negano di essere colpevoli dell'uccisione, scaricandone la colpa sul coltello o su coloro che hanno venduto l'animale immolato. Qual è il senso di tale azione, troppo largamente praticata per poter essere ritenuta una semplice aberrazione? Riti che prevedono l'uccisione di animali sono oggi praticati solo in alcune regioni, secondo leggi stabilite molti secoli fa da religioni quali l'induismo e l'Islam o in conformità a procedure magiche di carattere spesso sincretico; nel mondo occidentale i sacrifici animali sono scomparsi da alcuni secoli, anche se ne sopravvivono casi legati a credenze minoritarie e forzatamente clandestine. Il fenomeno è così diffuso nel tempo e nello spazio che le riflessioni su di esso, antiche quasi quanto l'uso stesso, si possono ritrovare in innumerevoli fonti – letterarie, giuridiche, teologiche, filosofiche, politiche, ecc. Negli ultimi due secoli, in particolare, si è cercata in esso la chiave di lettura dell'organizzazione sociale, della politica e, addirittura, della stessa natura umana. È qui impossibile ripercorrere la storia di questa ricerca; basti dire che la divergenza delle interpretazioni ha portato alcuni storici a disperare della possibilità di formulare una “teoria” del sacrificio o addirittura, come nel caso di Florence Burgat, ad affermare che la straordinaria varietà di modi, regole, usanze e finalità dei riti a noi noti induce a pensare che ci si trovi di fronte a un «non-oggetto»¹, ossia a una molteplicità di usi che non hanno alcuna possibile definizione unitaria. Pur riconoscendo alcune delle ragioni di una posizione così radicalmente eliminativista, seguiremo un approccio diverso: riconoscere la straordinaria polivalenza del sacrificio non comporta decretarne la dissoluzione. È però necessario ripensare tale istituzione in termini più semplici, cercando di capire a quali meccanismi si possa attribuirne l'esistenza, al netto di tutta la paccottiglia ideologica che ne fa da millenni un benefico atto morale e civilizzatore («nozze e tribunali ed are diero alle umane belve esser pietose di se stesse e d'altrui»).

Iniziamo con un'osservazione storica: se lo consideriamo dal punto di vista più ampio, appare innanzitutto chiaro che il sacrificio ha tracciato un'amplissima parabola, iniziata in epoca preistorica (la documentazione archeologica a riguardo è immensa), giunta al suo apice in epoca storica e declinata negli ultimi secoli. Esso ci appare come un uso che è stato preceduto e seguito da forme differenti di uccisione di animali. Se dunque il

1 Florence Burgat, *L'humanité carnivore*, Éditions du Seuil, Parigi 2017, pp. 159 sgg.

sacrificio è una parentesi, sia pure assai lunga e non del tutto chiusa, nella quale la mattanza ha assunto forme del tutto peculiari, ci si può domandare: come e perché si uccidevano gli animali prima dell'età sacrificale? E come e perché si uccidono ora, in società che affermano di considerare il sacrificio una pratica “barbarica”, ma continuano a sostenere la liceità di compiere azioni distinguibili da esso solo per la cornice in cui avvengono?

Per comprendere tale nodo di questioni è necessario affidarsi a una prospettiva continuista, ossia cercare di leggere il sacrificio cruento senza mai dimenticare che le attività umane hanno precise affinità e contiguità con quelle esibite da altre specie; concentrarsi sulle nostre presunte specificità – il simbolico, la razionalità, la cooperazione, la cultura, ecc. – porta al solito errore, non innocente, di chiamare cose simili con nomi diversi. È a mio avviso possibile rintracciare i moventi del sacrificio cruento nelle leggi che regolano il comportamento abituale non solo degli umani ma di tutti gli altri animali, vedendo in esso una tecnica di risoluzione di problemi fondata essenzialmente sull'esperienza e sull'analogia.

Possiamo facilmente ipotizzare che prima dell'uccisione rituale, e contemporaneamente a essa, sia esistita una modalità di uccisione che potrebbe essere definita come semplice predazione. Moltissimi animali cacciano, sono cacciati o fanno entrambe le cose; la predazione è uno dei molti modi in cui i viventi interagiscono e soddisfano i loro bisogni. Essa non è un'interazione tra specie (il lupo caccia l'agnello, il leone l'antilope, ecc.) ma tra individui, dal momento che avviene assai spesso anche tra conspecifici, come l'esperienza mostra abbondantemente. A renderla possibile è un divario fisiologico e di prestazioni tra due individui: nel caso degli umani, tale divario è spesso a favore, innanzitutto grazie alle doti meramente fisiche. Una lunga tradizione dipinge l'uomo come essere privo di armi naturali per la difesa e l'offesa ma si tratta solo di un mito autoindulgente, smentito con facilità dai fatti, utile a riequilibrare il presunto svantaggio “naturale” con un ancor più pretestuoso diritto “culturale”; oltre alla potenza del corpo, a favore degli umani giocano molti altri fattori, quali ad esempio la lunghezza media della vita, che ci consente un considerevole accumulo di esperienze e ampie possibilità di trasmetterle. La predazione non pretende per sé alcuna forma di giustificazione: semplicemente, avviene perché è possibile e perché soddisfa bisogni.

La fase della pura predazione, che ci accomuna agli altri animali, termina a seguito di un cruciale mutamento, coevo alla scoperta dell'agricoltura. A chi la trovò, tale pratica insegnò una lezione nuova e sorprendente: per avere qualcosa, è talvolta utile rinunciare a qualcosa d'altro. Il seme dà frutti solo se lo si getta nel terreno, astenendosi dal consumarlo subito; tale

è appunto l'origine del sacrificio, atto che scaturisce da una logica assai semplice, quella del concedere un bene per ingraziarsi un'entità più potente, dalla quale dipende la prosperità. Gli antropologi hanno scavato al di sotto delle teologie del sacrificio, cercato risposte complesse di ogni tipo e respinto quello che avevano sotto gli occhi e che gli attori del sacrificio hanno sempre detto con la massima chiarezza: esso assicura benessere, in quanto è il modo più efficace per "costringere" le forze naturali, e in primo luogo la terra, a concederci i loro favori. Letto in questa chiave, il sacrificio è un atto quasi ovvio: dare, sperando di ricevere in contraccambio, è una forma di comportamento che funziona in molteplici casi. Noi la mettiamo in atto ogni giorno, quando portiamo un regalo sperando di essere ben accolti a casa di un conoscente o quando "sacrifichiamo" il nostro tempo in cambio dello stipendio. Il fenomeno è largamente presente anche nel mondo animale, dove sono ben note pratiche quali il *grooming* reciproco o, più semplicemente, l'offerta della preda che il cane da caccia fa al proprio padrone in cambio di cibo e protezione. Gli esempi potrebbero moltiplicarsi ma l'essenziale consiste nel comprendere che sacrificare è una tecnica per risolvere un problema: quello di ottenere risposte favorevoli da forze che non si è in grado di controllare. Come spiegare altrimenti sacrifici diffusissimi ancora fino a pochi secoli fa per assicurare la solidità di un ponte o di una casa? Il mito albanese di Rozafa racconta che, per garantire la solidità del castello di Scutari, ella vi venne murata viva dal marito (il capomastro) e dai fratelli, che le lasciarono libere solo le parti anatomiche necessarie a svolgere il ruolo di madre (un seno per allattare, una gamba per cullare). Mircea Eliade, negli anni in cui è particolarmente infervorato per la causa nazionalista e filonazista, riporta una variante rumena della medesima storia, traendone la stupefacente conclusione che il sacrificio, nello specifico quello di una donna, è vita e creazione e che dunque occorre molto sacrificare, per costruire un'umanità migliore... A costo di risultare piattamente razionalista, concludo piuttosto che il sacrificio intende risolvere i medesimi problemi che una conoscenza decente della statica avrebbe consentito di risolvere senza violenza. A occultare quest'ovvia conclusione è il fatto, certamente non trascurabile, che il sacrificio non sembra avere grandi probabilità di funzionare; murare viva la moglie del capomastro potrebbe non impedire la caduta del castello. E tuttavia, quale altra via poteva essere intrapresa, nell'ignoranza delle regole dell'architettura? Forse noi abbandoniamo queste ultime, quando un ponte crolla? O il cane cessa di essere servizievole verso il padrone, se quest'ultimo lo maltratta? Più ovvio è seguire un'altra strada, quella di migliorare la tecnica, cercando modi più efficaci per ottenere il risultato voluto. E vengo così al

punto dei sacrifici animali.

Il sacrificio non è necessariamente cruento: sono infatti testimoniati molti riti di offerta compiuti con il semplice uso di vegetali o di oggetti preziosi. Tuttavia l'uccisione di animali e di umani è testimoniata da così tante fonti come forma eminente di pietà religiosa da richiedere una spiegazione. Come abbiamo già notato, la scoperta dell'agricoltura segnò una svolta: il problema da risolvere era quello di garantire il raccolto futuro, nuove forme di vita che spuntassero dal campo spoglio e secco dopo il raccolto. Non è dunque sorprendente che si sia pensato di propiziare questo evento attraverso un fluido e, in particolare, quello che più di tutti sembra essere essenziale alla vita: il sangue. Le vittime dei sacrifici non venivano sgozzate perché morissero; venivano sgozzate per poter spargere il loro sangue sul suolo, così da fecondarlo. Innumerevoli passi della letteratura antica, da Omero a Lucano, e di quella etnografica insistono nella descrizione del terreno che si imbeve di nero sangue, strumento ancor più efficace della pioggia e paragonabile solo al liquido seminale, che permette la procreazione animale. L'uso è ancora largamente visibile in moltissimi Paesi, dove, più innocentemente, è il primo sorso di una bevanda a essere gettato e dato in offerta alla terra per propiziare la fortuna. Il mito del sangue è peraltro duro a morire anche presso di noi: il sangue fa sangue e dà buona salute, si dice, così come ogni altro liquido che gli assomigli un po', ad esempio il vino rosso. Si può perciò ipotizzare che le smisurate ecatombi di animali e umani avvenute nella storia siano state dettate dalla convinzione che la fertilità della terra, divinità prima per importanza e cronologia, non potesse essere assicurata in modo migliore.

Se poi poniamo mente alla natura di supplica propria del sacrificio, dell'uomo inferiore verso una natura avvertita come superiore, ci appare chiaro che l'altissimo valore economico degli animali ne faceva i principali candidati al ruolo di "moneta di scambio" in quel rapporto con le forze naturali dalle quali dipende la prosperità del gruppo. Non diversamente ci si comporta del resto con i potenti, ai quali bisogna presentarsi con quanto di più prezioso si possiede per ottenerne il favore o almeno la clemenza. I capponi di Renzo per l'avvocato Azzecagarbugli, così simili ai pesci che i gabbiani maschi portano alle femmine per indurle all'accoppiamento, ci mostrano senza equivoci la continuità tra i comportamenti sacrificali degli umani e dei non umani.

Mariano Croce

«Non essere nata animale è una mia segreta nostalgia»¹

Sul dominio della parola

La speranza è un affare complicato, dice Wittgenstein, e la sua grammatica richiede la parola. Solo l'essere umano spera: una delle «modificazioni di questa complicata forma di vita»². È questa la sintesi, plastica ed elegante, di quella tradizione tardo-moderna che al linguaggio ha legato ogni particolarità dell'unico animale che spera. Ma Wittgenstein fa di più: in pochi passaggi – erratici come di consueto – affiora la scorza dura di una separatezza che sul linguaggio impianta un limite, quello che sovrappone il campo del comprensibile a quello del dicibile. «Se un leone potesse parlare, noi non potremmo capirlo»³, perché il linguaggio non è che il rovescio della forma di vita umana. Il dramma della parola si risolve in questi pochi passaggi e culmina nella disperazione di un limite che è contingenza radicale: siamo fatti come siamo e non possiamo farne a meno. Sì: perché il linguaggio eleva, si trasforma in tecnologia dell'esperienza, si sostituisce alle reazioni istintuali e le organizza: «L'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido»⁴. Ma proprio perché la capacità di parola è chiave di volta dell'umano – chiave sempre politica, dato che il linguaggio è l'«organo biologico della prassi pubblica»⁵ – il limite della contingenza si risolve in una dannazione ostinata: la dicibilità lascia fuori, perché l'argine al caos dell'esperienza istintuale non-organizzata richiede la presa di posizione rispetto a un ordine che procede per separazione:

1 Clarice Lispector, *Acqua viva*, trad. it. di R. Francavilla, Adelphi, Milano 2017, p. 52.

2 Questo il passaggio wittgensteiniano completo: «Un animale possiamo immaginarlo arrabbiato, terrorizzato, triste, allegro, spaventato. Ma possiamo immaginare un animale che spera? E perché no? Il cane crede che il padrone sia alla porta. Ma può anche credere che il padrone arriverà dopodomani? – E che cosa non può fare? – Come lo faccio io? – Che cosa devo rispondere a questa domanda? Può sperare solo colui che può parlare? Solo colui che è padrone dell'impiego di un linguaggio» (Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999, p. 229).

3 *Ibidem*, p. 292.

4 *Ibidem*, § 244. Cfr. anche Massimo De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 145-150; Paolo Virno, *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 55-56.

5 Paolo Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 22.

quello che è dicibile fa ingresso nel mondo dell'umano, quello che resta fuori è un'eccedenza indicibile. «I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo»⁶, aveva detto Wittgenstein qualche anno prima, e quel che il linguaggio non tocca rimane fuori dal mondo. L'esclusione, in tal senso, non è che la topografia del non-linguistico – una topografia irrealizzabile, però, perché fuori dalla visibilità concessa dalla parola.

Una delle diadi portanti del pensiero novecentesco – pensiero diadico per eccellenza –, quella che separa l'animale dotato di linguaggio da quelli che ne sono privi, si carica quindi di una solitudine insopportabile: se i confini del mondo sono i confini del linguaggio, l'essere umano è lasciato solo col suo linguaggio e può contare solo su esso⁷.

E se l'incantesimo della solitudine potesse spezzarsi? Se il bipede che spera rinunciasse all'organizzazione linguistica degli istinti per rituffarsi nel caos istintuale? È questo che suggerisce Filippo Strumia: ingannare il tempo liberato dal ritardo dell'autobus per «guardare la zanzara» e chiederle un parere, «ragionare sui lampioni con i pipistrelli»⁸. È possibile, come raccomanda Strumia, dimenticare la domanda su «cosa fare di questo stare qui» e raccogliere le parole che cadono dalle cose⁹? Eppure la penna del poeta – che devia dal significato consueto per professione – non è la sola a proporre la fuga extra-linguale. Contro gli assunti cocciuti della svolta linguistica novecentesca sono venuti da più fronti richiami sulle parole delle cose, parole non-linguistiche, *effetti di caduta* che si sottraggono ai codici tradizionali della comprensibilità – «lingua di rifiuti e schiuma a voce dei perduti», dove «la parola fa dimora [...] e si fa alga»¹⁰. Si tratta di posizioni teoriche che esaltano la forza delle cose che vibrano, come vibra la corda vocale che emette il suono, perché è nella vibrazione che ha sede il significato, e tutto il resto non è che effetto di risonanza.

Mi riferisco, ad esempio, all'eulogia della «vitalità» che Jane Bennett offre nel suo recente libro *Vibrant Matter*. La vitalità è «la capacità delle cose – alimenti, merci, tempeste, metalli – non solo di impedire o bloccare la volontà o i progetti degli umani, ma anche di agire come quasi-agenti o

6 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2006, § 5.6.

7 Su come particolari nozioni della conoscenza e del linguaggio separino in modo radicale l'essere umano dal mondo naturale, raccomandando lo scambio senza limiti di colpi tra David Bloor e Bruno Latour. Cfr. David Bloor, «Anti-Latour», «Studies in History and Philosophy of Science», vol. 30, n. 1, 1999, pp. 81-112; Bruno Latour, «For David Bloor... and Beyond: A Reply to David Bloor's "Anti-Latour"», «Studies in History and Philosophy of Science», vol. 30, n. 1, 1999, pp. 113-129.

8 Filippo Strumia, *Marciapiè con vista*, Einaudi, Torino 2016, p. 63.

9 *Ibidem*, p. 10.

10 *Ibidem*, p. 11.

forze con traiettorie, propensione o tendenze loro proprie»¹¹. È ora di chiudere il grande capitolo sulle ontoteologie binarie (vita-materia, umano-animale, volontà-determinazione), dice Bennett, per fare spazio a una congerie di forze agentive cui si è a lungo riservato lo spazio troppo angusto del non-linguistico, di ciò che resiste al linguaggio perché inerte e muto. Quello di Bennett è un tuffo nelle micropolitiche quotidiane in cui le cose sono tali perché capaci di produrre effetti. È lo stesso mondo di Spinoza e Thoreau, in cui il *conatus* è forza vitale delle entità che fanno accadere cose – cose che sono tali non perché vengono dette, ma perché capaci appunto di fare la differenza. Il mondo vitale che si agita nelle pagine di *Vibrant Matter*, in fondo, non è diverso da quello che si snoda lungo i versi di Strumia: una *rete degli effetti*, in cui la «capacità agentiva è [...] vista come distribuita in modo differenziale in uno spettro ampio di tipi ontologici»¹².

Allora, per sapere dove si è, che si è qui, insiste Strumia, «serve un ragno,/ un disegno col gessetto/ cancellato per metà,/ forse un pezzo di pneumatico/ scoppiato, un randagio che ha lo sguardo/ dei tuoi occhi»¹³. Di nuovo, è la relazione *cosale* che fornisce la condizione dell'essere: non occorre agguantare la posizione di privilegio di cui gode l'animale linguistico per elevarsi al di sopra delle cose e nomarle. Bisogna piuttosto stare nelle cose, capirne la forza d'impatto tutt'altro che silente, intendere il modo in cui le cose ci fanno sapere dove si è, che si è qui. Solo così si gratta via la patina collosa che copre una svista sin troppo ingenua, quella che alcune/i teoriche/ci chiamano «correlazionismo»¹⁴, l'idea cioè che le entità esistono nella misura in cui vengono dette dal linguaggio umano, che un ente partecipa dell'essere nella misura in cui si lascia acciuffare dalla griglia di segni-simbolo con cui l'essere umano organizza l'esperienza. Il correlazionismo è un vizio epistemico che, per sostenitrici e sostenitori dell'*object-oriented-ontology* (OOO), ha dato luogo a tutta la complessa genia della filosofia moderna e contemporanea (da Kant in poi). Il correlazionismo, in altre parole, è una forma radicata e radicale di quel che definisco «semantica sociale»: al mondo delle cose (animate e inanimate) non si ha accesso che per tramite della parola, sicché il mondo per l'essere umano esiste solo nel filtro del linguaggio. Il mondo è visibile solo attraverso il cristallo dei significati costruiti dall'essere umano nella sua relazione con

la natura inerte. E tuttavia, che questa natura inerte esista o meno al di là del linguaggio, non è affare di cui l'essere linguistico possa accertarsi o debba persino interessarsi.

Nello stile ricco e curioso di Ian Bogost, l'OOO è la risposta al correlazionismo, un modo per lasciare «le stanze umide della prigione della mente», per fare capriole nei «prati erbosi del mondo materiale»¹⁵. Insomma, per rimuovere il limite del linguaggio (che è limite del mondo), bisogna riconoscere che questo limite semplicemente non sussiste. Colpire al cuore il progetto correlazionista, rifiutare l'idea che il linguaggio fornisca l'unico accesso al mondo non umano e farsi trascinare nella fitta materialità delle cose.

Bennett e Bogost, assieme a molte/i sostenitrici/ori del ritorno alla materialità extra-linguistica, ci conducono in un ambiente dove la parola, destituita del potere di dominio sulle cose, lascia spazio all'emergere repentino e fluttuante di una serie imprevedibile di attori («attanti», direbbe Latour¹⁶). Lo scarto è radicale: non si tratta, avverte Bogost, di studiare le relazioni tra l'animale umano e le altre entità, animate e inanimate, bensì di collocarsi fuori dall'itinerario abituale della comprensione. Accettare di servirsi del ragno per capire dove si è.

Ma lo scarto richiede dedizione. Non si tratta di assecondare la rassicurante tendenza ad accogliere il non umano nell'umano, per cui, scrive Haraway, da sempre si ripulisce «lo specchio animale per cercare noi stessi»¹⁷. Una tale impresa non è che un esercizio di solipsismo. Si tratta piuttosto di seguire i movimenti come nella paratassi della scoperta di Clarice Lispector, la cui attitudine obliqua alla parola consente alla messe di attanti di muoversi liberi dallo sguardo panottico del significante:

Mi trovo in un'attesa stupefacente, tremula, meraviglia, di spalle al mondo, e da qualche parte fugge l'innocente scoiattolo. Piante, piante [...]. Mosche azzurre scintillano davanti alla mia finestra all'aria della strada inanimata. Il giorno sembra la pelle tesa e liscia di un frutto che in una piccola catastrofe i denti spaccano, il suo succo scorre¹⁸.

¹⁵ Ian Bogost, *Alien Phenomenology, or What It's Like to Be A Thing*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2012.

¹⁶ Scrive Bennett: «Il termine appartiene a Bruno Latour: un attante è una fonte d'azione che può essere umana o non umana; è ciò che ha efficacia, può fare cose, ha coerenza sufficiente per fare la differenza, produce effetti, altera il corso degli eventi» (J. Bennett, *Vibrant Matter*, cit., p. viii). È noto che Latour riprende la nozione di attante da Algirdas Julien Greimas.

¹⁷ Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, p. 21.

¹⁸ C. Lispector, *Acqua viva*, cit., p. 18.

¹¹ Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham 2011, p. viii.

¹² *Ibidem*, p. 9.

¹³ F. Strumia, *Marciapiede con vista*, cit., p. 105.

¹⁴ Cfr., ad es., Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Continuum, Londra 2008.

L'attività linguistica non è nominazione, ricerca di un rapporto di fissità tra un segno e un oggetto del mondo (che stabilisce la dominanza del primo sul secondo), ma una ricerca di

nuovi segni e nuove articolazioni in forme che siano situate al di qua e al di là della mia storia umana. Trasfiguro la realtà, e allora un'altra realtà, sognatrice e sonnambula, mi crea¹⁹.

Il segno di cui parla Lispector non è più il momento di stabilizzazione del significato che organizza l'esperienza degli esseri umani e garantisce l'interazione tra loro. Si tratta invece delle tracce lasciate dalle cose in una disposizione «ontografica», «strategia d'iscrizione, che disvela l'abbondanza di unità e la loro interrogatività»²⁰. Entrare in contatto con cose che

non esistono solo per noi ma anche per loro e tra loro, in modi che potrebbero sorprenderci e turbarci. Questo è il progetto ontografico: prestare attenzione alle cose innumerevoli che colmano il mondo che non vediamo²¹.

Entrare nel mondo delle cose, pertanto, richiede un gesto di umiltà che potrebbe smarrire: rinunciare al dominio saldo sulle cose che assicura la significazione, calarsi nel marciapiede con vista²² che ci mette in contatto con attanti inaspettati (talora inquietanti), godere di un ambiente non ordinato, in cui le cose si combinano in modalità imprevedibili. Insomma, ancorarsi alla terra e rinunciare al cielo²³.

Ma perché poetesse/i, scrittrici/ori, filosofe/i, che del linguaggio non possono fare a meno, chiedono a noi di rinunciarvi? Perché ne esaltano la natura di trappola odiosa e non vi rinunciano in primo luogo loro stessi? Credo che una risposta convincente consista nel rifiutare la postura del rifiuto. Non si tratta di negare il carattere tutto umano del linguaggio umano, né la sua centralità nella storia dell'umanità, bensì di forzarne la mano laddove si fa limite. Come? Rinunciando al linguaggio come specificità della specie e farne invece uno dei canali di attraversamento del mondo.

19 *Ibidem*, p. 22.

20 I. Bogost, *Alien Phenomenology*, cit. p. 38.

21 *Ibidem*, pp. 50-51.

22 Questo il titolo della raccolta di Strumia.

23 «Mi ancora alla terra,/ in cielo esploderei» (F. Strumia, *Marciapiede con vista*, cit., p. 92) – la terra è quella del mondo di cose che sfuggono l'ordine sistematico del linguaggio, il cielo è la sospensione al dominio sulle cose in forza di quell'ordine.

Contaminare il linguaggio, scavare fessure nelle sue maglie, lasciarvi passare colori, fluidi, odori, entrare «in contatto in modo furtivo con una realtà per me nuova che ancora non ha pensieri corrispondenti e ancor meno qualche parola che la significhi»²⁴.

Insomma, l'impressione che coltivo è che l'arroganza specista viva di un ancoraggio al linguaggio che lascia troppo solo l'animale che spera. Forzarne le tendenze eremitiche non è una postura etica, però. Si tratta piuttosto di un modo per accostare il prodursi del mondo e della storia – una storia «fatta da assemblaggi di specie organiche e di attori abiotici»²⁵. L'ontografia non è pura reazione alla protervia del linguale, ma raccoglie l'invito latouriano a operare come «mosche sul muro»²⁶, che descrivono, iscrivono, narrano, senza alcun intento di mettere le cose in quadri ordinati e ordinanti. È (anche) la rinuncia al potere della parola sul mondo che smuove i confini rigidi delle tassonomie consolidate degli enti. La sovversione delle tendenze gerarchiche e classificatorie può darsi solo in modo non-sovversivo, ossia muovendo senza rotture e creando fessure sempre più ampie in cui il mondo non umano di cose animate e inanimate possa venirci a disturbare indisturbato. In tal modo, quantomeno, ci si sentirà meno soli – benché inquieti, perché si converrà infine con l'ontografo Spinoza che la speranza è una *contractio animi ad parva*²⁷. Ne sortirà una segreta nostalgia di non essere nati animali.

24 C. Lispector, *Acqua viva*, cit., p. 47.

25 Donna Haraway, «Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin», *«Environmental Humanities»*, n. 6, 2015, pp. 159-165 (la citazione è a p. 159).

26 B. Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005, p. 136.

27 Cfr. Remo Bodei, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 81.

Emilio Maggio

Che cosa c'entra il cinema con l'antispecismo?¹

Esiste una relazione tra critica antispecista, riflessione teorica sul dispositivo cinematografico e etica della comunicazione? E, soprattutto, si può sviluppare una corrispondenza, un gioco di specchi chiasmatico tra un'impresa concettuale che si propone di denunciare lo sfruttamento animale, smontando e sovvertendo le regole che gerarchizzano il vivente marginalizzato, e la macchina-cinema come luogo laboratoriale di produzione di soggettività? Insomma, se il cinema è stato il più efficace dispositivo novecentesco di cattura e di governo dello sguardo, capace di sussumere rapporti sociali e di potere, l'antispecismo dovrebbe avere l'obbligo di mettere in discussione tutte le pratiche di naturalizzazione delle differenze che costituiscono la struttura stessa delle macchine spettacolari.

Il cinema è ancora in grado di dettare, e oggi in modo sempre più pervasivo sulle varie piattaforme digitali, un'idea di mondo da conquistare e governare affidandosi all'incessante lavoro macchinico di produzione delle immagini che un filosofo della contemporaneità come Peter Sloterdijk chiamerebbe antropotecnico². Questa protesi tecnica dell'occhio umano ha infatti un bisogno costante di riprodurre immagini del disastro, del contagio e della catastrofe, in cui la moltitudine degli inumani funziona come limite *naturale* da oltrepassare, come massa ibrida da cui emanciparsi, come *resistenza* da domare. L'inumanità e l'animalità diventano così il pretesto attraverso cui l'uomo esercita appieno il suo agire addomesticante. Diventa chiaro allora che *la magnifica ossessione* della macchina-cinema è proprio la costruzione dell'uomo e della sua controparte *naturale e selvaggia*, ossia l'animale. Questa costruzione artificiale (antropotecnica) di mondi, in cui si negozia la vulnerabilità del corpo con l'efficienza della tecnica, costituisce una delle più efficaci pratiche di governamentalità capitalista

1 Il presente saggio intende in qualche modo rispondere a questo interrogativo che, in maniera ossessiva e puntuale, scandisce il mio tentativo di trovare il nesso tra ricerca teorica, passione, etica e sfruttamento animale. L'idea è quella di trasformare il dubbio sottaciuto in questione.

2 Al proposito, cfr. anche l'interessantissimo saggio di Enrico Monacelli, «Verso un inumanesimo antropotecnico», in «Liberazioni», n. 28, primavera 2017, pp. 23-37.

sulla vita delle moltitudini escluse dalla società e incluse nelle forme dello spettacolo come *rapporto sociale mediato dalle immagini*.

La cineanimalità

Con *cineanimalità* intendo sottolineare che la produzione e la riproduzione di immagini-cinema rispondono a un estenuante processo di negoziazione tra l'animalità umana – rimossa, compromessa, perduta e continuamente evocata – e la razionalità tecnocratica funzionale al progetto teleologico dell'umanità. In fondo il destino dell'uomo coincide con quello delle immagini³. Per citare Mark Rowlands, «gli uomini sono quegli animali che credono alle storie che raccontano su se stessi. In altri termini, gli esseri umani sono animali creduloni»⁴. Per analogia il cinema consisterebbe in un aggiornamento tecnologico riprovisivo che riguarda il raccontare con l'ausilio di immagini-movimento. Tommaso Ariemma definisce, infatti, la *cineanimalità* come «l'animalità risultante dall'ingresso del medium cinematografico nella trasmissione delle storie»⁵. Tuttavia, sia Rowlands che Ariemma, pur comprendendo che l'unicità dell'uomo sia qualcosa di più complesso che una semplicistica descrizione di abilità – linguaggio, capacità di discernere il bene dal male, produzione di socialità e di cultura per difendersi dalle forze di una natura selvaggia, razionalità, amore, ecc. –, perseverano nella ricerca del *quid* che preserverebbe la specie umana dalla sua probabile estinzione e/o dalla confusione con l'eterogeneità del mondo in cui si trova ad *agire*. Da questa prospettiva, la *cineanimalità* consisterebbe in una semplice garanzia di sopravvivenza *mediatica*.

L'aspetto interessante di questa storia riguarda l'animalità dell'uomo come oggetto storico del contendere rappresentativo. Sloterdijk *classifica* le istanze espressive e comunicative in base alla loro capacità inibente o disinibente. Per il filosofo tedesco, il cinema, al pari degli altri concorrenti dispositivi spettacolari, è da considerarsi un media disinibente, partecipando con le

attuali tendenze dell'imbarbarimento dell'uomo [a quel] dispiegamento di

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

4 Mark Rowlands, *Il lupo e il filosofo*, trad. it. di N. Lamberti, Mondadori, Milano 2009, p. 4.

5 Tommaso Ariemma, «Cineanimalità», in «Fata Morgana», n.14, Pellegrini Editore, Cosenza 2011, p. 58.

potenza sempre maggiore [che consiste] sia nella rozzezza immediata, bellica e imperiale, sia nell'abbruttimento quotidiano dell'uomo grazie ai media che intrattengono e disinibiscono⁶.

Il concetto di *addomesticazione mediale* di Sloterdijk è però più complesso. Esso riguarda la produzione e l'uso di protesi antropotecniche attraverso cui l'umano crea se stesso e la sua controparte animale. Il positivo e il negativo, che al cinema assumono i tratti traslucidi e riflessi della pellicola cinematografica. Le *penne* addomesticanti della letteratura e le *pellicole* disinibenti del cinema sono le istanze del disciplinamento della *resistenza* inumana.

Se concentriamo la nostra attenzione sulla cassetta degli attrezzi cinematografici, sui mezzi di riproduzione della realtà, possiamo notare come le inquadrature, ad esempio, corrispondano a un progetto di divisione gerarchica del mondo. I piani che realizzano l'atto del filmare corrispondono cioè a una prospettiva antropotecnica in cui l'ambiente diventa una risorsa su cui esercitare un rigoroso controllo visivo. Il regime dello sguardo è il risultato di una costruzione dell'immagine che prevede l'uomo come unico e privilegiato referente. Le inquadrature che scandiscono la visione cinematografica sono declinate in piani in cui il volto assurge a pietra di paragone dell'intero universo. Ovviamente, per citare Deleuze e Guattari, quel volto bianco, occidentale, maschio e proprietario diventa il metro attraverso cui misurare il resto del vivente, l'unità di misura con cui prendere le (giuste) distanze dal mondo⁷.

Se la *cineanimalità* è la dimensione in cui l'umano usa le immagini per dare vita al racconto dell'animalità, il *cineanimale* è l'archetipo dell'animale cinematografico. L'animale cinematografico non esiste in natura e non corrisponde a nessuna specie vivente anche quando assume le sembianze di un vero animale. Il *cineanimale* è il modello dell'animale liberato sia dal destino *naturale*, a cui sembra essere *macchinicamente* condannato, sia dalle gabbie delle tassonomie scientifiche. Il *cineanimale* è la *parodia* dell'animale. Esso costituisce l'ibrido che si sottrae alla normatività del governo sul vivente. Il *cineanimale* può così assumere la morfologia

6 P. Sloterdijk, *Regole per il parco umano*, in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, trad. it. di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004, p. 244.

7 Cfr. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani*, trad. it. di G. Passerone, Catelvecchi, Roma 2014. Per essere precisi Deleuze e Guattari usano il termine "viso" e non quello di "volto". A questo proposito, rimando ancora a E. Monacelli, «Verso un inumanesimo antropotecnico», cit., pp. 26-27, che puntualizza come Sloterdijk, entrando in polemica con i due filosofi francesi, definisca *volto* e non *viso* (il *vettore dei rapporti di potere*).

gigantesca della grande scimmia come quella paradossale del mostro. Esso è King Kong ed Elephant man. Ma è anche l'asino Balthazar intorno a cui si costituisce la mostruosità amorale della società degli umani. Insomma, il cineanimale rappresenta la paradossalità attraverso cui l'animale non umano sovverte le regole civili che istituiscono le modalità relazionali tra uomo e animale.

L'umanità

Per Rancière, l'inumano è tutto ciò che è irrepresentabile⁸. Ovviamente, il filosofo francese concentra la sua analisi sul male assoluto, l'indicibile, l'oscuro mistero dell'umanità. Egli cita due esempi letterari che hanno tentato di rendere manifesto l'orrore dei campi di sterminio: *La specie umana* di Robert Antelme e *Lo straniero* di Albert Camus. Le due opere non sono delle *testimonianze* né tanto meno celano intenti di denuncia. Semmai sono prove di *resistenza*. Resistono adottando il, e adattandosi al, linguaggio delle convenzioni della specie umana pur in un contesto d'eccezione come quello del campo di concentramento. I due scrittori affermano di appartenere alla stessa specie che è stata capace di trasformare milioni di esistenze in nuda vita segregata. Quello che Rancière vuole sostenere è che non esiste un linguaggio specifico per rappresentare l'*irrepresentabile*. Ed è proprio questa impossibilità di *dire* a farci immaginare l'*irrepresentabile*. Se spostiamo l'attenzione sulla riproducibilità tecnica della realtà propria del cinema ed escludiamo i film *in costume* che, per un certo periodo e in forme convenzionali, hanno *ricostruito* la *Shoah* e il dramma della soluzione finale, potremmo comprendere come gli unici film interessanti siano proprio quelli che hanno interrogato l'orrore. Non si tratta tanto di analizzarne le forme e i contenuti quanto di confrontare «la parola proferita qui e ora su ciò che fu con la realtà materialmente presente e assente in questo luogo»⁹. Rancière usa l'esempio paradigmatico del film *Shoah*¹⁰ di Claude Lanzmann, in cui la struttura dell'inchiesta cinematografica oltrepassa la questione della rappresentazione *in termini di carnefici e vittime* e la sublima interrogandosi sul «processo di una doppia soppressione: la soppres-

8 Cfr. J. Rancière, *Il destino delle immagini*, cit., pp. 155-189.

9 *Ibidem*, p. 177.

10 Claude Lanzmann, *Shoah*, Francia 1985.

sione degli Ebrei e la soppressione delle tracce della loro soppressione»¹¹. Questo per Rancière è perfettamente rappresentabile. Altri film che hanno fatto dell'interpellazione la modalità per rappresentare l'irrepresentabile sono *Notte e nebbia* di Alain Resnais¹², che usa materiali di repertorio e si limita a filmare il trascorrere del tempo sulle strutture della detenzione come congelamento della memoria storica, e *Il figlio di Saul*¹³ di Lazlo Nemes, il cui protagonista è un giovane cadavere, il figlio di un ebreo recluso in un campo di sterminio.

L'irrepresentabile assoluto, lo sterminio calcolato degli ebrei, rappresentati e percepiti come inumani, ci porta direttamente a fare alcune considerazioni sull'*olocausto* degli animali. Contrariamente alla scarsità di immagini tecniche a *prova* dell'autenticità del *pogrom*, l'eccidio degli animali da reddito è testimoniato da una sovrabbondanza di foto e filmati in cui l'esplicitazione della violenza gioca un ruolo preponderante. La differenza iconologica tra i due campi della testimonianza cine-fotografica, quella del *pogrom* e quella della *mattanza*, è il risultato non solo dell'esistenza di un archivio di immagini storiche *embedded*, per cui gli agenti della memoria collettiva erano gli stessi detentori della tecnologia riproduttiva¹⁴, ma soprattutto del fatto che diversa è la considerazione morale dei soggetti inquadrati.

Quanto detto assume un significato che va oltre i postulati dell'etica umanista. Se infatti l'immagine documentaristica della *reportistica* tradizionale tradisce l'intento di alludere a un *referente* che deve rimanere

11 J. Rancière, *Il destino delle immagini*, cit., p. 176.

12 Alain Resnais, *Nuit et bruillard*, Francia 1955.

13 Lazlo Nemes, *Saul fia*, Ungheria 2015.

14 È ancora il film di Nemes a chiarirlo quando Saul, il *Sonderkommando* che è incaricato di accompagnare i prigionieri alla morte nelle camere dove saranno *gasati*, viene investito del compito di nascondere la macchina fotografica con cui alcuni detenuti cercano di testimoniare la drammatica realtà del campo, producendo *prove autentiche* dello sterminio. Cfr. anche Frédéric Rousseau, *Il bambino di Varsavia. Storia di una fotografia*, trad. it. di F. Grillenzoni, Laterza, Roma 2011, sulla fotografia scattata nel 1943 nel ghetto di Varsavia da un addetto delle truppe occupanti assurti a prototipo iconico dell'invasione nazista; e Georges Didi-Huberman, *Scorze*, trad. it. di A. Trocchi, nottetempo, Roma 2014, in cui il filosofo francese si sofferma sulle uniche quattro fotografie sopravvissute fino a oggi, scattate da ebrei in un campo di sterminio. *Il figlio di Saul* sembra trarre ispirazione proprio da queste foto: tre di queste, esposte tuttora nel museo di Birkenau, mostrano i corpi bruciati delle vittime e il *Sonderkommando* – il detenuto che collaborava alla deportazione e all'uccisione dei prigionieri nei campi di sterminio – avvolto nel fumo prodotto dai cadaveri; la quarta manca in quanto l'*autore* non è riuscito a inquadrare nulla, presumibilmente perché costretto a fuggire o a nascondersi: «Per noi che accettiamo di guardarla, questa fotografia “fallita”, “astratta” o “disorientata” testimonia qualcosa di essenziale: testimonia il pericolo, il vitale pericolo di vedere quello che accadeva a Birkenau [...]. Per chi ha organizzato “il luogo della memoria”, questa fotografia è inutile perché è priva del referente a cui mira: non si vede nessuno nell'immagine. Ma è necessaria una realtà chiaramente visibile – o leggibile – perché la testimonianza abbia luogo?» (*ibidem*, p. 49).

quanto più nascosto possibile agli occhi del pubblico – l'impianto moralistico vigente produce un regime della visione in cui viene deliberatamente bandita l'immagine esplicita della violenza su esseri umani –, l'inchiesta cine-fotografica che ha come scopo la denuncia dello sfruttamento animale sembra contraddire il *claim* animalista di *referente assente* con cui Carol Adams segnala la contraffazione dell'animale riprodotta dalla medialità ufficiale. Il reportage animalista si distingue proprio per la proliferazione esasperata di immagini del dolore. Qui il referente animale è presente in maniera ossessiva. Questo significa che il piano del simbolico viene completamente azzerato a favore della oggettiva e drammaticamente reale verità *scientifica* del mattatoio e del laboratorio. Siccome gli attivisti temono di non essere creduti, ricorrono alla esplicitazione visiva come prova della violenza capillare inflitta agli animali. Nonostante la proliferazione delle immagini dello sfruttamento animale continui a scandire la programmazione di qualunque piattaforma comunicativa, sia essa digitale o analogica – le immagini che documentano lo sfruttamento animale fanno ormai parte sia del menù messo a disposizione dalla rete sia di quello dei palinsesti informativi della televisione generalista – la mattanza degli animali continua inesorabilmente, tanto che si può parlare di un nuovo tipo di *confidenza* che il pubblico intrattiene con l'*inguardabile*, con l'*osceno*.

Non si vuole qui contestare il *reportage* animalista o misurarne l'efficacia in termini di *audience*, quanto piuttosto penetrare l'atto del guardare e del percepire le immagini della violenza sugli animali, dissimulandone il regime di assoggettamento dello sguardo prodotto dalla violenza delle immagini. Sabotare il meccanismo della riproducibilità tecnica della realtà significa bloccare la produzione di immaginario disciplinato attraverso cui il capitale rinnova la sua capacità di produrre profitto dai rapporti sociali. Si rende così evidente che lo sfruttamento degli animali precorre in qualche modo l'attuale sfruttamento biopolitico attraverso cui il neoliberismo *riproduce* la vita stessa. Se fino a qualche tempo fa la questione era l'appropriazione dei mezzi di produzione dei beni, oggi la questione riguarda la riproduzione delle relazioni sociali e affettive. Pertanto il cinema e il neo-cinema come dispositivi spettacolari non sono mere sovrastrutture di dinamiche culturali ma costituiscono la struttura stessa del disciplinamento di un mondo diviso in *animalità* e *umanità*, maschile e femminile, eterosessualità e omosessualità, finzione e realtà, falso e autentico, oggettivo e soggettivo.

Ma allora esiste un cinema antispecista?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo chiederci se sia sufficiente produrre immagini che traducono e trasmettono la realtà in modo rappresentativo. Il cinema che fin qui si è autoproclamato antispecista è intrappolato e confinato nel recinto del giornalismo e/o della propaganda. Anche il pur interessante e per certi versi epocale *Earthlings*¹⁵ riproduce tutti i vizi e le convenzioni del documentario a tesi, che si serve di immagini shock insieme a immagini edificanti – in cui è chiarissima la contrapposizione di una cultura matrigna e di una natura benevola e incontaminata – montate in modo analogico. Il film è un *manifesto* programmatico di tesi e antitesi che sottendono una critica, universalistica e quindi superficiale, della civiltà umana. In tal modo non si offre allo spettatore alcuna possibilità di sopravvivere immaginando possibilità inedite che potrebbero costituire l'unico cinema necessario e autenticamente politico come *altra realtà*. Anche *Earthlings* rimane quindi ostaggio di un'estetica dell'arte in cui il messaggio costringe lo spettatore ad arrendersi all'inesorabilità del Reale, tragica quanto affascinante modalità dello Spettacolo.

Se esiste, un cinema antispecista è allora nelle forme della sperimentazione, della sovversione linguistica e del sabotaggio delle convenzioni narrative logico-sequenziali e cronologiche del cine-spettacolo. Susan Sontag, in occasione del centenario della nascita del cinema, scrisse:

[d'ora in poi] i film dovranno essere eccezioni [...]. Dovranno essere eroiche violazioni delle norme e delle pratiche che oggi governano la cinematografia in tutto il mondo capitalista o che al capitalismo aspira – il che significa ovunque¹⁶.

Tale argomento meriterebbe un più articolato approfondimento. Per ragioni di spazio mi limito a fornire due soli esempi. Il primo riguarda la *sensibilità* antispecista del cineasta brasiliano Julio Bressane che con il suo concetto di *dislimite*¹⁷ ha tradotto il mistero e la ricchezza della vita in immagini-mondo sconosciute, o dimenticate, rappresentando tutto il rimosso dell'umanità. Il *dislimite* implica, infatti, l'attraversamento di campi e ambiti espressivi confinanti e l'implosione delle dicotomie che strutturano i dispositivi produttivi di senso, compresa quella altamente normativa di

Animalità/Umanità. Il secondo si riferisce al recente *Gola, Cuore, Ventre*¹⁸ della regista francese Maud Alpi che disarticola la prassi didascalica ed edificante del documentario propagandistico servendosi dell'ambiguità delle lingua poetica. La sua *denuncia* della sofferenza sistematica degli animali nel circuito della produzione della carne riesce a mettere in relazione il pensiero critico con i *limiti* della *visione* personale dell'autrice, in altre parole con la ricchezza di un linguaggio che abbia come punto di riferimento l'altro da sé.

15 Shaun Monson, *Earthlings*, Usa 2005.

16 Susan Sontag, «Fine del mito», in «Bianco&Nero», luglio-dicembre 1996, p. 14.

17 Julio Bressane, *Dislimite*, trad. it. di S. Fina e F. Niola, CARATTERIMOBILI, Bari 2014.

18 Maud Alpi, *Gorge, Coeur, Ventre*, Francia 2016.

Rodrigo Codermatz

Antispecismo e psicoanalisi**Cos'è lo specismo?**

Potremmo intendere lo specismo come una struttura nel senso che Rapaport dà alla "parola", cioè un sistema di comprensione, un'organizzazione, un modo di funzionare statico o a lento ritmo di cambiamento¹. Rapaport estende tale definizione anche alle strutture cognitive che sono sia gli strumenti quasi permanenti che il processo cognitivo utilizza senza doverli inventare ogni volta *ex novo* sia quelle organizzazioni quasi permanenti degli stessi che costituiscono il telaio dei processi cognitivi dell'individuo: per Rapaport, insomma, le strutture cognitive più comuni sono le strutture della memoria. Gill, riprendendo Rapaport, sostiene che tutti i meccanismi mentali rientrano nella definizione di struttura psichica intesa come forma di funzionamento che non viene creata *ad hoc*, ma che è in permanenza a disposizione del processo psichico², mentre per Holt la struttura non è che un programma per elaborare una combinazione di informazioni interne e ambientali³. Il principio che governa la struttura è quello di garantire uno stato percettivo di economia affettiva, ossia un basilare senso di sicurezza o un tempistico recupero riequilibrante nel caso questo fosse improvvisamente minacciato o turbato: la struttura è ricerca della familiarità percettiva, della sicurezza.

Da questa prospettiva possiamo allora dire che lo specismo è una struttura: un modo di funzionare basato sul semplice principio per cui la nostra sicurezza dipende dalla sopraffazione, sottomissione, dominio e distruzione dell'altro e di tutto ciò che minaccia la nostra identificazione percettiva; in una parola del *dis-umano*: è così che noi *funzioniamo* o, come dice Sartre ne *L'essere e il nulla*, che noi *esistiamo* la struttura. In questa sua

funzionalità, quindi, la struttura è ambigua: in quanto segnale-messaggio è principalmente reazione ai fattori disturbanti (rumore), è retroazione negativa, morfostasi, nel senso che si rende meno ridondante inglobando il rumore (codifica di sorgente). Di conseguenza, riorganizzata e rafforzata, è anche retroazione positiva, morfogenesi, codifica e intensificazione del proprio segnale. Piaget scriveva che l'adattamento vitale e psicologico dell'intelligenza è la proprietà non solo di resistere al rumore in modo efficace, ma anche di utilizzarlo fino a trasformarlo in fattore di organizzazione⁴.

In quanto morfogenesi adattiva, più che omeostatica, la struttura è omeoretica: percettivamente non ritorna mai allo stesso punto, è un processo irreversibile; ogni istante della nostra esistenza è *soglia, curva di piegatura, singolarità* per usare un termine di Magoroh Maruyama, *puntualità catastrofica* in cui si investe sull'accrescimento e il rafforzamento della struttura. Evolvendosi in forme sempre più complesse di sicurezza, la struttura continua comunque a conservare le sue forme passate, più primitive che non si estinguono mai, ma continuano a persistere pronte a ripresentarsi quando la realtà in qualche modo inibisce la funzione inibente della struttura presente. Sandler parlava di «persistenza della struttura»:

Noi abbiamo proposto l'ipotesi che le strutture, nel corso degli eventi, non vadano mai perse, e che invece si creino nuove strutture supplementari di crescente complessità, che nel corso dello sviluppo si sovrappongono a quelle più antiche [...]. Nessuna struttura, una volta creata, va mai perduta (anche se può essere danneggiata dai normali processi di decadenza). Le strutture vengono continuamente modificate sulla base dell'esperienza, tramite sovrapposizione di ulteriori strutture (che possono conservare parti sostanziali di quelle precedenti). Una componente essenziale di queste nuove strutture consiste nella presenza di fattori che servono a inibire l'impiego delle strutture sostituite⁵.

Seguendo Cooper potremmo dire che la vita di una persona si apre in spirali, passando ripetutamente attraverso gli stessi punti, ma a differenti livelli di integrazione e di complessità⁶. La vita rimarca quel *sentiero della*

1 David Rapaport, «Le strutture cognitive», in *Scritti 1942-1960*, trad. it. di G. Forlì, Feltrinelli, Milano 1977.

2 Merton Gill, *Il modello topico nella teoria psicoanalitica*, trad. it. di L. Baruffi, Boringhieri, Torino 1979.

3 Robert Rutherford Holt, «Ego Autonomy Re-evaluated», in «International Journal of Psycho-Analysis», vol. 46, 1962, pp. 151-167.

4 Jean Piaget, *Adattamento vitale e psicologico dell'intelligenza*, trad. it. di L. Mori, Edizioni OS, Firenze 1974.

5 Joseph Sandler, *La ricerca in psicoanalisi*, trad. it. di P. Coen Pirani, Boringhieri, Torino 1981, vol. II, pp. 85 e 172-173.

6 Ronald D. Laing e David G. Cooper, *Ragione e violenza*, trad. it. di G. Lisciani, Armando Editore, Roma 1978, p. 68.

necessità (*Χρεία-οδος*), in cui perdiamo noi stessi giorno per giorno sin dall'infanzia perché in una società fondata sullo sfruttamento non può essere altrimenti, come affermava Sartre.

Quando l'accumulo di errori, di ambiguità, di contraddittorietà, di equivocità infrastrutturali diviene così consistente e ripetitivo da compromettere o paralizzare l'informazione⁷, allora si realizza il *rumore* come *insicurezza*, come *aggressione aleatoria senza memoria*, poiché, inibita l'ultima sua forma evolutiva come storicità⁸, la struttura (che è memoria) regredirà alle forme più primitive e basilari di sicurezza; quanto più invalidante sarà il rumore, tanto più originaria e primordiale sarà la struttura rassicurante recuperata e ripristinata che potrà essere sia la propria infanzia (al limite ontogenetico, l'*identificazione primaria* caratteristica del rapporto analitico-orale dell'individuo col gruppo micro-sociale di appartenenza) sia l'infanzia filogenetica del gruppo stesso (da qui il mito della tradizione, del sangue, del rito, della civiltà, del progresso, dell'evoluzione, del "naturale", ecc.).

Se intendiamo lo specismo come struttura che definisce la subordinazione dell'animale non umano a quello umano in termini di necessità, si mette in atto un pericolosissimo processo di *morfofasi infrastrutturale*: ad esempio, il *welfarismo*, opera di integrazione del disturbo che funge da momento antitetico indispensabile alla riconferma ridondante del segnale antropocentrico che diviene, contemporaneamente, *morfogenesì*, ossia momento "evolutivo" della struttura, grazie al quale questa si amplia e assume maggiore comprensività e complessità, più organizzazione, più potenza dal momento che ci offre ulteriore sicurezza affettiva e ci dispensa da un sovraccarico percettivo (presa di coscienza). In caso di disturbo aggressivo l'integrazione viene più o meno consciamente tentata, con una regressione a forme più semplici e primitive di sicurezza o, per lo meno, a situazioni deresponsabilizzanti come quella dell'infanzia durante la quale sono gli altri a decidere e agire per noi: il sistema si approfitta di questi meccanismi, creando e promuovendo, anche a livello mediatico, scenari fantastici e infantili, comunque irreali, d'incontro con l'animale non umano. E qui, come vedremo, la teoria psicoanalitica può dire qualcosa, svelando la natura demagogica di queste sicurezze.

7 A questo proposito, potremmo riprendere la definizione di informazione di James G. Miller: «Grado di libertà, esistente in una situazione data, di scegliere fra segnali, simboli, messaggi o modelli che devono essere trasmessi», in William Gray, Frederick J. Duhl, Nicholas D. Rizzo (a cura di), *Teoria generale dei sistemi e psichiatria*, trad. it. L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1978, p. 75.

8 *Ibidem*, p. 74: «Il tempo è la fondamentale quarta dimensione del continuo spazio-temporale. Il tempo è l'istante particolare in cui esiste una struttura».

C'è poi un altro aspetto da considerare in merito alla struttura: essendo composta da diverse griglie interferenti, intersecanti, interdipendenti e interfunzionali, l'*aggressione aleatoria senza memoria* può avere il suo fuoco in ogni dove, in qualsiasi stato intersezionale, nodo o livello della struttura e dare origine a un disequilibrio trasversale: qualsiasi punto della struttura è potenzialmente anti-struttura. Sussiste quindi, in questa complessità, la possibilità di un rapido innescarsi di un processo di squilibrio epigenetico che può derivare dagli orizzonti più impensabili e improbabili, incommensurabili e imprevedibili e che l'effetto di questo nuovo processo, di questo nuovo input procedurale, vada a interferire dentro le griglie della struttura, rallentandone o accelerandone l'involutione o l'evoluzione.

Quando non intersecano la lotta antispecista, gli altri movimenti di liberazione e di opposizione all'oppressione e alla repressione come, ad esempio, quello anarchico, devono riconoscere la loro insufficienza e incompletezza poiché la struttura che sta alla base del mancato incontro è quella descritta. E questo vale anche per le lotte contro l'imperialismo, il consumismo, la massificazione, il sessismo, ecc.; queste, infatti, sono tutte lotte contro il dominio, ma allo stesso tempo sono *aggressori aleatori senza memoria* dello specismo.

Perché antispecismo e psicoanalisi?

Per prima cosa va detto che *la struttura si riproduce, si mantiene e si trasmette inter- e intra-generazionalmente tramite processi e dinamiche transferali* mutate dall'infanzia con le sue persone importanti e il suo piccolo mondo peda-demagogico. Così il nostro genitore/bambino si guadagna l'approvazione e la gratificazione rassicurante del suo ambiente/padre quando lo clona e lo transustanzia in noi già dalle nostre prime lallazioni, riducendoci a un precipitato dell'Io collettivo delle generazioni che ci hanno preceduto e delle loro sicurezze e convinzioni. Questo «processo di delega», come lo definirebbe Helm Stierlin, questa incarnazione della struttura genitoriale non è che il Super-io di Freud:

In genere, i genitori e le autorità analoghe seguono, nell'educazione del bambino, i precetti del proprio Super-io. Qualunque sia l'assestamento a cui il loro Io è giunto nei confronti del Super-io, essi sono severi ed esigenti nell'educazione del bambino. Hanno dimenticato le difficoltà della propria infanzia e sono contenti di potersi identificare ora completamente con

i propri genitori, che a suo tempo hanno imposto le loro tante pesanti limitazioni. *In tal modo, il Super-io del bambino, in effetti, non viene costituito secondo il modello dei genitori, ma del loro Super-io*; si riempie dello stesso contenuto, diventa il veicolo della tradizione, di tutti i giudizi di valore durevoli che, per questa via, si sono propagati per generazioni. È facile indovinare quanto sia d'aiuto la considerazione del Super-io per comprendere il comportamento sociale dell'uomo – per esempio quello della delinquenza – e forse anche per trarne suggerimenti pratici ai fini dell'educazione [...]. Il passato, la tradizione della razza e del popolo [...] sopravvive nelle ideologie del Super-io⁹.

È pertanto un processo transferale a rigenerare la struttura, a riprodurre un sistema sociale, culturale ed economico come lo specismo fondato sullo sfruttamento di forme di esistenza che, in quanto divergenti dai valori e dalle modalità di funzionamento trasmessici dalla famiglia, sono ritenute inferiori e subordinabili alla nostra sicurezza:

Così il fatto di mangiare può avere una base genetica ma, per la massima parte, la scelta del tempo in cui mangiare, di ciò che mangiamo, di come mangiamo e di come ci comportiamo quando stiamo mangiando sono fatti culturali e richiedono di essere esaminati a un livello superiore di integrazione sistemica e comportamentale. Possiamo concluderne immediatamente che la conoscenza che un soggetto ha di se stesso e del mondo [...] più spesso viene appresa dall'interno della propria famiglia e della propria cultura. Il fatto è che i membri di una tradizione culturale apprendono non soltanto quale comportamento adottare in una determinata situazione ma anche che cosa dire in proposito. Ciò che si impara a dire diventa ciò che si impara a pensare¹⁰.

Noi ci troviamo gettati (nel senso che l'esistenzialismo ha dato a questo termine) in queste dinamiche transferali e le ripercorriamo quotidianamente regredendo, come detto, al nido o al grembo materno o, ancor più indietro, al “sangue”, alla caverna, alle nostre strutture più primitive, ai nostri processi primari. Scrive Cooper:

La maggior parte di noi non si è liberata dai pregiudizi, dalle credenze e

9 Sigmund Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, trad. it. I. Castiglia, Newton Compton, Roma 2011, pp. 381-382 (enfasi aggiunta).

10 A. E. Schefflen, *Sistemi e psicosomatica*, in *Teoria generale dei sistemi e psichiatria*, cit., pp. 172-183.

dalle idee della propria infanzia: le nostre reazioni irrazionali scaturiscono dalla nostra cecità nell'infanzia, dalla prolungata demenza dei primi anni di vita. Ma, dice Sartre, che cos'è questa infanzia insuperabile se non un modo particolare di vivere gli interessi generali dell'ambiente? [...]. Noi pensiamo con quelle prime deviazioni, noi agiamo con i gesti appresi da coloro che vogliamo cacciar via [...]. Noi viviamo la nostra infanzia come nostro futuro [...], i nostri ruoli sono sempre strutture future¹¹.

Così, proprio nei momenti che necessiterebbero, per dirla con Jacques Lacan, di un'oggettivazione superiore, questo anacronistico infantilismo non fa che ripetere un segnale ridondante, un ammasso di bugie, ambiguità, contraddizioni e ipocrisie tenute in piedi dagli apparati che fanno poggiare la famiglia sull'educazione, religione compresa:

L'ultimo contributo alla critica della visione religiosa del mondo è stato fornito dalla psicoanalisi, dal momento che essa ha indicato l'origine della religione nello stato indifeso del bambino e ha fatto derivare i suoi contenuti dai desideri e dai bisogni d'infanzia, protrattisi sino alla maturità¹².

Con questo arriviamo alla seconda ragione del rapporto tra antispecismo e psicoanalisi. David Cooper, riprendendo le *Questioni di metodo* di Sartre, afferma:

Oggi, soltanto la psicoanalisi ci consente di studiare il processo attraverso cui un ragazzo, brancolando nel buio, tenta per la prima volta di giocare il ruolo impostogli dai genitori. Solo la psicoanalisi ci spiega se il ragazzo evade questo ruolo, o se il ruolo si dimostra per lui irrecusabile, o se egli lo accetta interamente. Soltanto la psicoanalisi ci permette di trovare nell'adulto l'uomo intero, con tutto il peso della sua storia [...]. L'esistenzialismo, con l'aiuto della psicoanalisi, può oggi studiare quelle situazioni in cui l'uomo ha perduto se stesso fin dall'infanzia¹³.

A partire da queste dinamiche transferenziali, la teoria psicoanalitica ci offre validissimi strumenti per comprendere i sistemi di difesa (che potremmo definire razionalizzanti di tipo distorsivo e di tipo disattentivo) ai quali ricorriamo per mantenerci sicuri entro una struttura, per articolarla

11 R. D. Laing e D. G. Cooper, *Ragione e violenza*, cit., p. 56.

12 S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 448.

13 R. D. Laing e D. G. Cooper, *Ragione e violenza*, cit., p. 54.

e trasformarla in complesso, in ineluttabile restringimento dell'Io; difese che ci rendono incapaci di affrontare il cambiamento, la critica e la dialettica e che favoriscono l'insorgere di fobie obbliganti e paralizzanti. Fobie che assumono la forma di pregiudizi e atteggiamenti discriminatori che si avvalgono del bagaglio acritico di norme e valori trasmessici nell'educazione e dalla tradizione e che si scaricano emotivamente in forme acute di controllo, censura, repressione, persuasione, sottomissione, persecuzione, segregazione, emarginazione, ostracismo, razzismo, xenofobia, totalitarismo e autoritarismo livellante – forme che possono agire anche a livello di popolo o di massa ovunque si crei una realtà partecipativa che escluda altre espressioni.

La psicoanalisi ci mette di fronte al nostro atavico persecutore riflettente gli elementi originanti la paura e l'insicurezza, elementi costitutivi della nostra impotenza a opporre un rifiuto, della nostra impossibilità emotiva ad avvicinarci al cambiamento, al diverso, al nuovo, a una struttura-altra ormai incalzante che, nel suo esordio, si presenta sempre percettivamente insicura e ansiogena. La psicoanalisi ci svela la gabbia in cui ci rinchiodiamo, ossia l'ambiente familiare e dell'infanzia, nostro vero e proprio esoscheletro, corazza e armatura. La psicoanalisi ci parla del nostro continuo stato regressivo, della nostra tendenza a ritirarci nella nostra infanzia di fronte alla maturità del lutto necessario al cambiamento, alla messa in gioco; ci parla del rischio di esporsi a una situazione di mera vivibilità perdendo l'accesso a un benessere più autentico, più completo – creativo e non adattivo, propositivo e non ripetitivo, altruistico e non egoistico. In breve, la psicoanalisi offre all'antispecismo gli strumenti per smascherare, interrompere, decostruire, detronizzare e neutralizzare queste dinamiche regressive – autentiche forze reazionarie –, al fine di incrinare la struttura e di silenziare la loro richiesta di acquiescenza.

Intesa come “sospensione della struttura” e dei suoi meccanismi riproduttivi, la teoria psicoanalitica può fornire all'antispecismo la forza e le certezze per un vero e proprio processo di riappropriazione del nostro tempo cronologico, della nostra età evolutiva, della nostra stessa storicità e dell'attualità come emergenza nel doppio senso di ciò che emerge (il fatto) e di ciò che urge (perentorietà). Possiamo allora parlare letteralmente di un atto terapeutico di *chiarificazione esistenziale*, atto terapeutico che analizza, riconosce ed elimina un conflitto e un'ambiguità comunque esistenti in noi, potendo portarci alla scoperta di noi stessi, all'emersione dal paradiso dell'infanzia in un percorso di maturazione ricco di punti di appoggio, di punti di vista, di possibilità, di quella energia e forza empatica che Edoardo

Weiss definiva la «duplicazione risonante in noi dell'altro»¹⁴.

Al contrario, lo specismo è il riassetarsi, l'accomodarsi, l'adattarsi della struttura come sintomo; soluzione adattiva estremamente autistica e narcisistica nella connotazione comune a questi due termini: centralità su se stessi e decentramento, annientamento dell'altro. Lo specismo, al pari di una nevrosi e psicosi, si chiude nella sua visione anacronistica infantile, regredisce e si allontana dalla realtà, affidandosi a una sua visione distorta, a un approccio superficiale, scontato e arido, a una visione rassicurante della morte e della sofferenza dell'altro. Per concludere, una citazione tratta da una delle ultime lezioni di Freud, citazione che riassume le mie considerazioni: «Nella psicoanalisi sono contenuti sufficienti momenti rivoluzionari per garantire che chi è stato da essa educato non si porrà mai più avanti nella vita, dalla parte della reazione e dell'oppressione»¹⁵.

14 Edoardo Weiss, *Struttura e dinamica della mente umana*, trad. it. di M. Magnino, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 33.

15 S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 438.

Federica Timeto

Zone di contatto: performance transpeciste e transgenere fra arte e scienza

Tutti gli animali, gli umani e le macchine sono invischiati nel lavoro (e nel gioco) ermeneutico per poter stare insieme in mondi vitali specifici. Si toccano, dunque sono. È una questione di azione in zone di contatto¹.

L'ospedale e il laboratorio sono stati, a partire dalla fine del Settecento², gli apparati privilegiati attraverso cui la società disciplinare ha esercitato la biosorveglianza sui corpi per mezzo di strategie di individuazione e isolamento. Nell'odierna società del controllo, invece, ai corpi che divengono vettori di informazione dai confini permeabili, non più modellati all'interno di forme fisse e strutture chiuse ma modulati in variazioni continue di «stati metastabili»³, corrisponde un laboratorio esteso, che Bruno Latour definisce «World Wide Lab»⁴, disseminato in un circuito di pratiche reticolari. In questo circuito integrato⁵, che intreccia reti mediche, militari, economiche e informatiche, i corpi dei soggetti subalterni umani e non umani sono controllati, valutati e scambiati come «dati» equivalenti: in questa equivalenza, però, i corpi non sono posti in relazione fra loro, ma semplicemente addizionati da un tecnobiopotere che attua un isolamento estensivo per via di frammentazione. In questo regime di calcolo, che connette luoghi, persone e tempi tutt'altro che immateriali in sequenze continue e ripetute, come scrive Massimo Filippi a proposito del mattatoio⁶, il numero allontana progressivamente la vita dalla materia

1 Donna J. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis e Londra, pp. 262-263.

2 Michel Foucault, *Nascita della clinica*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1969.

3 Gilles Deleuze, «La società del controllo», 1990, trad. it. di G. Caccia, <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiacritica/societacontrollo.htm>.

4 Bruno Latour, *Reassembling the Social*, Oxford University Press, Oxford 2005, p. 119.

5 Secondo la definizione di Rachel Grossman ripresa da Haraway in *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 68 sgg.

6 Massimo Filippi, *L'invenzione della specie. Sovvertire la norma, divenire mostri*, ombre corte, Verona 2016, pp. 33-51.

incarnata, la decontestualizza, la sterilizza e la sottrae alla vista affinché, e paradossalmente, le rappresentazioni possano subentrare alle pratiche che le rendono possibili, e occultarle.

Nel contesto artistico contemporaneo, l'ordine estetico della tecnoscienza, che ha fatto propri i canoni della rappresentazione tradizionale garantita dalla contemplazione a distanza dell'osservatore invisibile, è stato oggetto di numerose incursioni e interferenze ad opera dei cosiddetti «bio-artisti», ossia quegli artisti che fanno del *wetware* sia il *medium* che il contenuto del proprio lavoro. Mettendo in scena le performance del laboratorio diffuso contemporaneo, questi artisti intervengono nel continuum bioipermediato⁷ che modula i corpi multipli e transindividuali contemporanei, toccando letteralmente con mano l'innervarsi reciproco di materia e informazione, natura e tecnologia.

Da un lato, anche in ambito artistico, il feticismo della tecnoscienza, e in particolare della genetica, può sfociare in una visione determinata che finisce col perdere di vista la componente materiale del reale come del mediale⁸, oppure col supportare la mitologia dell'artista come novello alchimista che ha finalmente accesso alla vita stessa, come mostrano i numerosi quanto controversi esperimenti con animali transgenici, di cui Alba, il coniglio fosforescente (*GFP Bunny*, 2000) di Eduardo Kac, è probabilmente l'esempio più noto⁹.

7 Cfr. Giorgio Griziotti, *Neurocapitalismo. Mediazioni tecnologiche e linee di fuga*, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 120.

8 Jens Hauser, «Observations on an Art of Growing Interest», in Beatriz da Costa e Kavita Philip (a cura di), *Tactical Biopolitics. Art, Activism and Technoscience*, The MIT Press, Cambridge MA 2008, p. 88.

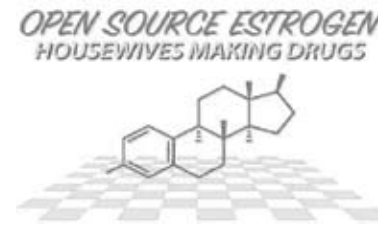
9 Tra gli esempi più noti di bioarte transgenica forse per il suo impatto visivo (Alba è un coniglio albino – secondo alcune versioni della vicenda, appositamente allevato per Kac in un laboratorio francese – e fosforescente perché modificato con le proteine della medusa *Aequorea Victoria*), *GFP Bunny* è stato anche uno dei lavori più dibattuti e controversi. Nonostante Kac abbia più volte affermato di non aver mai maltrattato alcun animale per i suoi lavori e abbia espresso la propria responsabilità verso gli altri transgenici – anzi, se Alba non fosse precocemente morta, Kac l'avrebbe adottata – resta il fatto che manca qui una chiara presa di posizione politica rispetto alle pratiche utilizzate e agli interessi delle istituzioni coinvolte. L'indiscutibile e mai discussa evoluzione transgenica rimane, insomma, per l'artista, il più nuovo e attuale repertorio a cui attingere (utile a questo proposito Steve Baker, «Kac and Derrida: Philosophy in the Wild?», in Oron Catts [a cura di], *The Aesthetics of Care?*, SymbioticA, University of Western Australia, Western Australia 2002, pp. 74-78). Il problema non è nemmeno tanto l'aspetto formale, dunque sostanzialmente inutile di tutta l'operazione, dalla quale gli stessi scienziati che hanno collaborato sembrano poi aver preso le distanze, ma proprio il fatto che la relazione fra arte e scienza, che il lavoro di Kac sottolinea, relazione di collaborazione o conflittualità ma non di ibridazione performativa, mantiene intatta la corrispondenza ancora rappresentazionale fra le due sfere. Non mi pare poi che la concezione che Kac ha dell'artista «come un programmatore che crea le forme di vita scrivendo o alterando una data sequenza (genetica)» sia conciliabile con la visione post-antropocentrica della visualità che, per esempio, gli attribuisce Cary Wolfe, dal momento che se anche lo spettatore non vede là dove guarda, l'artista mantiene

Dall'altro, gli artisti che scelgono di operare in una prospettiva meno umanocentrica e più ecosistemica non cedono al feticismo della verità, del gene come dell'artista, lavorando semmai sullo svelamento e la condivisione pubblica della produzione di verità da una prospettiva interna alle istituzioni sia dell'arte che della scienza. In questo caso, il rapporto arte/scienza non serve tanto a garantire uno statuto di verità *anche* all'arte, quanto a svelare il carattere performativo *anche* della scienza, attraverso la messa in scena, la replicazione o l'hackeraggio delle tecniche e delle pratiche laboratoriali. Coinvolti nella produzione della realtà e non solo nella contemplazione della sua rappresentazione, gli spettatori sono chiamati ad assumere un ruolo attivo, contribuendo a tracciare e materializzare, cioè *ri-membrare*, le storie e il divenire che condividono coi corpi s-membrati nel circuito integrato.

Egstrogen Farms (2015) è un finto video promozionale realizzato dall'artista Mary Maggic Tsang per un'ipotetica compagnia che produrrebbe le Egstro-Eggs, uova provenienti da galline geneticamente modificate rigorosamente allevate con cibo biologico e *cage-free*, e "addizionate" con gonadotropine (ormoni che regolano la produzione ovarica). Per questo lavoro l'artista afferma di essersi ispirata al collettivo subRosa, che con progetti come *Biopower Unlimited* (2002), *US Grade AAA Premium Eggs* (2002) e *U-Gen-A-Chicks* (2003) è stato uno dei primi gruppi di artiste femministe a lavorare sul legame economico-politico fra il corpo delle "chicks" umane e non umane, e a tracciare legami fra questioni solo apparentemente distinte come il commercio di ovociti, le tecniche di riproduzione assistita, l'industria alimentare, l'eugenetica, il colonialismo e la proprietà intellettuale. In particolare, Tsang si ricollega al pamphlet di subRosa *Cultures of Eugenics* (2002)¹⁰, in cui le artiste si soffermano sulle leggi della produzione industriale e sui meccanismi di controllo, manipolazione e selezione che regolano il potere riproduttivo degli animali femmina, siano essi umani o non umani.

l'accesso privilegiato all'invisibilità della creazione, facendosene testimone *tutt'altro che modesto* (vedi oltre nel testo). Al proposito, cfr. Cary Wolfe, *What is Posthumanism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2010, p. 158 sgg., da cui è tratta anche l'affermazione di Kac qui citata (p. 160). Sulla fuorviante paradossalità di alcuni aspetti del dibattito, per esempio, intorno alle foto del coniglio e al suo colore "reale", cfr. inoltre Kristen Philipkoski, «Rip: Alba the Glowing Bunny», in «Wired», 8 Dicembre 2002, <https://www.wired.com/2002/08/rip-alba-the-glowing-bunny>.

¹⁰ subRosa, *Cultures of Eugenics*, prima edizione 2002, quarta edizione rivista 2008, <http://files.cargocollective.com/185982/COEbooklet04.pdf>; Mary Tsang et al., *Estrozine 1.0*, 2016, <http://files.cargocollective.com/185982/estrozine-1.1.pdf>.



Nel progetto di bio-hacking collaborativo *Open Source Estrogen* (2016), Tsang offre la possibilità di riprodurre comodamente a casa questi ormoni femminili oggi ampiamente usati nei più diversi ambiti e composti, dalla contraccezione alle terapie sostitutive in menopausa¹¹, dagli allevamenti intensivi ai pesticidi e

agli ftalati. L'intenzione di Tsang non è solo quella di fornire strumenti accessibili a tutti per contrastare la colonizzazione dei corpi delle donne e il binarismo di genere che associa gli estrogeni essenzialmente ai corpi femminili, ma anche quella di proporre forme di solidarietà transpecie attraverso una riflessione sulla tossicità degli xeno-estrogeni e sulle conseguenze ambientali del loro abuso. Così, nelle note che accompagnano il progetto, l'artista si chiede se un giorno sarà possibile allestire delle cliniche ginecologiche anche per gli organismi gravemente danneggiati dalla concentrazione di questi ormoni nell'acqua. La cura, scrive infatti Johanna Hedva¹², non può essere un intervento circoscritto nel tempo necessario a ristabilire una condizione di normalità, ma implica invece un continuo *avere riguardo*¹³, un farsi carico delle esistenze invisibili, fragili o precarie attraverso la creazione di legami di comunità trasversali, basati sul riconoscimento di «una parentela radicale, una socialità interdependente»¹⁴ con gli altri umani e non umani.

Invece, sempre più spesso, «la tecnologia rende la vita così astratta che ci dimentichiamo da dove proviene. Che si tratti del riquadro di una bistecca in un supermercato ormai rimosso dall'animale, o delle persone che oggi lavorano come operatori di droni, non vediamo mai chi stiamo per uccidere»¹⁵: sono le parole di Ionat Zurr, fondatrice del *Tissue Culture & Art Project* (TC&A) insieme a Oron Catts, a sua volta co-fondatore e

¹¹ Un'interessante riflessione transpecista sull'impiego di ormoni di derivazione animale nella medicina umana si trova anche nel saggio di D. J. Haraway «Awash in Urine», in *Staying with the Trouble*, Duke University Press, Durham e Londra 2016, pp. 104-116.

¹² Johanna Hedva, «Sick Woman Theory», in «Mask Magazine», 19 gennaio 2016, <http://www.maskmagazine.com/not-again/struggle/sick-woman-theory>, traduzione italiana a cura di Les Bitches, <https://lesbitches.wordpress.com/2016/03/02/teoria-della-donna-malata/>.

¹³ È Haraway in *When Species Meet* (cit.) a sottolineare l'importanza dello sguardo rivolto verso le specie compagne, sguardo che capovolge la visione distanziante contenuta nell'etimologia della parola "specie" in "ri-guardo", cioè in uno sguardo di attenzione e cura, di presa in carico e responsabilità.

¹⁴ Johanna Hedva, «Sick Woman Theory», cit.

¹⁵ Ionat Zurr in Philip Ross, «A Conversation with Ionat Zurr», in «Art Practical», 29 ottobre 2015, <http://www.artpractical.com/feature/a-conversation-with-ionat-zurr/>.

direttore artistico di *SymbioticA*, centro di ricerca sui rapporti arte-scienza fondato nel 2000 presso la University of Western Australia. Oggetto della ricerca artistica del TC&A sono gli organismi «semi-viventi» o «oggetti di vita parziale», cioè quella classe di organismi creati e sostenuti artificialmente – che dunque necessitano di manutenzione e nutrimento costanti per poter esistere –, viventi fuori dai corpi.

Per Zurr e Catts, il particolare statuto degli esseri semi-viventi pone delle domande sui confini del corpo umano e sulla relazione meta-corporea fra umani e non umani. Come deve porsi l'arte rispetto a una tradizione che, come quella occidentale di matrice giudaico-cristiana, percepisce la vita dell'uomo come superiore a quella degli altri esseri viventi, tradizione spesso recepita e legittimata anche dalla bioarte? Che tipo di problematizzazione può apportare l'artista, dal momento che si trova già nella posizione privilegiata di chi ha accesso alla manipolazione di queste forme di vita? È possibile per l'artista che lavora con la materia vivente adottare una cornice etica che superi la dicotomia antropocentrica Io/Tu in una direzione transpecista e transgenere¹⁶?

La prospettiva del TC&A non prescinde mai dalle considerazioni delle altre forze in gioco (politiche, economiche, ideologiche) che contribuiscono alla costruzione delle verità della scienza e della loro definizione di vita, né dalla riflessione sugli interessi cui spesso si piega l'arte che fa uso di biotecnologie; gli artisti considerano il confine fra vita e non vita come un continuum di esseri interdipendenti¹⁷, dove non esistono separazioni nette e dove una «relazione indifferente con l'altro»¹⁸, sia da parte dell'artista che dello spettatore, è di fatto impossibile.

Per questo, ad esempio, gli organismi con cui il TC&A lavora sono sottoposti a un preciso *feeding ritual* che dura finché dura l'allestimento del lavoro, e che si conclude sempre con un *killing ritual* in cui è sostanzialmente il contatto tra l'opera viva e il pubblico a decretare la morte dei semi-viventi: tornati a essere dei «semplici» pezzi di carne, un po' come accade alle bistecche sugli scaffali dei supermercati una volta dissociate definitivamente dal corpo animale di cui erano parte; questi richiamano però gli spettatori anche all'azione compassionevole, sicché la loro «uccisione» diventa come una «eutanasia per un essere vivente che non ha

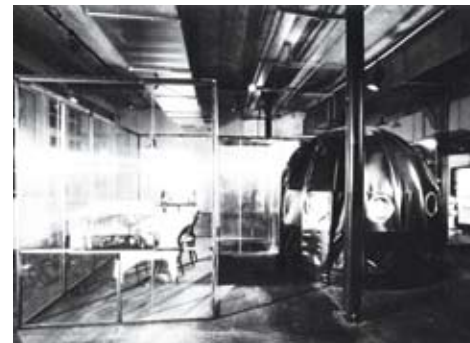
16 Ionat Zurr e Oron Catts, «The Ethical Claims of Bio Art: Killing the Other or Self-Cannibalism?», in «Australian and New Zealand Journal of Art», n. 5, 2004, <http://www.tca.uwa.edu.au/publication/TheEthicalClaimsofBioart.pdf>.

17 In riferimento alla teoria della simbiogenesi di Lynn Margulis e Dorion Sagan, sulla quale si basa anche buona parte della riflessione harawaiana.

18 I. Zurr e O. Catts, «The Ethical Claims», cit., p. 10.

nessuno che se ne prenda cura»¹⁹.

Uno dei progetti più noti del duo è senza dubbio *Disembodied Cuisine* (2003), in cui Zurr e Catts lavorano alla produzione di carne «artificiale» chiedendosi quali siano le possibilità e le implicazioni di un consumo di carne senza vittime. Se la prima *Tissued Steak* (2000) realizzata è il risultato di una coltura di cellule di pecora prelevate quando ancora in utero, la versione che il TC&A presenta alla mostra *L'art Biotech*, curata da Jens Hauser a Nantes nel 2003, è ottenuta da cellule prelevate da muscoli di rane d'allevamento, poi curate e liberate²⁰ – la scelta della rana serve a Zurr e Catts anche per evidenziare come la «normalità»



del consumo di certi animali sia sempre un fatto culturale e contestualmente specifico. Successivamente, gli artisti mettono a punto anche un *DIY De-Victimizer Kit* (2006), un kit per la coltura in vitro di tutti quegli animali che sono stati uccisi, accidentalmente o intenzionalmente, per i motivi più diversi, e che prevede una durata della coltura fai-da-te pari all'estinzione del senso di colpa di chi lo utilizza.

Se il mito della carne come risorsa rinnovabile sempre disponibile «zombifica» gli esseri viventi tramite la gestione ingegneristico-economica della materia vivente, scrivono Zurr e Catts²¹, d'altra parte le colture in vitro di cellule viventi prelevate da corpi nella maggior parte dei casi già morti sono processi di resurrezione tecnologica della vita. La carne prodotta in vitro è così, allo stesso tempo, vivente eppure mai nata. Piuttosto che fornire un'alternativa economicamente, ecologicamente o eticamente sostenibile all'odierno consumo di carne, *Disembodied Cuisine* mostra la problematicità dell'esperimento stesso su cui si basa, dove le vittime continuano a esserci ma sono rese più implicite, e dunque più distanti: per esempio, non solo le cellule dei tessuti ma anche i nutrienti per le colture in vitro sono di derivazione animale, senza contare poi che anche in questi

Se il mito della carne come risorsa rinnovabile sempre disponibile «zombifica» gli esseri viventi tramite la gestione ingegneristico-economica della materia vivente, scrivono Zurr e Catts²¹, d'altra parte le colture in vitro di cellule viventi prelevate da corpi nella maggior parte dei casi già morti sono processi di resurrezione tecnologica della vita. La carne prodotta in vitro è così, allo stesso tempo, vivente eppure mai nata. Piuttosto che fornire un'alternativa economicamente, ecologicamente o eticamente sostenibile all'odierno consumo di carne, *Disembodied Cuisine* mostra la problematicità dell'esperimento stesso su cui si basa, dove le vittime continuano a esserci ma sono rese più implicite, e dunque più distanti: per esempio, non solo le cellule dei tessuti ma anche i nutrienti per le colture in vitro sono di derivazione animale, senza contare poi che anche in questi

19 *Ibidem*, p. 12.

20 In questa occasione, il TC&A è stato contattato dalla PETA, che si è offerta di collaborare a una successiva versione di bistecca artificiale ottenuta però da cellule di carne umana, offerte dall'allora direttore dell'organizzazione Ingrid Newkirk.

21 I. Zurr e O. Catts, «Disembodied Livestock: The Promise of a Semi-Living Utopia», in «Parallax», vol. 19, n.1, 2013, pp. 101-113.

esperimenti si producono oggetti vivi potenzialmente sfruttabili per il mercato, le cui conseguenze economiche ed ecologiche non possono essere sottovalutate²².

Anche i più noti lavori con gli animali²³ della performer Kira O'Reilly si legano a una sua residenza a *SymbioticA*, dove tra il 2003 il 2004 l'artista ha modo di studiare le tecniche di coltura artificiale di cellule animali²⁴ per il suo progetto *Marsyas – Running out of Skin* (2003-2004), teoricamente finalizzato a una coltura dei propri stessi tessuti (poi non realizzata) e culminato nella performance *inthewrongplaceness* (2005-2009). Nella versione rivista e pubblicata del testo della conferenza *Marsyas*²⁵, tenuta alla *Biennale of Electronic Arts* di Perth nel 2004, che si può leggere come un resoconto dell'intero progetto, O'Reilly presenta sette azioni già realizzate negli anni precedenti, in cui si procura in vari modi delle ferite, sanguinando così davanti al pubblico che nel frattempo è invitato a compiere azioni del tutto irrelate, come bere vino o mangiare dolci. Nell'ottava azione, invece, che si svolge in laboratorio, al posto del corpo dell'artista è il corpo senza vita di un maiale, dal cui orecchio viene prelevato il derma per la coltura in vitro: è l'artista stessa a eseguire questa biopsia, che nel racconto diventa una vera e propria allucinazione di fusione con l'animale, doppio "co-coltivato" dell'artista che continua a esistere fuori dal corpo inanimato, che interferisce con la più lucida osservazione della progressiva volatilizzazione dei segni, sempre più disincarnati, dove una gamba diventa cellule, poi pezzo di carne, poi cibo per cani, infine rifiuto pericoloso.

Una vergogna profonda è quella che prova l'artista mentre maldestramente incide la carne del maiale nei punti sbagliati, sognando di entrare nel suo corpo svuotato e poterne assorbire il residuo di calore prima che sia troppo tardi:

L'artista inorridisce di se stessa. Il pubblico inorridisce sentendo il freddo

22 *Ibidem*.

23 Cfr. Jennifer Willet, «Bodies in Biotechnology: Embodied Models for Understanding Biotechnology in Contemporary Art», in *LEA*, vol. 14, nn. 7-8, 2006, <https://itp.nyu.edu/classes/germline-spring2013/files/2013/01/jen-willet-Bodies.pdf>; Rosemary Deller, «The Animated Aesthetics of Cultured Steak», in Karin Sellberg e Lena Wänggren (a cura di), *Corporeality and Culture: Bodies in Movement*, Routledge, Londra e New York 2015.

24 Macellati per essere usati in una ricerca sull'asma nello stesso dipartimento, come precisa Gianna Bouchard nel saggio «Skin Deep: Female Flesh in UK Live Art since 1999», in Dominic Johnson (a cura di), *Critical Live Art: Contemporary Histories of Performance in the UK*, Routledge, Londra e New York 2013, p. 137.

25 Kira O'Reilly, «Marsyas – Running Out of Skin», in *Sk-interfaces, Exploding Borders: Creating Membranes in Art, Science and Technology*, catalogo della mostra a cura di Jens Hauser, FACT – Liverpool University Press, Liverpool 2008, pp. 96-101.

resoconto delle procedure di sacrificio animale allestite ogni giorno nei laboratori scientifici. O'Reilly funziona come un sostituto – una nostra controfigura – permettendoci di essere testimoni di quegli aspetti della ricerca scientifica normalmente preclusi allo sguardo del pubblico²⁶.



La nona e ultima azione con cui il progetto si chiude è proprio la performance *inthewrongplaceness*. Nella sua prima realizzazione (Londra, 2005), O'Reilly giace nuda in una stanza di una casa vittoriana per diverse ore insieme al cadavere di una scrofa appena macellata, a un cigno tassidermizzato e a diversi *specimen* di animali mostruosi e ibridi conservati in formalina: O'Reilly e la scrofa si abbracciano, stanno sdraiati, rotolano e si lasciano toccare finendo per confondersi attraverso la pelle solcata dagli stessi tagli e da una storia condivisa di sfruttamento e strumentalizzazione. A ogni spettatore

che lo desidera, sono forniti dei guanti sterili e del disinfettante medico per toccare i due corpi, e non soltanto guardarli. I gesti che O'Reilly richiede agli spettatori ripetono quelli da lei stessa compiuti accarezzando e danzando col maiale: l'artista si offre infatti come tramite, perché attraverso di lei il pubblico entri in contatto con il corpo dell'animale, sottratto in questo modo sia all'invisibilità cui lo relega la scienza, sia al voyeurismo della rappresentazione artistica che ne vorrebbe fare un oggetto dello sguardo – assegnandolo allo stesso destino dei corpi delle donne nella storia dell'arte.

Per O'Reilly «non c'è mai un corpo separato dal contesto»²⁷, perché la pelle è una membrana permeabile che impedisce la chiusura e la fissazione dell'io, e perché «si tratta sostanzialmente di chi può fare cosa a chi, dove, perché, su quali basi e con quali implicazioni»²⁸. Ognuno in questa performance è nel posto sbagliato, materialmente e simbolicamente. *inthewrongplaceness*, infatti, vuole essere un'azione spiazzante, in cui più

26 Jennifer Willet, «Bodies in Biotechnology», in «Leonardo Electronic Almanac», vol. 14, n. 8, <https://itp.nyu.edu/classes/germline-spring2013/files/2013/01/jen-willet-Bodies.pdf>.

27 O'Reilly in Patrick Duggan, «The Touch and the Cut: An Annotated Dialogue with Kira O'Reilly», in «Studies in Theatre and Performance», vol. 29, n. 3, 2009, p. 316.

28 *Ibidem*.

di un limite viene attraversato dai corpi e dai luoghi messi in relazione fra loro: quello fra umano e non umano, vita e morte, arte e scienza, ottico e aptico. In modo simile, nella video-installazione *Dying for the Other* (2012) di Beatriz da Costa, l'utilizzo dei tre schermi, dove fra continue corrispondenze e reciproche interruzioni scorrono in parallelo le immagini della riabilitazione dell'artista dopo l'operazione al cervello a causa del tumore che la porterà alla morte e le immagini dei topi di laboratorio usati per la ricerca sul cancro, mostrano come il luogo dell'altro non sia mai né naturale né fisso, perché l'*altro in assoluto* non esiste, esistono solo «registri di alterità»²⁹.

L'odore dell'etanolo che pervade lo spazio di *inthewrongplaceness*, richiamando l'atmosfera igienica del laboratorio scientifico, si mescola a quello dolciastro e funerario dei liliu che addobbano questa paradossale natura morta *vivant*, in cui O'Reilly inscena e condivide col pubblico il proprio lavoro del lutto per esorcizzare la violenza subita dall'animale, e restituirgli così quella dimensione incarnata *per sé* di cui non ha mai goduto in vita. Contrariamente alla figura dell'artista solitario che sperimenta la propria potenza senza limiti creando la vita dentro un'ampolla di vetro, O'Reilly sembra assumere piuttosto un ruolo sciamanico, "indossando" e quasi volendo resuscitare la compagna animale per trattenere il calore che fugge inesorabilmente dal suo corpo morto. Nelle bellissime parole dell'artista che descrivono la performance leggiamo: «*I carry her and carry her and carry her / in absurd and futile efforts to achieve/ some kind of animation, / disappearing inside of her, out of her*»³⁰.

Alle pratiche sciamaniche³¹ di incontro e metamorfosi con gli animali non umani sono ispirate anche le ricerche di *Art Orienté Objet* (AOO), il duo francese formato dall'artista e antropologa Marion Laval-Jeantet e da Benoît Mangin, che si propone, nelle parole di Laval-Jeantet, di «dare una realtà incarnata alla fragilità della nozione di barriera interspecie»³². In *Felinanthropy* (2007), per esempio, ispirandosi alle teorie del biologo Jacob von Uexküll, Laval-Jeantet indossa delle calzature speciali da lei progettate che le permettono di assumere la postura di un felino ed abitare

29 Félix Guattari, *Caosmosi*, trad. it. di M. Guareschi, Costa & Nolan, Genova 2007, p. 49.

30 «Io la muovo la muovo la muovo / nello sforzo assurdo e futile di ricavarne / qualche forma di animazione / sparendo dentro di lei, fuori di lei», in K. O'Reilly, «Marsyas», cit.

31 Marion Laval-Jeantet si riferisce in particolare al mazzerismo – pratica sciamanica di origine corsa che vede protagoniste persone dotate del dono della bilocazione in grado di intraprendere forme di caccia onirica – nel testo «La part animale», 2011, <http://www.rurart.org/CENTRE-D-ART/LA-PART-ANIMALE-Art-Orient%C3%A9-Objet-rurart2011/art-oriente-objet-de-l-incorporation-du-sens-rurart2011.php#20>.

32 *Ibidem*.

così la medesima *Umwelt* del gatto. Per la stessa ragione in *Inversion: Sleeping Among Them* (2008) Laval-Jeantet dorme fra i macachi all'interno di una gabbia dell'istituto di primatologia di Inuyama, in Giappone, condividendo con loro la cattività prima ancora dell'animalità (perché un animale in gabbia non è un animale, ma un animale-in-gabbia).

In preparazione della performance più nota di AOO, *Que le cheval vive en moi*, realizzata con un cavallo³³ nella Galleria Kapelica di Lubiana nel 2011, Laval-Jeantet si fa iniettare gradualmente, per mesi, immunoglobuline equine, con l'assistenza di un laboratorio svizzero specializzato nella ricerca sull'uso del siero animale nella medicina umana, e potersi così sottoporre a una trasfusione di plasma di cavallo evitando complicazioni mediche. Anche in questo caso, per avvicinarsi il più possibile alla fisicità dell'animale incontrandolo nel suo spazio fisico e percettivo, l'artista indossa dei "trampoli" che terminano con degli zoccoli, sui quali cammina insieme al cavallo in una sorta di rituale che accompagna l'azione vera e propria.



Dopo la trasfusione, la performance si conclude con l'estrazione del sangue ibrido dal corpo dell'artista, che viene infine congelato. Laval-Jeantet racconta di aver avvertito una strana iperemotività e irritabilità dopo la performance, una sorta di infiammazione generale dell'organismo, di aver

avuto grossi problemi di sonno e l'impressione di aver assunto un'identità «extra-umana»³⁴: una condizione di disequilibrio data dall'attraversamento «trans-statico» interspecie, in contrasto con l'equilibrio omeostatico proprio del singolo organismo³⁵.

L'arte e la tecnoscienza, scrive Haraway, sono «pratiche consorelle ed entrambe si occupano delle specie compagne»³⁶; entrambe,

33 Inizialmente la performance prevedeva il coinvolgimento di un animale in via di estinzione, come il panda, ma le difficoltà pratiche hanno portato AOO a optare per un cavallo, anche per il riferimento alla figura del centauro.

34 Soizic Quéro, «Dans les veines de l'artiste coule le sang de cheval», in «Centre Presse», 15 marzo 2011, <http://www.centre-presse.fr/article-145011-dans-les-veines-de-l-artiste-coule-le-sang-de-cheval.html>.

35 Regine, «Que le cheval vive en moi (*May the horse live in me*)», *We Make Money not Art*, blog post, 8 agosto 2011, http://we-make-money-not-art.com/que_le_cheval_vive_en_moi_may/.

36 D. J. Haraway, *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, trad. it. di

infatti, si preoccupano di «invertire i significati; rimodellare, ricostruire»³⁷. Lavorando sui corpi, tuttavia, entrambe possono scegliere di occultare o rendere visibile la costruzione della verità sulla materia delle vite comunicanti, codificando e traducendo, oppure connettendo e ibridando, i loro confini. Gli esempi di bioarte qui discussi lavorano su molteplici «relazioni di diversità significativa»³⁸ per sottrarre i corpi all'equivalenza numerica cui li sottopone la pervasività del tecnobiopotere contemporaneo, ri-tracciandone e ricomponendone le differenti relazioni e gli attraversamenti incarnati tra le specie e tra i generi.

Come insegna la «testimone modesta» della teoria harawaiana³⁹, testare è sempre anche «attestare» e, di conseguenza, la posizione dell'osservatore esterno è un'illusione, perché noi siamo sempre dentro ai processi che descriviamo. Scopo di questi artisti è dunque testimoniare e renderci testimoni da vicino del farsi e disfarsi della vita materiale, piuttosto che soltanto mostrarne le sue rappresentazioni a distanza, attraverso i confini condivisi dei corpi che si toccano.

R. Marchesini, Sansoni, Milano 2003, p. 33 (trad. lievemente modificata).

³⁷ *Ibidem*, p. 32.

³⁸ *Ibidem*, p. 19.

³⁹ *Id.*, *Testimone-Modesta@femaleman-incontra-oncotopo. Femminismo e tecnoscienza*, trad. it. di M. Morganti, Feltrinelli, Milano 2000.

Luigia Marturano

Ricomporre i corpi scomposti

Un'attenta regia pittorica dispone sul piano di posa forme inanimate. Punta fasci di luce che le svelano all'improvviso. Soppesa e bilancia con precisione certosina fino a trovare la soluzione perfetta per la messa in scena dell'estetica della "morte della morte".

Finestre distanti

Chi ha dipinto questi spaccati di mondo ha cercato di restituirne i particolari con puntigliosa cura a tanti facoltosi spettatori assetati di immagini di cui circondarsi. Un "genere" molto apprezzato e diffuso, a partire dal Seicento, quello della "natura morta", un genere "minore", e qui un'ulteriore discriminazione dei soggetti rappresentati: gli animali non umani. Anche nell'arte i criteri categorizzanti strutturano scale e gerarchie che riproducono quelli reali.

Piccoli, innumerevoli palcoscenici su cui comporre ricercate scenografie di oggetti. Meticolosi inventari casalinghi. Macellerie. Mercati. Fiori e frutti. Tavole imbandite. A perdersi nell'oscurità del fondo oppure emergenti da uno sfondo di paesaggio. Anche i corpi degli animali popolano queste scene, a forza vi vengono introdotti: interi o a pezzi, isolati o ammassati l'uno sull'altr*.

Pennellate sottili fanno spiccare attraverso l'illusione della luce la setosità e la morbidezza delle superfici, si fondono negli andamenti dei volumi, accendono tocchi e sfumature di colore. L'anatomia di ogni corpo è raccontata nelle variazioni delle posture, argomentata nei particolari con precisione da manuale. Chi osserva può soffermarsi a lungo nella solitamente fredda indagine delle forme narrate. Lo sguardo potrà scorrere ripetutamente attraverso i percorsi visivi che la scenografia sollecita, da una forma all'altra, da una "cosa" all'altra. Senza incontrare nessuno. Senza sollevare il velo reificante che nasconde in ogni pezzo di corpo il singolo vivente che è stato. Impiattati sui tavoli, appesi ai soffitti, accumulati nei

cesti, gli animali sono mostrati come effetti del proprio destino compiuto: quello dell'essere cibo.

Violati a miliardi nell'intimità della loro vita della quale disporre fino al punto di moltiplicarla in un ciclo ininterrotto, gli animali affollano a migliaia lugubri teatrini che da secoli si appendono alle pareti. Evidenti e invisibili, sono i pezzi di una storia interrotta e mai più possibile per ciascun* di loro. L'ingiustizia delle giornate da reclusi o della caccia subita sono fissati sulla tela, ma dalla sua trama sfugge tutto quello che è stato il loro mondo di emozioni vissute, nella maggior parte frustrate. Scivolano via i tentativi di resistenza e di ricerca di autodeterminazione. Scompare la loro morte. Abbattuti brutalmente, i corpi degli animali non umani continuano la loro vita funzionale al consumo umano nella dimensione oggettuale in cui vengono spinti. Risorti nella "grandezza del sacrificio" perpetuato in nome dell'umana "necessità". Mai morti perché inglobati in corpi altrui.

Così è possibile, di fronte all'esibizione compiaciuta di tanti corpi smembrati, accettarne la vista senza fuggire inorriditi, concepirne la presenza fra le suppellettili di una composizione pittorica, la collocazione a bilanciare un vaso, senza cogliere l'abissale differenza fra gli uni e le altre. Nel racconto dell'esistente, queste immagini esprimono e consolidano rapporti di forza e relazioni di potere.

Panfilio Nuvolone (1581-1651), *Fruttiera con pesche (e uccellini)*



Turgide, ammassate, succose, apoteosi della rotondità. La linea, che indaga la circolarità di queste pesche vellutate, diviene sinuosa nelle foglie a definire frammenti di superfici rugose e sottili. Un oggetto prezioso innalza i frutti a colmare la parte alta e centrale della composizione. Un lieve scarto a destra

richiede di essere compensato in basso a sinistra dalla collocazione di altre forme sovrapposte. Queste riprendono l'andamento tondeggiante delle

pesche e quello appuntito delle foglie. Ne riecheggiano anche il colore. Sul petto-pesca si innesta l'ala-foglia. Sono due uccelli morti. Le linee inclinate delle ali definiscono la profondità. Le zampe orizzontali riprendono per parallelismo il piano d'appoggio. Il becco si ancora alla diagonale. In un gioco di rimandi e assonanze formali in cui anche i corpi non sono altro che oggetti in composizione, il peso visivo è sapientemente distribuito.

Giovanni Battista Recco (1615-1660), *Cacciagione*



La cornice si spalanca sull'oscena vanteria di un cacciatore che dal proprio paniere stracolmo estrae e mette in mostra gli animali che ha ucciso. Una strage. I cadaveri si ammonticchiano su una base di pietra che fa risaltare la tenerezza del pelo e del piumaggio. I corpi, nuovamente violati nella sfrontatezza dell'esi-

bizione, sono inermi di fronte agli sguardi approprianti. Sullo sfondo, la sacca con la polvere da sparo ha la forma del corpo della lepre. Mentre gli uccelli sono abbandonati alla rinfusa, la posa di quest'ultima è stata accuratamente studiata. Riversa fra cesta e piano d'appoggio, è tenuta rialzata, in modo che il corpo si veda in tutta la sua interezza, con le lunghe zampe sospese. L'occhio aperto e vivace sembra rinnegare la mancanza di vita. Tutti questi animali, strappat* a se stess*, ora di se stess* sono il triste simulacro, costrett* nella recita che da protagonisti della propria vita li trasforma in oggetti della caccia.

Giacomo Ceruti (1698-1767), *Testa di maialino su un piatto, anatra, selvaggina e frattaglie appese, cavolo e frutti*

È una vera e propria camera dell'orrore quella che si apre nel quadro. Sullo sfondo scuro, il corpo di un'anatra penzola appeso per una zampa, aperto,



senza più nerbo nella postura scomposta che allude all'imminente sventramento. L'inventario raccapricciante prosegue con i corpi di due uccelli, sacchetti afflosciati e anch'essi appesi, e con un organo (cuore, polmone?) a mostrare con compiacimento quanto c'è di più inti-

mo, il pulsare segreto e nascosto che è il motore dell'esistenza. Una quinta di verdure circonda la testa mozzata di un maiale. Il resto del suo corpo non c'è più, già trasformato nelle salsicce e nei salami posti lì a fianco. Il perno di tutta la composizione è lo sguardo intenso del maiale nel piatto, posto nella posizione centrale del quadro che gli attribuisce il maggior grado di evidenza. Dall'occhio socchiuso, il suo sguardo parte estraneo e attento, tagliando in diagonale, quasi a sospenderlo, il carosello di morte che lo circonda. La testa, viva nello sguardo che scruta lontano, mette volutamente in evidenza, per contrasto, l'essenza cieca dei morti. Un frutto è posto a poca distanza dal naso del maiale, e sembra alludere al piacere del cibo definitivamente sottrattogli. La giostra lugubre gira attorno al piatto, si ferma a tratti per lasciarsi guardare.

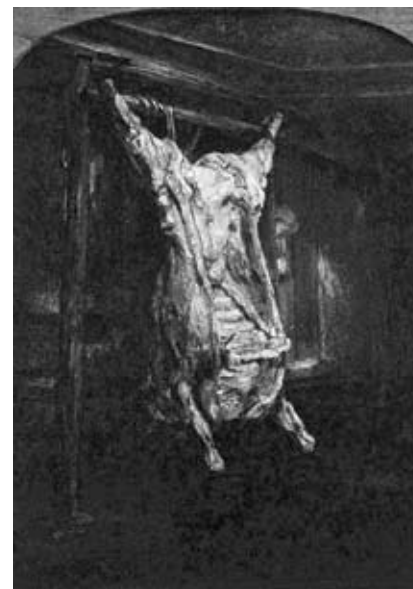
Giuseppe Recco (1634-1695), *Natura morta di pesci e altri animali marini*



La finestra si spalanca su una grotta. Sullo sfondo un'apertura, via d'acqua e di luce, chiusa da ceste piene di pesci catturati che sfumano nell'ombra. Sul terreno, un ammasso di animali agonizzanti, le bocche spalancate in una disperata fame d'ossigeno. Soffocano l'uno sull'altro*, come avviene in ogni rete gettata in

mare a strapparne gli abitanti. Qui il mare è come prosciugato. Ne rimane il rivolo di lacrima che esce dall'occhio della tartaruga. I pesci scivolano luccicanti sul suo petto in un immaginario moto ondoso. La collocazione di questi dannati davanti a una quinta scenografica marina accontenta la lettura "naturalistica" di chi osserva, facendo dei pesci parte del paesaggio da ammirare, presenza da catalogo di cui disporre quale appagamento anche estetico, ma al contempo sembra evidenziarne lo straziante distacco. Nel dipingere questi moribondi così vicini all'acqua ma condannati al dover essere altro, al di fuori della propria esistenza, ci sarà stato un moto di comprensione, l'intuizione dell'immensa perdita fissata in ogni occhio sbarrato che ha lasciato il pennello, per un attimo, sospeso? Nel groviglio di corpi, un pesce dilata la bocca verso l'apertura della grotta, la protende verso l'alto in un'urgenza di respiro che ha tutta l'evidenza di un grido strozzato.

Ricomposizione



Rembrandt (1606-1669),
Bue macellato

L'arte però, nel costruire l'immaginario, nel rielaborare o nel restituire il reale, fa fermare davanti a degli specchi. Pone interrogativi, solleva inquietudini, scardina certezze, apre nuove prospettive. È possibile allora che l'orrore si sveli in tutta la sua evidenza e che si riescano a udire le grida di ribellione di tanti viventi uccisi che, costretti a nascere, a vivere una vita di segregazione e sfruttamento, reclamano giustizia anche attraverso le loro immagini rinchiusi nelle cornici dorate dei musei. È possibile che questi specchi assorbano la presenza di chi guarda da fuori e riflettano reciproche corrispondenze.

I corpi riversi nei quadri emanano odori che si possono riconoscere e respirare: quello della paura trasudata nell'ultima fuga e irrigidita nei

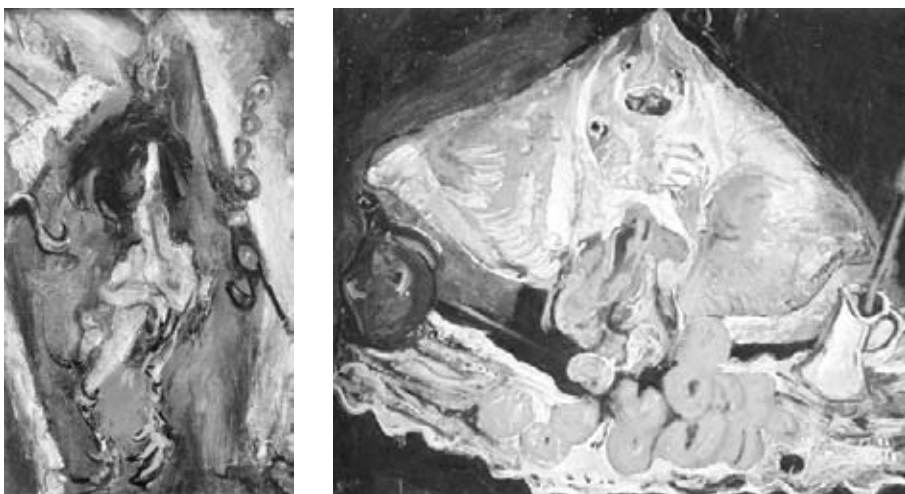
muscoli, quello di tutta la gioia desiderata e cercata, quelli del dolore e della morte che legano indissolubilmente i corpi nella comune fragilità.

Quei corpi svelano meccanismi di sfruttamento e prevaricazione che agiscono sui viventi mantenendo radici comuni: politiche che fanno potenzialmente di ogni corpo carne da macello. Che sia per diventare cibo o lavoro. Per essere terreno d'applicazione di normatività. Che sia per produrre e mantenere equilibri funzionali alle stesse strutture di controllo che fissano ruoli e definiscono percorsi.

È possibile allora intrecciare gli sguardi, ritrovarsi sulla stessa strada e vedersi sbarrare il passo allo stesso modo. Da un filo spinato, da una gabbia, da una trappola, da un confine o da un muro.

Riconoscersi nella stessa carne.

Chaïm Soutine (1893-1943), *Pollo spennato e Natura morta*



Ganci di macelleria, catene e sbarre. Una raggelante prigione sembra fare da sfondo al corpo di un pollo che pare impiccato. Il becco spalancato, poche le piume rimaste. Un misero abito di pelle svuotato e afflosciato sui fianchi. Più niente fra il collo stirato e le enormi zampe che raspano l'aria. Quello che resta di questo corpo sa già di putrefazione. Soutine, povero, perseguitato, si riempiva lo studio di cadaveri. La razza si leva urlante dalla tavola, riprende il suo volo d'acqua.

Francis Bacon, *fotografia di John Deakin, 1962*

Pieno e vuoto. Interno e esterno. Intero e spaccato. Solitudine e condivisione. Calore e freddezza. Eco e silenzio. Integrità e violazione. Contrapposizioni che si ricompongono in un unico corpo fatto di tante forme che un solo contorno ridisegna, ricuce, riascolta, reinventa. Pelle per ricomporre i corpi smembrati.



Marco Tabacchini ha conseguito il dottorato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Verona. Ha tradotto testi di Bataille, Caillois, Surya e Laclau. Ha inoltre curato il volume *Genealogie del presente. Lessico politico per tempi interessanti* (con Federico Zappino e Lorenzo Coccoli, Mimesis 2014).

Mariano Croce insegna Filosofia Sociale presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università "La Sapienza" di Roma. Presso l'Università di Anversa co-dirige il progetto di ricerca "Multi-parenthood, kinship terminology and the role of law: A critical analysis". Collabora stabilmente con il "Centre for Law and Public Affairs" dell'Accademia delle Scienze di Praga. Tra i suoi libri recenti: *Undoing Ties: Political Philosophy at the Waning of the State* (Bloomsbury Academics, 2015) e *The Legal Theory of Carl Schmitt* (Routledge, 2013), entrambi in collaborazione con A. Salvatore. È membro della redazione della rivista «Politica & Società», edita da il Mulino. Assieme a Marco Goldoni ha creato e dirige la collana editoriale "Law & Politics: Continental Perspectives" per l'editore Routledge – Taylor & Francis.

Federica Timeto insegna Sociologia dei nuovi media all'Accademia di Belle Arti di Palermo e fa parte del comitato di redazione di «Studi Culturali». Si occupa di teoria femminista e studi culturali con particolare attenzione alle arti, all'estetica e alla visualità. Nel 2008 ha curato il volume *Culture della differenza* (Utet) e nel 2015 ha pubblicato *Diffractional Technospaces* (Routledge). Ha inoltre pubblicato diversi saggi in «Feminist Media Studies», «Poiesis & Praxis» e «Studi Culturali».

Gianfranco Mormino insegna Storia della filosofia morale e *Human-Animal Studies* presso l'Università degli Studi di Milano. Si è occupato del pensiero scientifico e filosofico del '500 e '600 e ha curato edizioni critiche di opere di Huygens e Leibniz. Più di recente ha scritto su tematiche religiose e morali contemporanee. I suoi ultimi volumi riguardano l'antropologia di Girard (Carocci 2012) e la teoria dell'imitazione (Cortina 2016).

SEGNALAZIONI

Massimo Filippi
Questioni di specie
elèuthera, settembre 2017

Questo libro non è, e non vuole essere, un altro manifesto antispecista ma, più modestamente, un contributo per porre le basi di un pensiero politico radicale in grado di mettersi all'ascolto di ciò che l'immenso dolore animale ha da dirci.



Sarat Colling
Animali in rivolta
Confini, resistenza e solidarietà umana
a cura di feminoska e Marco Reggio
Mimesis, Eterotopie 2017



Nel 2000, mentre veniva condotta al mattatoio di Brooklyn, una mucca scappò per salvarsi la vita. La fuga andò a buon fine. Anche se era previsto che Queenie, come fu poi ribattezzata, dovesse essere riportata al macello, lo sdegno sollevato attorno al caso prevalse, risparmiando alla bestia un terribile destino.

Sarat Colling propone lo studio di una serie di casi di ribellione e interpreta la resistenza animale in un'ottica femminista postcoloniale.